UNIV. OF
TORONTO
LIBRARY

BINDING LIST APR 1 1924

REVUE

DES

SCIENCES RELIGIEUSES

JANVIER-DÉCEMBRE 1922

UNIVERSITÉ DE STRASBOURG

REVUE

DES

SCIENCES RELIGIEUSES

TOME II

1922

189507
16.5.24.

PARIS
E. DE BOCCARD, ÉDITEUR
ANCIENNES MAISONS THORIN ET FONTEMOING
1, RUE DE MÉDICIS, 1

LIBRARY
1900
DEC
UNIVERSITY OF TORONTO
BX
802
R43
+2-3

LA PERSONNALITÉ DE TIAMAT

Une des figures les plus connues de la mythologie orientale est Tiâmat. Non seulement elle joue un rôle de premier plan dans le célèbre poème babylonien de la création ; mais, circonstance qui lui vaut une place importante dans l'exégèse de l'Ancien Testament, elle correspond, de nom et de fait, au *tehôm* de l'hexaméron biblique. A ce double titre, il y a intérêt à s'en faire une idée exacte, d'autant plus que son vrai caractère a été jusqu'ici à peu près complètement méconnu.

Presque tous les assyriologues (1) s'accordent à dire que Tiâmat est un monstre animal, une espèce de dragon. A l'appui de cette affirmation, on trouve dans de nombreux ouvrages la reproduction d'un relief assyrien qui représente le duel entre un homme et un monstre, avec ce titre : lutte du dieu Mardouk et de Tiâmat (2). Plusieurs sceaux qui portent dessinées des scènes semblables reçoivent également la même application (3) Sur les murs de la porte principale de Babylone il y avait comme ornement quelques centaines de grandes figures de dragon (4) ; on s'est empressé d'y voir autant de représentations de Tiâmat.

Les exégètes adoptent les conclusions des assyriologues (5). Pour expliquer les passages où il est question d'une lutte de

(1) Ainsi Friedrich Delitzsch, *Wo lag das Paradies?* 1889, p. 88. Opinion maintenue dans tous ses ouvrages successifs. Voir encore P. Dhorme, *Choix de textes religieux assyro-babyloniens*, 1907, p. 15. La même position est adoptée par J. Hehn, Fr. Hommel, A. Jeremias, L. W. King, H. Winckler, W. H. Ward, H. Zimmern

(2) Voir A. H. Layard, *Monuments of Niniveh. Second Series*, 1853. Pl. 5. M. Jastrow, *Bildermappe zur Religion Babyloniens und Assyriens*, 1912, n° 120. A. Jeremias, *Handbuch der altorientalischen Geisteskultur*, 1913, fig. 15.

(3) W. H. Ward, *The seal cylinders of Western Asia*, 1910, p. 201, n° 578 et 579; Jastrow, *op. cit.*, n°s 198, 199. L. W. King, *Babylonian Religion and Mythology*, 1899, p. 102.

(4) R. Koldowey, *Das wiedererstehende Babylon*, 1913, p. 32 ss., p. 40 ss.

(5) Par exemple M. J. Lagrange, *Études sur les religions sémitiques*, 2e éd., 1905, p. 370 ss. La même opinion se retrouve chez Budde, Cheyne, Clemen, Duhm, K. Holzhey, P. Karge, E. Kautzsch, R. Kittel, A. Loisy, N. Peters, Fr. X. Steinmetzer, Zapletal.

Jahwe contre Léviathan (Ps. 74, 12-17; Job 40, 25-41, 26; Is. 27, 1), contre Rahab (Ps. 89, 10-12; Job 26, 12 s.; Is. 51, 9 ss.), contre « le dragon » (Ez. 29, 3-6 a; 32, 2-7) beaucoup admettent qu'il ne s'agit d'autre chose que de la lutte de Mardouk contre Tiâmat. Léviathan, Rahab, le dragon occuperaient la place de Tiâmat et Jahwe celle de Mardouk. Ces textes, d'après eux, auraient même l'avantage de présenter sous une forme primitive, encore mythologique, la légende babylonienne de la création, qui se trouverait plus tard dans le premier chapitre de la Genèse complètement épurée de ses éléments polythéistes (1).

Malgré cette quasi-unanimité des savants les plus divers (2), l'examen des sources permet d'établir que cette interprétation reçue est inexacte. Au lieu d'être un dragon, comme on l'assure, Tiâmat est une femme. Il est facile de s'en convaincre en étudiant les différentes scènes du poème de la création dans lesquelles elle apparaît.

I, 1. Lorsqu'en haut le ciel n'était pas encore nommé,
2. Et qu'en bas la terre n'avait pas encore de nom,
3. D'Apsoû, le primordial, leur père (= des dieux)
4. Et de Tiâmat, la tumultueuse, qui les a enfantés tous,
5. Les eaux se confondaient en un...

D'après ces paroles solennelles qui se lisent au début de la première tablette, Tiâmat forma en réalité avec Apsoû la mer primordiale et chaotique. Mais le poète en fait immédiatement un être vivant, la mère de tous les dieux. Les premiers enfants sont Laḥmou et Laḥamou (I, 8) qui occupent une place éminente parmi « les grands dieux » (III, 1, 68, 128) (3). Or en Méso-

(1) C'est surtout Gunkel qui a formulé cette théorie, *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit*, 1895, p. 30 ss.; *Genesis, übersetzt und erklärt*, 3e éd., 1910, p. 122 ss. Cf. Budde, *Das Buch Hiob*, 2e éd., 1913, p. 34, 43, 152; R. Kittel, *Die Psalmen*, 1914, p. 276, 328, 378; Duhm, *Das Buch Jesaia*, 2e éd., 1902, p. 347.

(2) P. Jensen (*Das Gilgamesch epos in der Weltliteratur*, I, 1906, p. 61) et A. Ungnad (*Altorientalische Texte und Bilder*, I, 1909, p. 2) sont les seuls assyriologues qui ont reconnu le vrai caractère de Tiâmat; mais ils ne donnent presque pas de preuves et ne réfutent surtout pas les arguments de leurs adversaires.

(3) C'est à tort que Dhorme (*op. cit.*, p. 16) et Jensen (*op. cit.*, p. 276) envisagent Laḥmou et Laḥamou comme des monstres à tournure de serpents; car ce couple divin n'a rien de commun avec les *la-ḥa-mi*, bêtes

potamie, à la différence de l'Égypte, les dieux furent toujours conçus comme des êtres à forme humaine. Il est donc au moins très invraisemblable que les Babyloniens aient vu un dragon dans la mère des « grands dieux ». C'est ainsi que déjà l'ouverture du poème nous invite à regarder Tiâmat comme une femme.

Quelles sont les relations qui existent entre Tiâmat et son compagnon du temps primordial, Apsoû ? Nous ne le savons guère, parce que les fragments qui en parlent sont très endommagés et qu'Apsoû ne tarde pas à s'éclipser devant Eâ. Cependant nous voyons clairement qu'il n'y a pas la moindre trace d'animalité dans l'apparence extérieure ni dans la conduite mutuelle de ces deux êtres. Ils réfléchissent, prennent des résolutions, parlent et se lamentent, agissent absolument et uniquement à la façon humaine. Nous lisons par exemple aux versets I, 35, 36 :

Apsoû ouvrit sa bouche et lui dit :
A Tiâmat la splendide il dit [une parole].

Le poète donne ici à Tiâmat l'épithète : *ellitu*, la splendide, qui est surtout employée pour les dieux, les déesses et les rois.

Tiâmat un peu plus loin apparaît contrariée de la conduite des dieux ses enfants.

I, 44. Elle conçoit un projet mauvais dans son cœur.
45. « Tout ce que nous avons fait, nous le détruirons ».

Quelques versets plus bas (I, 51, 54) il est dit d'Apsoû que son visage s'illumina et qu'il baisa son messager Moummou (1), parce qu'il se réjouissait du bon conseil que celui-ci lui avait donné pour la destruction des dieux. C'est donc toujours d'une manière humaine que le poète s'est représenté Apsoû et Tiâmat.

féroces que Tiâmat enfante plus tard (I, 121). Laḫmou et Laḫamou ont plutôt une dignité divine très élevée. Le messager des dieux, Gaga, s'incline profondément devant eux et baise la terre sous leurs pieds. Delitzsch lui-même, qui voit en Tiâmat un dragon, n'identifie pas ce couple divin avec les monstres *la-ḫa-mu*.

(1) De la ligne 54 sont seulement conservés ces mots : ...*bir-ka-a-šu* [*u*]-*na-ša-ḳu ša-a-šu*. Au commencement il faut probablement suppléer un verbe qui signifie « il prit ». Ce verset serait alors à traduire : « il le prit sur ses genoux et le baisa ». Jensen (*Assyr.-babyl. Mythen und Epen*, 1900, p. 4) et King, *The seven tablets of Creation*, t. II, 1902, p. 11) supposent à tort un verbe qui signifie trembler et traduisent : « ses genoux tremblèrent ».

Apsoû disparaît bientôt, vaincu par les dieux suprêmes. Pour le venger, Tiâmat se prépare à une lutte formidable. Elle réussit à gagner à sa cause un bon nombre de dieux, qui « s'avancent à côté d'elle » (I, 109). Mais cette armée divine ne lui suffisant pas, elle enfante encore onze sortes de monstres animaux. Ces derniers ne sont pas décrits moins de quatre fois. C'est justement cette description qui a suggéré l'idée de voir en Tiâmat un dragon. En effet, quatre espèces de ces monstres sont données comme des dragons et des serpents :

I, 114. Elle enfanta d'énormes serpents
115. Aux dents aiguës, sans merci dans le carnage (1).
116. De venin comme de sang elle remplit leur corps.
117. Elle revêtit d'épouvante de terribles dragons (2).
118. Elle les emplit d'éclat; elle les forma grands.
119. Quiconque les verra sera anéanti de terreur.
120. Leur corps se dresse, personne ne peut soutenir leur poitrine.
121. Elle fit surgir des serpents, des *ṣirruššu* (3), des *laḥamu* (4).

Delitzsch a toujours tiré parti de ce tableau au profit de sa thèse ; mais dans son commentaire du poème de la création (1896) il se contentait encore d'en conclure, avec une certaine réserve, que le caractère de serpent prédominait dans l'idée qu'on se faisait en Babylonie de Tiâmat et que le poète se la représentait probablement comme un serpent debout et à tête de dragon (5).

(1) Dhorme, *op. cit.*, p. 15, dérive avec raison *at-ta-'-i* de *natâ'u*, *nâtû* et le rend par « carnage ».

(2) Le mot babylonien est *ušumgallê* que Delitzsch (*Assyrisches Handwörterbuch*, 1896, p. 145) traduit par *Riesengiftnattern*, ; King (*op. cit.*, 17) par *monsters-vipers*, Dhorme, (*op. cit.*, p. 15) par dragons : K. Frank (*Babylonische Beschwörungsreliefs*, *Leipziger Semistische Studien*, III, 3, 1908, p. 25) a voulu prouver que *ušumgallu* ne désigne pas un serpent, mais un oiseau de proie ou une hyène. Le passage qu'il allègue (Rawlinson, *The Cuneiform Inscriptions of Western Asia*, II, 19, 61/62 b) ne peut que confirmer la traduction de Delitzsch.

(3) *ṣirruššu* est le nom de cet animal, représenté sur la porte principale de Babylone, qui est moitié serpent moitié tigre. Voir la représentation dans Koldowy, *op.cit* , p. 47).

(4) La-ḥa-mi. Ce sont probablement des êtres à forme de serpent (ainsi Delitzsch et Dhorme) ; car avant eux sont seulement énumérés des dragons et des serpents.

(5) Dans : *Abhandlungen der Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften*, t. XVII, 1896, p. 261 s.

Quelques années plus tard, à l'occasion de ses fameuses conférences « Babel und Bibel (1903) », il précisait son opinion en disant catégoriquement que tous les assyriologues reconnaissent à Tiâmat le même caractère. Car un être qui enfante de tels monstres ne peut pas être une femme; nécessairement il est également un monstre à forme de serpent (1). Nous trouvons une semblable conclusion, appuyée sur le même raisonnement, chez Hehn (2) et Dhorme. « L'on voit par la progéniture qu'elle enfante, écrit ce dernier, que le poète la conçoit nettement comme une puissance monstrueuse et désordonnée (3) ».

Certainement, si nous n'avions aucune autre description de Tiâmat, nous serions en droit de nous la représenter, selon *notre* manière de penser, comme un monstre. Mais le texte en question doit être replacé dans le contexte général du poème dont il n'est qu'une petite partie. Or les passages cités plus haut montrent déjà que Tiâmat n'est conçue que comme une personne humaine et les tablettes suivantes nous en réservent de plus formels.

Pour ne pas se méprendre sur la signification de ces enfantements monstrueux, il ne faut pas perdre de vue que la conception babylonienne des énergies de la nature humaine était toute différente de la nôtre. On y reconnaissait couramment à une femme la faculté d'enfanter d'autres êtres que des êtres humains. Cette idée ressort des tablettes divinatoires qui contiennent des présages tirés des naissances. Sur la première on suppose le cas d'une femme qui met bas un lion, un chien, un porc, un bœuf, un âne, une brebis, un serpent, un poisson (4). Étant donnée cette gynécologie spéciale des Babyloniens, le fait que Tiâmat donne le jour à des animaux ne peut plus être allégué comme preuve pour son caractère de dragon. Cet argument, qui était jusqu'ici le plus fort, est donc entièrement dépourvu de valeur. Il reste à voir dans la suite du poème les autres textes où s'affirme la personnalité humaine de Tiâmat.

A la fin de la première tablette, il est raconté comment Tiâmat

(1) *Anmerkungen zu dem Vortrag Babel u. Bibel*, 1903, p. 45.

(2) *Biblische Zeitschrift*, II, 1904, p. 401.

(3) Dhorme, *op. cit.*, p. 15.

(4) *Cuneiform Texts from Babylonian Tablets*, etc., Part XXVII, 1910, Pl. 1 ss. Pour la traduction et le commentaire je renvoie à mon ouvrage : *Babylonisch-assyrische Geburtsamina*, 1914, p. 26 ss.

choisit et établit Kingou, un des dieux qui lui restèrent fidèles, comme son époux et comme chef de son armée. Si le poète avait conçu Tiâmat comme un dragon, il lui aurait sans nul doute plutôt associé un des monstres nés de son sein. L'intronisation de Kingou a lieu avec le plus grand éclat. Tiâmat le fait revêtir de vêtements somptueux et asseoir sur un trône ; puis elle se place devant lui et lui adresse les paroles suivantes :

I, 133. « J'ai prononcé la formule magique ; dans l'assemblée des dieux je t'ai rendu grand.
135. Sois exalté ; sois mon unique époux ».

Elle accroche à son cou les tablettes du destin, en disant :

I, 138. « Ton commandement sera inflexible ; la parole de ta bouche sera stable ».

N'est-il pas contre toute évidence de dire que dans cette scène le poète s'est représenté Tiâmat comme un dragon ?

Sur la deuxième tablette, le dieu Eâ raconte à son père Anšar les préparatifs de Tiâmat. Il commence par dire :

II, 11. Notre mère Tiâmat nous hait,
Elle fait une assemblée, elle est en pleine fureur.

Anou, envoyé contre elle par Anšar, recule immédiatement, rempli d'épouvante. Anšar s'adresse à Mardouk pour le décider à livrer bataille à Tiâmat. Il lui dit :

II, 121. Quel homme t'a jamais provoqué au combat ?
122. Maintenant Tiâmat qui n'est qu'une femme va à ta rencontre, armée.
123..... réjouis-toi et sois joyeux !
124 Car bientôt tu fouleras le cou de Tiâmat aux pieds.

Ces versets, si importants et si décisifs pour notre problème, ne se trouvent pas dans les éditions anciennes du texte, ni dans les anciennes versions ; car ils appartiennent aux fragments qui ont été découverts plus tard. En outre les nouvelles traductions les ont en partie mal rendus, de sorte qu'ils n'ont pas encore figuré dans la controverse.

Les deux premiers versets sont conçus dans les termes suivants :

121 *a-a-u zik-ri ta-ḫa-za-šu u-še-ṣi-ku* (var. *ma*).
122..... *Ti-amat ša si-in-ni-ša-tum* (var. *at*) *ia-ar-ka i-na* (var. *ina*) *kak-ku* (var. *kakki*).

La lecture et la traduction du verset 121 n'offrent aucune difficulté; il en est autrement du verset 122. King lit comme ci-dessus et traduit : « Tiâmat, who is a woman, is armed and attacketh thee » (1). Ungnad pareillement : [Und jetzt sollte] Tiâmat, ein Weib, bewaffnet dich angreifen? (2). Le P. Dhorme, par contre, relie les syllabes autrement; il lit *ša-si-in-ni ša-tum ia-ar-ka ina kakki* et traduit : « Tiâmat me provoque, elle t'attaquera en armes (3) ». Cette interprétation donne un sens au verset 122; mais elle a le défaut de ne pas concorder avec le contenu du verset précédent.

Le P. Dhorme n'a pas accepté la lecture de King, parce que, dit-il, *sinnišâti* serait un pluriel. Mais cette raison n'est pas valable; car *sinnišâti* est un pluriel d'amplitude, qui est fort en usage avec le sens du singulier dans la langue assyrienne chaque fois qu'il y a une antithèse. Ainsi dans les textes déjà cités qui contiennent les présages relatifs aux naissances, on lit toujours sans exception *amêlûtu* dans le sens de *amêlu* (homme), quand il est dit d'une partie du corps qu'elle appartient à un homme et non à un animal (4). Pour le mot *sinnišâti*, nous avons un exemple dans IV R 1 ss. Col. V 39/40 : *ul zikaru šûnu* –, *ul sin-niš-a-ti šûnu* : « ils ne sont ni mâles ni femelles ». Le même cas se trouve ici au verset 122. Le sens du discours d'Anšar est donc le suivant : Mardouk est un héros tellement fort que jusqu'ici aucun homme n'a osé l'attaquer. Quelle impertinence de la part d'une femme comme Tiâmat, d'entrer en lutte avec lui? Qu'il se réjouisse donc; il lui sera bien facile de la vaincre. Ainsi, sur la deuxième tablette du poème de la création, Tiâmat est sans aucun doute une personnalité féminine.

La troisième tablette ne contient rien qui intéresse notre question. Mais la quatrième décrit longuement la victoire de

(1) *The seven tablets*, II, p. 34, 35.
(2) *Op. cit.*, p. 11.
(3) *Op. cit.*, p. 28, 29.
(4) Dennefeld, *op. cit.*, p. 32. Comparez l'épopée de Gilgames, tabl. XI 202 dans P. Haupt, *Das Babylonische Nimrodepos*, 1884, p. 143.

Mardouk. Dans une grande assemblée, les dieux l'engagent au combat :

V, 31 « Va et coupe la vie de Tiâmat.
32 Que les vents emportent son sang vers des endroits cachés ».

Mardouk se prépare à la lutte, en prenant des armes de différentes sortes : un arc, un javelot, une foudre, un filet « pour y enlacer Tiâmat », les quatre vents, etc. Puis, monté sur la tempête comme char, il s'approche de Tiâmat, dont toute l'armée s'enfuit à sa vue. Tiâmat seule résiste et « ne détourne pas son cou » (IV 71). Elle reçoit même Mardouk avec des paroles injurieuses. Mardouk lui répond dans le même style et lui dit finalement :

IV, 86 « Tiens bon! Luttons ensemble, moi et toi ».
87 Lorsque Tiâmat entendit cela,

88 Elle devint comme hors d'elle-même, elle perdit la raison.
91 Elle récite une incantation, elle prononce sa formule magique.

Entre temps Mardouk l'enveloppe de son filet. Lorsqu'elle ouvre sa bouche toute grande, il y fait pénétrer un des vents de sorte qu'elle ne puisse plus la fermer. Il prend ensuite son javelot, à l'aide duquel il lui perce le ventre gonflé de vent ; puis il lui fend le cœur et la tue.

IV, 104 Il jeta son cadavre ; il se tint debout sur lui.
129 Le Seigneur foula aux pieds le derrière de Tiâmat.
130 Avec son *miṭu* impitoyable il lui fend le crâne.
136 Il partage le corps (1)...

Telle est la lutte qui se déroule entre Mardouk et Tiâmat. Cette représentation, non plus, ne contient rien qui fasse apparaître Tiâmat comme un dragon. Bien au contraire. Tout indique

(1) Dans l'original : *šir ku-pu*. Jensen traduit par « tronc », Delitzsch par « corps », Ungnad par « le colosse », Dhorme par « la chair monstrueuse »; Zimmern et King ne donnent aucune traduction. De quelques passages dans lesquels *kupu* est synonyme de *izbu* « avorton », Jensen tire la conclusion que ce mot a le sens de « rejeton précoce ». Holma (*Die Namen der Körperteile im Assyrisch-Babylonischen*, 1911, p. 1 ss.) a adopté son opinion. Les mots hébreux goûphah « cadavre », gaph « corps » parlent tout à fait en faveur du sens « tronc », « corps ». *šir* est donc simple déterminatif.

que le poète envisageait le dieu comme se trouvant non pas en face d'un monstre, muni d'armes naturelles redoutables, mais d'une femme qui ignore ce que c'est qu'un combat, qui se fie, non à ses propres forces, mais à celles de son armée, et attend l'adversaire à la façon d'une sorcière avec des formules magiques. Tiâmat conçue comme dragon n'aurait pas reçu Mardouk par un discours (1).

De tous les passages du poème de la création qui peuvent nous renseigner sur le caractère de Tiâmat ressort par conséquent la même conclusion : dans le poème de la création, il n'y a aucun texte direct ni aucun élément indirect qui permette et encore moins impose de concevoir Tiâmat comme un dragon. Le fait qu'elle enfante des dragons, des serpents et d'autres animaux fabuleux n'est pas selon la conception babylonienne en contradiction avec son caractère humain. Au contraire, elle est nommée expressément « femme » et tout ce qui est dit sur la forme de son corps et sur sa manière d'agir ne convient qu'à une femme.

Comment donc s'expliquer que l'opinion contraire ait pu devenir l'opinion dominante? On en peut supposer une double raison. La première est d'ordre philologique et provient de certaines traductions manifestement fautives, dès le commencement accréditées. Ainsi George Smith qui a découvert l'épopée et qui l'a interprétée pour la première fois, a traduit *kirbiš Tiâmat* par le dragon Tiâmat et dans la suite a toujours donné à Tiâmat l'épithète de dragon (2).

Zimmern traduit pareillement la même expression par « monstre Tiâmat », et cette traduction, contenue dans un ouvrage classique de Gunkel (3), s'est imposée aux exégètes. Or *kirbiš* n'est en réalité qu'un adverbe qui signifie « dedans ».

A cette philologie erronée s'est ajoutée une psychologie qui ne l'est pas moins. Les savants modernes n'ont pas résisté à la tentation de se faire sur Tiâmat une idée *a priori* et conforme

(1) C'est donc bien à tort que A. Jeremias écrit (*Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients*, 3e éd., 1913, p. 11) : « Dem Drachenkampf geht der Redekampf voraus »; car le Drachenkampf n'existe pas.

(2) *Chaldäische Genesis*, traduction allemande par H. Delitzsch avec notes de Fr. Delitzsch, 1876, p. 79, 86, 87, 89, 92.

(3) *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit*, 1895, p. 411.

à notre manière de voir. Du moment que Tiâmat représente le chaos, le désordre, comment cet être primordial serait-il un être humain ? N'est-il pas naturel, au contraire, s'il est vrai que la figure doit représenter la fonction, de voir en elle un monstre? Sans doute si un poète moderne avait écrit le poème de la création, il est probable qu'il aurait décrit Tiâmat comme un monstre animal ; mais ce n'est pas une raison de prêter au vieux poète babylonien la même tournure d'imagination. Plus simplement, celui-ci s'est inspiré de la conception populaire de son pays dont l'anthropomorphisme naïf lui permettait de dépeindre Tiâmat comme une femme.

La conclusion que suggère une étude du poème de la création est de tout point confirmée par le récit de Bérose conservé dans la chronique d'Eusèbe. En voici les passages les plus remarquables (1).

« Il y eut un temps où l'univers n'était que ténèbres et eau ; il s'y trouvait des êtres très curieux aux formes extraordinaires : des hommes avec deux ailes, avec quatre ailes, et deux têtes; d'autres avec un seul corps mais deux têtes, l'une masculine l'autre féminine avec doubles organes génitaux ; ensuite d'autres hommes tantôt avec des pattes et des cornes de chèvre, tantôt avec des pieds de cheval; d'autres étaient homme par devant cheval par derrière comme les hippocentaures. En outre apparaissaient des taureaux à tête d'homme et des chiens avec quatre corps, qui avaient par derrière des queues de poisson, ensuite des poissons, des reptiles, des serpents et d'autres êtres étonnants de forme mixte. Sur eux tous a régné une femme qui s'appelait Omorka : ce qui signifie en babylonien *tamte*... Lorsque tout cela eut pris naissance; Bêl vint et fendit la femme en deux parties; de l'une il fit le ciel, de l'autre la terre et il en extermina les animaux ».

Une comparaison de cette description du temps primordial, telle qu'elle est donnée par Bérose, avec le contenu du poème de la création montre que ces deux relations coïncident dans les grandes lignes. Les êtres bizarres, décrits par Bérose, correspondent aux monstres que nous avons rencontrés dans la première tablette de la création (versets 113-126). Quant à Omorka,

(1) Voir le texte grec dans E. Schrader, *Die Keilinschriften u. das Alte Testament*, 3e éd., 1903, p. 488 ss.

il est évident qu'elle n'est qu'un autre nom pour Tiâmat. Or Omorka est, de la manière la plus claire, désignée comme une femme. Si donc un doute pouvait encore exister au sujet de la personnalité de Tiâmat, il serait dissipé par le récit de Bérose.

Vainement a-t-on entrepris d'affaiblir la portée de ce témoignage. Hehn, par exemple, propose cette distinction subtile : « Si Bérose nomme Tiâmat γυναῖκα, cela ne veut pas du tout dire qu'il s'agisse d'une femme humaine » (1). Ce qui est moins une explication qu'un expédient désespéré. Quiconque lit le texte, sans parti pris, ne peut pas avoir l'idée qu'Omorka qui commande à tous ces êtres fabuleux, n'est pas un être humain mais un animal. Gunkel ne nie pas que Bérose représente Tiâmat comme une femme. Mais il cherche à déprécier d'une autre façon l'énoncé de Bérose. « Le fait, dit-il, que Bérose appelle Tiâmat une femme ne parle pas contre sa forme de dragon ; car il est tout naturel que plus tard (c'est-à dire dans la fantaisie populaire) un monstre féminin devienne une femme » (2). Cette explication nous donne l'occasion de relever davantage encore la force démonstrative du texte de Bérose.

La différence la plus saillante entre le conte du prêtre babylonien du IIIe siècle av J.-C. et le poème de la création qui date de la fin du 3e millénaire av. J.-C., est sans doute la suivante. Bérose décrit d'une manière très curieuse et très ample les monstres qu'énumère l'épopée dans les versets 113-126 du premier chant. Avec un agrément aisé et une fantaisie exubérante il décrit une foule innombrable d'êtres à forme animale, c'est évidemment de la même façon qu'il aurait dû dépeindre Tiâmat qui aurait été le plus grand de tous ces monstres, s'il se l'était représentée comme dragon. Comme il ne l'a pas fait, il faut conclure que l'imagination populaire, qui, au cours des siècles, a transformé d'une manière si grotesque le récit primitif de l'épopée, a maintenu le vrai caractère de Tiâmat.

Ainsi donc tous les textes, anciens et récents, sont clairs et attestent formellement la personnalité humaine de Tiâmat. Quant aux monuments qui représentent des dragons ou des luttes avec des dragons, avant de les invoquer à l'appui de leur

(1) *Biblische Zeitschrift*, II (1904), p. 401.
(2) *Genesis*, 3e éd. p. 126.

hypothèse, les critiques devraient établir qu'ils ont un rapport quelconque avec le mythe de la création. Jusque-là le rapprochement qu'ils prétendent en tirer est du pur arbitraire. Une exégèse attentive établit de même, comme nous espérons le montrer plus tard, que les passages bibliques qui parlent de Léviathan, de Rahab et autres semblables n'ont aucune relation avec Tiâmat. Et par là s'écroule le fondement du système qui regarde le récit de l'hexaméron comme une réédition monothéiste de la légende babylonienne.

L. Dennefeld.

LE DÉMON DANS L'ÉCONOMIE RÉDEMPTRICE

D'APRÈS SAINT IGNACE D'ANTIOCHE

Jésus-Christ notre Dieu fut porté dans le sein de Marie selon l'économie divine, de la semence de David et de l'Esprit Saint ; il fut engendré et baptisé, afin de purifier l'eau par sa passion. Or furent cachés (ἔλαθεν) au prince de ce monde la virginité de Marie et son enfantement, ainsi que la mort du Seigneur. Trois mystères [maintenant partout] proclamés, qui s'accomplirent dans le silence de Dieu (τρία μυστήρια κραυγῆς, ἅτινα ἐν ἡσυχίᾳ Θεοῦ ἐπράχθη) (1).

Ces lignes de l'épitre aux Éphésiens sont un témoignage de premier ordre sur la christologie de saint Ignace. De ce chef, elles ont été l'objet de nombreux commentaires. Mais ce qu'on n'a pas toujours suffisamment remarqué, c'est que l'Incarnation est ici envisagée moins en elle-même que dans son aspect sotériologique (κατ' οἰκονομίαν). Non pas que l'évêque d'Antioche y traite *ex professo* de la Rédemption proprement dite; mais à tout le moins y laisse-t-il entendre la manière dont il conçoit l'économie providentielle du salut.

Or ce plan divin est envisagé par lui, comme il arrive souvent chez les Pères, dans ses rapports avec le démon. D'où l'intérêt qui s'attache à ce texte pour déterminer la place qui peut revenir à ce vénérable témoin de l'ancienne Église relativement aux conceptions théologiques qui devaient plus tard se développer autour de ce sujet et parfois se réclamer de son autorité.

I

Quelques historiens du dogme ont voulu faire de saint Ignace l'ancêtre de certaine théorie, proposée *modo oratorio* dans les siècles suivants, d'après laquelle l'Incarnation aurait eu pour but de tromper Satan, en vue de lui arracher plus

(1) Ignat., *Eph.*, XVIII, 2 et XIX, 1. Dans *Patres Apostolici*, édition Funk, Tubingue, 1901, p. 226-228.

sûrement ses victimes. L'idée d'une bonne revanche à prendre sur le grand trompeur était alors assez vive pour qu'on ne craignît pas de faire entrer la supercherie dans les ressources de la sagesse divine. Il ne pouvait qu'être piquant de reculer cette vieille conception populaire jusqu'aux premiers jours de l'âge sub-apostolique.

Cette hypothèse est émise en passant, et non sans une nuance de réserve, par le R. P. Léonard Feder, avec la visible intention de couvrir la responsabilité de saint Justin par celle de l'évêque d'Antioche (1). Plusieurs années auparavant, le savant Lightfoot croyait déjà constater ici « la première étape sur le chemin qui devait conduire le terme οἰκονομία au sens de *dissimulation* qui lui fut attaché plus tard (2) ».

Il était réservé à M. Turmel de formuler cette interprétation avec toute la rigueur d'une thèse. Voici la glose que lui inspire le texte cité.

> Le Christ s'arrangea de manière à cacher à Satan sa venue sur la terre et même sa mort. Quand on trompe l'ennemi, c'est pour lui tendre un piège. Ignace croit donc que la mort de Jésus était destinée à nous arracher par surprise à l'empire du diable, à qui nos péchés avaient donné un droit sur nous. Il garde la formule traditionnelle *propter peccata nostra*; mais il l'adapte à la doctrine du rachat au diable (3).

Au nom de l'histoire, il faut d'abord écarter le rapprochement insinué en dernier lieu. Car, lorsque saint Ignace parle du Christ mort « pour nous » (*Rom.*, VI, 1; *Trall.*, II, 1, *Smyrn.*, II) ou « pour nos péchés » (*Smyrn.*, VII, 1), c'est de la manière la plus absolue et sans aucune allusion à Satan. Inversement, dans le présent texte où intervient le « prince de ce monde », l'évêque d'Antioche mentionne bien la mort du Sauveur, à côté de sa conception et de

(1) A. L. Feder, S. J., *Justinus des Märtyrers Lehre von Jesus Christus*, Fribourg-en-Brisgau, 1906, p. 208, note 4.

(2) Lightfoot, *The apostolic Fathers*, Londres, 1889, t. II, p. 75, note 5. Voir de même R. S. Franck, *A history of the doctrine of the work of Christ*, Londres, s. d. (1919), t. I, p. 19 et 27.

(3) J. Turmel, *Étude sur les lettres de saint Ignace*, dans les *Annales de philosophie chrétienne*, octobre 1903, p. 50.

sa naissance, mais sans dire, même d'un mot, que ces « mystères » aient eu lieu à notre profit. Rien donc n'autorise à rapprocher ces notions que leur auteur laisse à l'état disparate, moins encore à contaminer l'expression de la foi traditionnelle dont il se fait l'écho avec les vues personnelles qu'il lui arrive d'y juxtaposer au cours d'autres développements.

Il reste à prendre en elle-même sa doctrine sur le démon. M. Turmel lui impute la théorie du « rachat », et sous sa pire forme. Car le diable avait un « droit sur nous » du chef de nos péchés ; et le Christ est venu l'abolir, mais « par surprise ». Il a tout calculé en vue de « tromper l'ennemi » et sa mort fut « un piège » destiné — on ne nous dit pas comment — à faire perdre à Satan son empire.

Le malheur est que cette belle construction dialectique n'ait aucun point d'appui dans le texte. Tout le raisonnement de M. Turmel repose sur le seul verbe ἔλαθεν. Or premièrement saint Ignace vise par là l'οἰκονομία, c'est-à-dire le plan général de la Providence et non pas une stratégie du Christ. De plus il applique ce mot, non pas précisément à la seule « mort de Jésus », mais tout autant à sa conception et à sa naissance. Il ne s'agit pas ici d'une théorie spéciale au drame du Calvaire, mais d'une conception qui embrasse toute la carrière du Sauveur.

De celle-ci il affirme qu'elle « fut cachée » au démon. C'est la simple expression d'un fait ; et ce fait résulte assurément d'une intention divine, mais qui n'est pas autrement qualifiée (1). En nous disant que Dieu a laissé le démon dans l'ignorance de ses plans, Ignace n'explique pas dans quelle mesure ni à quelle fin. De quel droit combler par des conjectures le silence de l'auteur et au nom de quelle exégèse lui attribuer un système complet dont il ne pose même pas le principe ? Car les mystères essentiels de la vie du Sauveur ont pu être cachés à Satan pour des raisons bien diverses — autour desquelles s'est exercée la spéculation plus ou moins heureuse des siècles suivants — sans qu'il soit nécessaire de voir dans ce dessein providentiel une ruse

(1) Voir J. Wirtz, *Die Lehre von der Apolytrosis*, Trèves, 1906, p. 72-73.

de guerre machinée par Dieu afin de tendre un piège à l'ennemi. Muet sur cette étrange procédure, Ignace ne connaît pas davantage ce « droit » du diable sur nous qui en serait la raison d'être.

Aussi bien M. Turmel écrit-il par manière de précision : « On ne trouve chez lui que le germe de cette théorie (1). » Encore, pour être aperçu, ce « germe » demande-t-il une loupe fortement déformante ; car il n'apparaît nulle part, si l'on prend le texte tel qu'il est et sans le transposer sur le plan d'une théologie postérieure. Du fait que plus tard ce thème a pu suggérer d'autres associations, il faut une singulière hantise, qui n'a rien de commun avec la méthode historique, pour en infliger à l'évêque d'Antioche le bénéfice rétroactif.

II

Cette interprétation fantaisiste non moins que tendancieuse une fois écartée, comment comprendre la pensée de saint Ignace ?

Au point de vue littéraire, deux mots sont fort obscurs : c'est le qualificatif de μυστήρια κραυγῆς, qui termine cet abrégé de catéchèse christologique. On a essayé de traduire : « mystères qui font crier », par allusion au « cri de surprise ou de colère qui a accueilli et accueille encore les mystères de la Rédemption (2) ». D'autres ont proposé : « mystères retentissants », sans doute parce qu'ils proclament à haute voix la gloire du Rédempteur (3). Avec plus de raison, semble-t-il, Funk entend ces mots de la prédication apostolique : Ignace, comme il ressort du contexte, voudrait souligner par ces termes elliptiques le contraste entre le silence profond (ἡσυχία Θεοῦ) dans lequel ces mystères s'accomplirent et l'éclat dont les environne aujourd'hui la foi de l'Église hautement et universellement proclamée. C'est l'interprétation que nous avons cru devoir adopter plus haut.

(1) Turmel, *op. cit.*, p. 50, note 4.

(2) E. Bruston, *Ignace d'Antioche*, Montauban, 1897, p. 259.

(3) E. Neubert, *Marie dans l'Église anténicéenne*, Paris, 1908, p. 12. Cf. M. Rackl, *Die Christologie des hl Ignatius von Antiochien*, Fribourg-en-Brisgau, 1914, p. 139.

On s'est demandé aussi quels sont exactement ces μυστήρια κραυγῆς. Ignace parle de la virginité de Marie, de son enfantement, puis de la mort du Seigneur (1). La première partie de la phrase ne serait-elle pas un hendiadys pour désigner la naissance virginale du Christ? Ainsi l'on comprendrait mieux pourquoi cet évènement a pu échapper au démon (2). Il n'y a pas de doute cependant que l'évêque d'Antioche entend énumérer τρία μυστήρια. En éclairant cette phrase par celle qui la précède, ces « trois mystères » sont évidemment la conception virginale de Marie, son enfantement et la mort du Sauveur (3). Le dernier constitue une catégorie bien à part ; les deux premiers, quoique unis par un lien plus étroit, peuvent néanmoins être distingués comme le commencement et la fin d'une même économie surnaturelle, dans laquelle sont simultanément compris le Christ et la Vierge sa mère (4).

Mais l'essentiel est de savoir comment saint Ignace a pu dire et penser que ces « trois mystères » furent cachés au démon. La question ne se poserait pas s'il fallait comprendre ce texte, avec Uhlhorn et quelques autres, d'après *Rom.*, XVI, 25 et *Eph.*, III, 9, du décret divin qui prépa-

(1) Pour ce qui regarde la mention expresse de ce troisième « mystère », qui est absent de quelques manuscrits, et l'authenticité du texte reçu, voir Lightfoot, *op. cit.*, p. 77-79. Cette démonstration est communément tenue pour décisive contre les scrupules de Cureton.

(2) M. Rackl, *op. cit.*, p. 355.

(3) Même en s'arrêtant à l'interprétation commune, la symétrie de ces deux phrases consécutives est indéniable. Elle deviendrait parfaite si le troisième verbe, ἐβαπτίσθη, au lieu de signifier à la lettre le baptême du Christ au Jourdain, que rien n'appelle ici, était pris comme une réminiscence de Luc, XII, 30, et donc une allusion au « baptême » sanglant du Calvaire. Conjecture qui n'a rien d'invraisembable, étant données les habitudes littéraires d'Ignace, et qui, par surcroît, aurait l'avantage de fournir un sens plausible à la proposition suivante, dont l'obscurité déroute les interprètes. « Il fut baptisé [d'un sanglant baptême], afin de purifier l'eau [baptismale] par sa passion. »

(4) Il est curieux de retrouver ces deux mêmes « mystères », mais cette fois bien distincts, avec le même sens et presque les mêmes termes, dans une des lettres apocryphes de saint Ignace. L'auteur interpelle ainsi le démon : Πολλὰ γάρ σε λανθάνει, ἡ παρθενία Μαρίας, ὁ παράδοξος τοκετός. *Philipp.*, 8, dans Cureton, *Corpus Ignatianum*, p. 151.

rait de toute éternité les conditions de notre salut, en attendant qu'elles fussent publiées au grand jour (1). Aussi bien ne s'expliquerait-on pas alors pourquoi l'évêque d'Antioche éprouve le besoin, parfaitement superflu, de déclarer que les secrets non encore révélés de la Providence restèrent spécialement inconnus au démon. En réalité, c'est la carrière historique du Sauveur qu'il a dans l'esprit (Ὁ Χριστὸς ἐκυοφορήθη ὑπὸ Μαρίας..., ἐγεννήθη καὶ ἐβαπτίσθη) et, s'il parle ensuite du silence divin, c'est pour souligner, non pas le moment où ils furent conçus, mais la manière dont ils furent réalisés (ἐν ἡσυχίᾳ Θεοῦ ἐπράχθη).

Une des caractéristiques de cette réalisation fut que le prince de ce monde ne s'en est pas douté. Ce qui ne veut pas nécessairement dire que le démon ait ignoré la matérialité des événements. Pour ce qui regarde la mort du Christ, on a beau jeu de rappeler que l'Évangile la présente comme directement tramée par les esprits mauvais et que saint Ignace lui-même assure que le Sauveur fut crucifié « à la face des [puissances] célestes, terrestres et souterraines » (*Trall.*, IX, 1). La conception miraculeuse de Marie et le caractère virginal de son enfantement sont d'une nature plus secrète ; mais encore, puisqu'il s'agit, en somme, de réalités matérielles, l'acuité d'un être angélique ne peut-elle atteindre jusque-là ? Il reste que le malin ait été détourné de porter son attention sur les indices révélateurs. Mais, qu'il s'agisse d'une ignorance relative aux choses elles-mêmes ou seulement à leur signification, dans l'ensemble la logique du texte oblige à chercher une notion assez générale pour convenir à des circonstances aussi disparates.

Force est donc de conclure que ce qui a échappé au démon, c'est, au total, moins l'existence que la portée de ces faits, moins la lettre que l'esprit de l'histoire providentielle du salut. Ainsi la position de Satan, pour saint Ignace, serait analogue à celle des infidèles dont il parle en tête du morceau, qui connaissent l'Évangile sans y croire ni en profiter (2).

Cette méconnaissance a d'ailleurs pu être, soit d'ordre

(1) Uhlhorn, dans *Zeitschrift für historische Theologie*, 1851, p. 48.
(2) Th. Zahn, *Ignatius von Antiochien*, Gotha, 1873, p. 485-486.

christologique, soit proprement sotériologique. Ou bien l'évêque d'Antioche veut dire que, sous cette humanité dont il constatait les humbles dehors en tout conformes à la condition commune, Satan n'a pas reconnu le Fils de Dieu, ou bien qu'il n'a pas vu qu'à cette économie était attachée la Rédemption de nos âmes. De toutes façons il reste vrai que le prince de ce monde (Jean, XIV, 30 ; XVI, 11), comme le monde lui-même (Jean, I, 10), n'a pas connu le Sauveur. Au demeurant, les deux conceptions sont assez connexes pour être présentes simultanément à son esprit, sauf que la première se vérifie mieux pour le mystère de la conception et de la naissance, tandis que la deuxième convient davantage au mystère de la mort.

Si le démon fut frappé de cet aveuglement, c'est, à n'en pas douter, par suite d'une disposition de Dieu. D'où l'on est conduit à chercher le pourquoi de cette οἰκονομία.

Ignace n'explique pas sa pensée sur ce point, ce qui impose une grande discrétion à ses commentateurs. On peut néanmoins tenir pour vraisemblable que son esprit, nourri des Écritures comme on l'était à cette époque, a trouvé dans certains textes le point de départ de ses réflexions (1). La Genèse avait annoncé au serpent tentateur la lutte mortelle qui devait un jour s'engager entre la descendance de la femme et la sienne propre (III, 15). En termes mystérieux, le voyant de l'Apocalypse aperçoit une femme sur le point d'enfanter et le dragon qui la guette pour dévorer son enfant (XII, 1-4) D'où l'évêque d'Antioche a pu penser que, pour préserver la personne du Sauveur, Dieu avait voulu cacher au démon, sinon la naissance de son fils, du moins les circonstances merveilleuses qui en eussent révélé le caractère surnaturel (2). Quant au drame du Calvaire, saint Paul avait déjà dit que « si les princes de ce siècle avaient connu les secrets de la divine sagesse, jamais ils n'auraient crucifié le Seigneur » (*I Cor.*, II, 8). Parole qui semble plutôt viser les

(1) Voir M. Rackl, *op. cit.* p. 355-356.

(2) D'autant qu'à la suite (*Eph.*, XIX, 3), il parle de cet avènement comme destiné à « rompre nos chaînes » et à « ruiner l'ancien empire ». Allusion évidente à la puissance de Satan, que venait supplanter le règne de Dieu inauguré par la naissance du Christ.

magistrats romains, mais qu'Ignace, comme tant d'autres après lui, a pu comprendre des puissances démoniaques désignées ailleurs sous le même nom.

En définitive, ce que l'évêque d'Antioche semble vouloir indiquer, c'est que Dieu, ayant déterminé que notre salut s'accomplirait par l'Incarnation et la mort de son Fils, a pris les moyens pour que cette œuvre ne fût point compromise. Voilà pourquoi il a fait en sorte qu'elle restât cachée à l'ennemi de tout bien, en s'accomplissant dans un profond silence au lieu de se produire avec une sorte de retentissement provocateur.

On remarquera d'ailleurs que saint Ignace se garde bien de dire, ou seulement d'insinuer, que cette sage οἰκονομία fût nécessaire: il se contente de constater avec admiration que, de fait, elle fut réalisée. C'est une première suggestion sur les convenances du plan divin, mais qui lui apparaissent en fonction de Satan. L'horizon théologique sur ce point devait plus tard s'élever et s'élargir; mais longtemps encore, à l'exemple et à la suite du vieil évêque d'Antioche, les esprits curieux de sonder les desseins de la Providence aimèrent faire entrer dans leurs méditations, d'une manière plus ou moins prépondérante, cette façon très spéciale de comprendre les voies de Dieu.

III

Il ne serait peut-être pas téméraire d'admettre une influence générale de saint Ignace sur la théologie de la Rédemption chez les écrivains du second siècle. Quand saint Justin montre dans le mystère de la croix un admirable prodige de puissance (1), quand saint Irénée y relève un acte éminent de justice (2), c'est au démon que l'un et l'autre pensaient. L'application est différente; mais le principe fondamental est le même, qui consiste à envisager l'économie rédemptrice par rapport à Satan. Et ce principe est celui

(1) Voir *Dialog.*, 30, 45 et *Apol.* II, 6. Dans *Apol.* I, 54 et 55, Justin enseigne que les démons se sont trompés sur la portée des oracles qui annonçaient la mort victorieuse du Messie.

(2) *Adv. haer.*, V, 1, 1.

qui s'affirmait dans l'épître aux Éphésiens. Si ce trait commun ne suffit pas à prouver une dépendance, il signifie à tout le moins une indéniable parenté et l'histoire doit retenir que de ce courant d'idées, si répandu dans la suite, qui, sous une forme ou sous une autre, met la considération du diable dans les fins providentielles de l'Incarnation, l'évêque d'Antioche est le premier représentant.

En outre, à partir du IIIe siècle, il eut le privilège de faire école de la manière la plus directe. Après Cureton, Funk a fait le relevé des auteurs qui ont reproduit, nommément ou par allusion, le texte qui nous occupe (1). Il n'est besoin que de se rapporter à ces références pour suivre les multiples échos de la pensée ignatienne dans la patristique des âges suivants. Cette vénérable autorité, par un phénomène assez curieux, n'intervient jamais que pour rendre compte du mariage de la Vierge avec saint Joseph. Presque aucune de ces citations ne relève et aucune, en tout cas, ne cherche à expliquer en quoi ou pourquoi la mort du Christ fut cachée à Satan. Des « trois mystères » signalés par l'évêque d'Antioche, ses lointains disciples n'ont retenu que les deux premiers. Il s'en faut d'ailleurs que ce soit toujours dans le même sens. Les nuances qui distinguent ces interprétations postérieures ne seront pas inutiles pour saisir exactement la signification de l'original.

Une première catégorie est celle des auteurs qui invoquent la parole de saint Ignace à titre seulement de témoignage historique. Ainsi Eusèbe, le seul qui rapporte *in extenso* le texte de l'épître aux Éphésiens. Il n'en exploite d'ailleurs que la première partie, et cela sans aucun rapport avec le démon. Pour lui, il s'agit seulement d'établir que certaines actions de notre Sauveur devaient être passées sous silence, comme par exemple sa vie avant l'âge de trente ans et une grande partie de sa prédication, mais surtout le prodige de sa naissance. La citation de saint Ignace vient à l'appui de cette thèse. Et l'auteur de développer ensuite abondamment les inconvénients d'ordre civil et moral qu'aurait entraînés

(1) Funk, *op. cit.*, p. 228. Dossier reproduit avec quelques légères additions dans Rackl, *op. cit.*, p. 356-360.

une divulgation inopportune de la maternité surnaturelle de Marie (1). On rencontre plus tard la même exégèse, et dans des termes trop semblables pour ne pas signifier un emprunt, chez saint André de Crète (2). Avec ces deux auteurs, nous sommes sur le terrain de l'histoire et non plus de la théologie ; leur autorité n'atteste pas autre chose qu'une survivance littéraire de l'évêque martyr.

D'autres accusent son influence doctrinale par une utilisation plus adéquate de la lettre aux Éphésiens. Origène le premier se pose la question de savoir pourquoi le Christ a voulu naître d'une vierge mariée. Pour y répondre, il cite la parole correspondante de saint Ignace, qu'il glose dans les termes suivants :

Elle fut cachée [cette virginité de Marie] grâce à Joseph, grâce au mariage, parce qu'elle passait pour avoir un mari. Si, en effet, elle n'avait pas eu d'époux et, comme on le croyait, de mari, elle n'aurait jamais pu se cacher au prince de ce monde. Car aussitôt le diable aurait fait tout bas cette réflexion : « Comment donc celle-ci est-elle enceinte, qui n'a pas couché avec un homme ? Cette conception doit être divine ; il doit y avoir là quelque chose de plus haut que la nature humaine. » Et le Sauveur, au contraire, avait décidé que le diable ignorerait son Incarnation (3).

Saint Jérôme s'est également préoccupé de la même question et, après quelques réponses qui rappellent le réalisme d'Eusèbe, il ajoute celle qu'Origène empruntait à l'évêque d'Antioche.

Martyr Ignatius etiam quartam addidit causam cur a desponsata conceptus sit. Ut partus, inquiens, eius *celaretur diabolo,* dum eum putat non de virgine sed de uxore generatum (4).

Comme on le voit, les deux grands exégètes développent la formule succincte de l'évêque d'Antioche ; mais c'est un développement *in eodem sensu et in eadem sententia*, qui

(1) Euseb., *Quaest. ad Steph.*, I, 1, 2. — *P. G.*, t. XXII ; col. 881.

(2) Andr. Cret., *In nativ B. Mariæ*, III. — *P. G.*, t XCVII ; col. 853.

(3) Orig., *In Luc.*, Hom. VI. — *P. G.*, t. XII ; col. 1814-1815.

(4) Hieron., *In Matth.*, I, 18. — *P. L.*, t. XXVI ; col. 24. Les éditeurs bénédictins estiment que la citation est puisée dans Origène plutôt que prise directement dans saint Ignace.

respecte la ligne de sa pensée, bien qu'il en précise les contours. Plus tard encore, dans la première moitié du VIe siècle, le moine Job se contente de reproduire sans commentaire le texte même d'Ignace (1) et l'on en trouve de semblables citations dans les extraits syriaques publiés par Cureton (2).

Notablement différente, et beaucoup moins exacte, est l'interprétation de ceux qui lisent dans l'épître aux Éphésiens un dessin intentionnel de tromper le démon. Cette transformation commence à apparaître dans une homélie anonyme du IVe siècle, mise à tort sous le nom de saint Basile.

... Autre raison apportée par un des anciens : c'est pour *cacher* au prince de ce monde la virginité de Marie que fut combiné le mariage avec Joseph. Le mariage de la Vierge devait *faire illusion* au mauvais, qui dès longtemps surveillait les vierges, depuis qu'il avait entendu le prophète dire : « Voici que la vierge concevra et enfantera un fils ». Il fut donc *trompé* par le mariage l'espion de la virginité. Car il savait que la ruine de son pouvoir devait arriver par l'apparition du Sauveur dans la chair (3).

A comparer ces expressions, on remarque que l'auteur juxtapose le texte authentique de saint Ignace et l'explication plus appuyée qu'il y ajoute de son crû. D'où un certain flottement de son exégèse, encore accentué par le caractère oratoire du morceau, de telle sorte que le plan du salut tantôt est seulement « caché » au démon, tantôt a pour but et pour effet de le « tromper ». Toute incertitude disparaît dans un commentaire des Évangiles attribué parfois à Théophile d'Antioche et qui est, en réalité, une œuvre latine du Ve siècle. Comme ses prédécesseurs, il donne diverses raisons pour expliquer le mariage de la Vierge. La quatrième est celle-ci :

.... Ut partus eius *falleret* diabolum, putantem Iesum de uxorata non de virgine natum (4).

(1) L'œuvre aujourd'hui perdue de cet auteur nous est connue par l'analyse qu'en donne Photius, *Biblioth.*, Cod. 222. — *P. G.*, t. CIII ; col. 785.

(2) Voir Cureton, *Corpus Ignatianum*, p. 211 et 258.

(3) Ps. Basil., *Hom. in Christi generationem*, 3. — *P. G.*, t. XXXI, col. 1464.

(4) Ps. Theoph., *Com. in Evang.*, I, dans Otto, *Corpus Apolog.*, Iéna, 1861, t. VIII, p. 280.

Notre anonyme suit ici de très près saint Jérôme ; mais là où celui-ci disait : « *Ut partus eius* CELARETUR DIABOLO », son imitateur écrit : « *ut* FALLERET DIABOLUM ». Dans ce changement significatif de langage on saisit sans doute l'influence de saint Ambroise, qui est le patron classique de cette théorie du démon trompé.

Non mediocris causa est ut virginitas Mariae FALLERET principem mundi, qui, cum desponsatam viro cerneret, partum non potuit habere suspectum. FALLENDI *autem principis mundi fuisse consilium* ipsius Domini verba declarant... *Fefellit* ergo pro nobis, *fefellit* ut vinceret (1).

Il est vrai que ni saint Ambroise ni le Pseudo-Théophile ne prononcent ici le nom de saint Ignace ; mais l'allure de leur développement ne permet guère de douter qu'ils soient l'un et l'autre sous l'influence de sa pensée. De même en est-il pour le fragment syriaque ainsi traduit par Cureton : « *There deceived the ruler of this world...* » (2). Quand l'évêque d'Antioche assure que la Providence voulut cacher au prince de ce monde le plan de notre salut, quelques auteurs, inspirés évidemment par un souci de plus grande précision, mais guidés à leur insu par une théologie passablement divergente, lui font dire qu'elle agit en vue de le tromper. C'est une aggravation que l'histoire doit constater, mais en ayant soin de la situer à sa véritable place dans le temps. Saint Ignace ne saurait en être rendu responsable, alors même qu'elle ait pu se greffer sur la lettre de ses paroles, du moment qu'elle est étrangère à son esprit.

Au demeurant, les échos de cette vieille théologie se répercutent encore jusqu'au Moyen-Age, et suivant des lignes sensiblement identiques à celles du passé. Sur l'autorité des « Pères », saint Bernard admet que la « prudence » divine s'est manifestée dans l'Incarnation en usant d'une sainte ruse pour tromper Satan et, dans ce fait, il admire un *ars pietatis* opposé à la perfidie de notre séducteur (3).

(1) AMBROS., *In Luc.*, II, 3. — *P. L.*, t. XV, col. 1553. Cf. *ibid.*, IV, 19 ; col. 1618.

(2) CURETON, *op. cit.*, p. 219 et 250.

(3) BERNARD., *In « Missus est »* hom. II, 12-13. — *P. L.*, t. CLXXXIII ; col. 66-67.

Plus rigoureux dans ses analyses, le Docteur angélique enseigne que, si Marie eut un époux, c'était, entre autres raisons, « *ad tutelam pueri nati ne diabolus contra eum vehementius nocumenta procuraret* ». A ce sujet il rencontre dans saint Jérôme l'opinion de saint Ignace et il s'applique à la justifier en distinguant, d'après les principes de saint Augustin, la puissance naturelle du démon de la licence que Dieu lui accorde à son gré.

.... Hoc modo potest dici quod virtute naturae suae diabolus cognoscere poterat Matrem Dei non fuisse corruptam, sed virginem ; prohibebatur tamen a Deo cognoscere modum partus divini.... In infantia, oportebat impediri malitiam diaboli, ne eum [Christum] acrius persequeretur (1).

N'est-il pas remarquable que cette distinction théologique, élaborée suivant le génie dialectique de l'école, se trouve apparaître, quand on se reporte au texte qui la provoque, non seulement compatible avec la pensée de l'évêque d'Antioche, mais capable d'en fournir la plus simple et la meilleure explication ? C'est, en tout cas, celle qui nous paraît s'imposer à qui s'interdit de rester en deçà des textes ou d'aller au-delà. Et si elle ne prétend pas exempter saint Ignace de tout archaïsme, elle suffit à l'exonérer des outrances dont si libéralement on a voulu parfois lui faire le douteux honneur.

Jean Rivière.

(1) *Sum. th.*, pars 3ª, qu. 29, art.

LA CRÈCHE DE NOEL AVANT SAINT FRANÇOIS D'ASSISE

Les auteurs qui ont disserté sur l'usage de construire une crèche dans les églises, au temps de Noël, ont tous insisté sur le récit de la Noël de Greccio, l'un des plus gracieux épisodes de la vie, si riche en traits admirables, de S. François d'Assise ; et ils ont eu raison, car ce récit est certainement d'une importance capitale pour l'histoire de la crèche. Mais l'usage en question a-t-il son origine dans la pittoresque cérémonie imaginée par le saint en l'année 1223 ? Beaucoup le croient. Pourtant il ne semble pas douteux que la coutume de représenter d'une manière concrète, pour l'édification des fidèles, le mystère de la naissance du Sauveur ait été en vigueur bien avant saint François. Pour le démontrer, on prendra également ici pour point de départ le célèbre épisode de Greccio dont le récit même, étudié attentivement, ouvre une perspective inattendue sur l'histoire antérieure de la crèche.

Thomas de Celano, qui écrivit la biographie de saint François connue sous le nom de *Vita prima* moins de quatre ans après la mort du saint et sept ans seulement après la célébration de la fête de Greccio, nous a laissé un récit vivant de cet événement (1).

François, voulant célébrer avec la plus grande solennité et d'une manière aussi fidèle que possible le grand mystère de Bethléem, fit préparer une crèche; il fit apporter du foin et demanda qu'on amenât un bœuf et un âne. Les frères sont convoqués, la foule accourt, dans la nuit, à travers la forêt, qui retentit de cris joyeux et brille de mille feux. Une messe solennelle est chantée. Saint François. comme diacre, chante l'évangile, puis il prêche au peuple sur la Nativité avec une infinie tendresse d'amour. Une vive émotion s'empare de lui. Un certain maître Jean, qui était présent, affirmait avoir vu un merveilleux enfant endormi dans la crèche, que le saint aurait embrassé dans son ravissement en répandant d'abondantes larmes de joie.

Un autre biographe, saint Bonaventure, a également raconté

(1) Thomas de Celano, *Vita prima*, x, 85 (Boll., *Act. SS.*, oct., ii, 706).

l'événement. Il ajoute un détail dont on ne paraît pas avoir remarqué l'importance. Avant de célébrer la Noël comme on vient de dire, saint François prit soin de demander au pape la permission d'organiser cette fête. Pour quelle raison se munit-il de cette autorisation ? Pour n'être pas taxé de légèreté : *Ne vero hoc levitati posset adscribi, a summo pontifice petita et obtenta licentia, fecit preparari praesepium* (1). L'hagiographe ne dit pas que ce fut la crainte de paraître innover qui dicta cette démarche. Saint François redoutait seulement d'être accusé par Rome de légèreté.

Il y a un texte qui explique la précaution prise par le saint, c'est une décrétale d'Innocent III de l'an 1207 portant interdiction des *ludi theatrales* que les prêtres, diacres et sous-diacres avaient déjà pris l'habitude de donner dans les églises pendant les jours qui suivaient la fête de la Nativité (2). C'était Noël, et François était diacre ; il craignait qu'en célébrant la fête de cette manière les gens de Rome ne s'imaginassent qu'il avait voulu ressusciter un de ces *ludi* interdits par Innocent III. C'est pourquoi il jugea prudent de demander l'autorisation du pape.

En vertu d'une très ancienne tradition, les clercs avaient coutume de marquer le temps de détente qui suivait l'Avent par des réjouissances et représentations variées, à l'origine greffées sur la liturgie, mais qui s'en étaient peu à peu écartées pour tomber dans le genre burlesque, souvent du plus mauvais goût (3).

La fête de l'âne était établie à Beauvais dès le début du XIIe siècle (4), à Sens avant l'année 1222 (5). La fête des fous, les réjouissances spéciales au 28 décembre (Saints Innocents) et à la Circoncision avaient dégénéré en extravagances si bouffonnes que les statuts de l'église de Nevers, rédigés en 1246, durent prononcer l'excommunication contre ceux qui prendraient part à ces *festa irrisoria* (6). La fête des fous avait déjà

(1) S. Bonaventure, *Vita S. Francisci*, x (*Ibid.*, 770).

(2) Potthast, *Regesta pontificum*, t. Ier, no 2967.

(3) Voir mon étude sur *La danse dans les églises* (*Revue d'histoire ecclésiastique*, t. XV, 1914, p. 19 s.).

(4) Moncelle, *Ane* (*fête de l'*) (*Dict. d'histoire et de géographie ecclésiastique* de Baudrillart, t. II, col. 1819).

(5) Moncelle, *Art. cité*, col. 1818.

(6) Mansi, *Concilia*, xxiii, 731.

été interdite à Paris, sous le pontificat d'Innocent III, par le concile de 1212 (1).

A côté de ces démonstrations complètement dépourvues de gravité ecclésiastique, longtemps admises sous le nom de « libertés de décembre », mais que Rome ne tolérait plus au temps de saint François, beaucoup d'églises donnaient des petits drames liturgiques d'un tout autre caractère. Ces dialogues en latin, chantés et mimés par les clercs, constituaient des sortes d'interpolations dans la liturgie du temps et restaient en contact si étroit avec elle qu'on les désignait eux-mêmes du nom d'*officia* (2).

L'office des bergers (*officium pastorum*) s'insérait dans la liturgie de Noël, l'office de l'étoile (*officium stellae*) dans celle de l'Épiphanie. L'*ordo Rachelis* trouvait place dans l'office des Saints Innocents. Or le décor principal, ou même unique, de ces petits drames d'église, c'était la crèche, qui en formait le point central, comme on peut s'en assurer en lisant les textes qui nous ont été conservés et les rubriques qui les accompagnent (3). Les plus anciens de ces drames liturgiques remontent au XIe siècle, soit environ deux cents ans avant la crèche de Greccio. Il vaut donc la peine de les étudier avec attention.

Le germe de toute cette littérature dramatique paraît se trouver dans le répons *Quem vidistis pastores?* du premier nocturne de l'office de la Nativité, lequel est un dialogue entre un groupe de survenants et le groupe des bergers (4). Un trope du XIe siècle, avec ses rubriques, dont nous allons donner la traduction, montre déjà le dialogue et les éléments scéniques un peu plus développés :

(1) MANSI, *Concilia*, XXII, 842.

(2) Sur le drame liturgique, voir la bonne étude de Mme CHASLES, publiée dans *La vie et les arts liturgiques*, en 1916 et 1917, et spécialement : Année 1916, p. 70. Dans son art. *The origins of the Christmas Crib*, le P. H. THURSTON a été le premier à montrer de quelle utilité est l'étude du drame liturgique pour l'histoire de la crèche (*Tablet*, 25 déc. 1920, p. 853-855).

(3) « L'*officium pastorum* pourrait être appelé une *visitatio praesepis* », dit E. K. CHAMBERS, *The Mediaeval Stage*, Oxford, 1903, t. II, p. 42. Cf. MARTIN BÖHME, *Das lateinische Weihnachtspiel*, Leipzig, 1917, p. 2.

(4) KARL YOUNG, *Officium pastorum. A study of the dramatic developements within the liturgy of Christmas* (*Transact. of the Wisconsin Academy of Sciences, Arts and Letters*, t. XVII, 1re part., 1912, p. 344). Le répons *Quem vidistis* se trouve dans le *Liber responsalis* du IXe siècle (MIGNE, P. L., LXXVIII, 734).

« A la Nativité du Seigneur, à la messe, que deux diacres revêtus de la dalmatique se tiennent derrière l'autel prêts à dire :

— Que cherchez-vous dans la crèche, bergers, dites-nous? Deux chantres dans le chœur répondent :

— Le Seigneur Christ Sauveur, un enfant enveloppé de langes, ainsi que les anges l'ont annoncé.

Alors les diacres :

— Le voici le petit enfant avec Marie, sa mère » (1).

Nous avons ici tous les éléments du drame : les personnages principaux, l'Enfant Jésus (*adest hic parvulus*), Marie, auprès de son fils, et, comme décor, la crèche, construite derrière l'autel, où ils se tiennent tous les deux (2).

L'*officium stellae* de Nevers et celui de Bilsen, tous les deux également du XIe siècle, laissent aussi supposer qu'une crèche s'élevait dans l'église (3). Dans l'office de Bilsen, ce sont les sages-femmes (*obstetrices*), personnages empruntés à l'évangile apocryphe du Pseudo-Matthieu — et qui sont figurées par deux clercs en dalmatiques (4) —, qui disent aux mages :

« — Voici l'enfant que vous cherchez ; hâtez-vous de l'adorer car il est la rédemption du monde.

A quoi les mages répondent :

(1) *Troparium novalicense :* Oxford, Bodl. Ms. Douce 222, éd. K. Young *op. cit.*, p. 306.

(2) « In Nativitate Domini ad missam sint parati diaconi... *retro altare...* ». Dans une rubrique d'un *Officium pastorum* de Rouen (Ms. du XVe siècle), on lit : « Presepe sit paratum *retro altare*, et Ymago sancte Marie sit in eo posita » (Ed. K. Young, *A contribution to the history of Liturgical Drama at Rouen*, dans *Modern Philology*, t. VI, 1908, p. 215).

(3) *Officium stellae* de Nevers, éd. Léopold Delisle, *Le mystère des rois Mages dans la cathédrale de Nevers*, dans la *Romania*, t. IV, 1875, p. 3, 5 ; éd. K. Young, *Offic. past.*, *loc. cit.*, p. 339. *Officium stellae* de Bilsen, éd. G. Cohen et K. Young, dans la *Romania*, t XLIV, 1915-17, p. 367, 370. L'*Ordo Rachelis* du XIe siècle (Cod. lat. 6264 de la Bibl. de Munich) suppose également l'existence d'une crèche : éd. Edelstand Du Méril, *Les origines latines du théâtre moderne*, Paris, 1897, p. 172. Voir en outre, p. 163, 176 et 204. Les *Ordines Rachelis* de Fleury (XIIe s.) et de Freising (XIIe s.) mentionnent le *praesepe*. Cf. K. Young, *Ordo Rachelis* (Univ. of Wisconsin studies in Language and Literature), Madison, 1919, p. 28, 42.

(4) Sur le rôle des sages-femmes dans les drames liturgiques du cycle de Noël, voir E. K. Chambers, *op. cit.*, t. II, p. 41-42 et G. Cohen, *Histoire de la mise en scène dans le théâtre religieux français du moyen-âge*, Paris, 1906 p. 41.

— Salut, prince des siècles ».

Ce dialogue n'a toute sa signification qu'à la condition de se produire devant une crèche, où repose l'Enfant Jésus, le prince des siècles. Les textes suivants vont d'ailleurs démontrer clairement l'existence de ce décor nécessaire.

Les rubriques de l'*Officium stellae* de Fleury-sur-Loire (XIIe-XIIIe s.) (1), de l'*Officium stellae* de Rouen (XIIe s.) (2), celles de l'*Officium pastorum* de Rouen (XIIe s.) (3) et du *Ludus de Nativitate* de Benedictbeuern (XIIIe siècle) (4) mentionnent expressément la crèche. Deux femmes — les *obstetrices* — en gardent l'entrée, dans le drame de Fleury, et elles montrent aux bergers l'Enfant Jésus avec sa mère. Les bergers disent : « Nous avons trouvé l'enfant enveloppé de langes et placé dans la crèche entre deux animaux ». L'âne et le bœuf, vivants ou représentés d'une manière quelconque, figuraient donc dans la crèche de Fleury.

Dans certaines églises, la crèche devait être assez grande pour abriter non pas seulement des statues ou autres images, mais des acteurs vivants. On lit, en effet, la rubrique suivante dans le *Ludus* de Benedictbeuern : « Ensuite que Marie, qui a déjà conçu de l'Esprit-Saint, se rende à son lit pour enfanter son fils, et que Joseph, d'une mise honnête et portant une barbe abondante, prenne place auprès d'elle (5) ».

A Rouen, les sages-femmes, en même temps qu'elles disaient aux bergers : — « Voyez l'enfant et sa mère », tiraient une courtine, qui, jusque-là, était restée tendue devant la crèche (6).

L'ordinaire d'Amiens de 1291 prescrivait de placer dans la crèche une image représentant l'Enfant Jésus, à la fin du premier nocturne de la fête de la Nativité, au moment même où se

(1) Ms. 178 de la Bibl. d'Orléans, éd. Du Méril, *op. cit.*, p. 163 s.

(2) Ms. H. 304 de la Bibl. de Montpellier, fol. 42, éd. K. Young, *A contribution*, p. 210.

(3) Ms. H. 304 de la Bibl. de Montpellier, éd. K. Young, *A contribution*, p. 207.

(4) *Carmina burana* : « Le ms. est de la fin du XIIIe s., mais le *Ludus* remonte certainement à une époque un peu antérieure ». (M. Wilmotte, *La naissance de l'élément comique dans le théâtre religieux*, dans *Congrès international d'histoire de Paris 1900*, Paris, 1901, 6e sect., p. 54). Ed. Du Méril, p. 197 s.

(5) Ed. Du Méril, p. 197.

(6) Ms. lat. 904 (XIIIe s.) de la Bibl. nat. de Paris, éd. K. Young, *Offic. pastorum*, p. 326.

chantaient les paroles : *Natum vidimus* du répons *Quem vidistis pastores?* que nous avons indiqué plus haut comme étant le germe de tous les développements dramatiques successifs du cycle de Noël (1) ».

En certains lieux, le drame liturgique fut interprété d'une manière réaliste qui suscita les récriminations des censeurs des mœurs ecclésiastiques. Gerhoh, prévôt des chanoines réguliers de Reichersberg, dans la Haute-Autriche, s'élève avec véhémence, dans son *De investigatione antichristi*, contre ce qu'il appelle les « faussetés » et les « insanités » dont certaines églises de son pays étaient le théâtre. Et quels sont les spectacles qu'il condamne? « On exhibe, dit-il, une représentation de la crèche de l'enfance du Sauveur (*exhibent praeterea imaginaliter et salvatoris infantiae cunabula)*; on reproduit les vagissements de l'Enfant. La Vierge-mère porte un habit de matrone. On simule l'étoile enflammée des Mages (2), le massacre des Innocents, les sanglots maternels de Rachel (3). »

De son côté, l'abbesse Herrade de Landsberg, l'auteur de l'*Hortus deliciarum*, proteste, vers 1170, contre les plaisanteries déplacées qui s'étaient introduites dans l'office des rois Mages (4).

Que certaines scènes aient été poussées au comique, au détriment de l'édification des fidèles, cela n'est pas surprenant (5). Mais ce qu'il importe de faire ressortir ici, à notre point de vue, c'est l'attestation par Gerhoh, qui mourut en 1169, de l'existence d'une crèche de Noël à Reichersberg en Autriche. Au reste, les spectacles qui se déroulaient autour de la crèche ne semblent pas avoir, en général, suscité la réprobation de l'autorité ecclésiastique. Au contraire, la Glose ordinaire, qui commente, vers le milieu du XIIIe siècle, la décrétale d'Innocent III sur les *ludi theatrales*, renouvelée par Grégoire IX, leur est entièrement favorable. Voici en quels termes elle en déclare la licéité : « Le texte n'interdit pas

(1) E. K. Chambers, *op. cit.*, t. II p. 43, n. 5.

(2) Sur le machinisme de l'étoile des Mages, voir E. K. Chambers, *op. cit.*, t. II, p. 46.

(3) Gerhoh, *Libri tres de investigatione Antichristi*, v, éd. Fr. Scheibelberger, Lincii, 1875, t. 1er, p. 27.

(4) Engelhard, *Herrad von Landsberg*, Stuttgart, 1818, p. 104. Cf. W. Creizenach, *Geschichte des neueren Dramas*, Halle, 1893, t. 1er, p. 64.

(5) Qu'on songe aux sages-femmes, aux animaux vivants employés en plusieurs endroits, etc.

de représenter la crèche du Seigneur, ni Hérode, ni les Mages, ni Rachel pleurant ses fils, ni tout ce qui a rapport aux fêtes y mentionnées, attendu que ces spectacles portent plus les hommes à la dévotion qu'à la dissipation et au jeu... (1) ». Il est probable que ce furent des scrupules analogues à ceux qui s'emparèrent de S. François en l'an 1223 qui appelèrent ce commentaire explicatif de la Glose.

De tout ce qui précède on doit conclure que la coutume de construire des crèches dans les églises, au temps de Noël, était déjà répandue en Occident deux siècles environ avant S. François d'Assise. Est-il possible d'établir son existence avant le XIe siècle?

Certains passages de sermons de la Nativité ont fait croire que l'orateur devait avoir devant lui une crèche, dans l'église où il prêchait. Dans une de ses prédications de Noël, Guerric, abbé d'Igny († v. 1155), prononce ces mots : « Mes frères, vous aussi vous trouverez aujourd'hui l'Enfant, enveloppé de langes, reposant dans la crèche de l'autel (2) ». Le prédicateur veut-il réellement dire que ses auditeurs devaient contempler l'Enfant Jésus dans une crèche élevée sur l'autel ou derrière l'autel, endroit qui, comme on l'a vu, lui était parfois réservé? Cela est possible; mais il se peut aussi que de telles paroles n'aient qu'une signification mystique, un sens figuré (3).

De même, on a voulu voir une allusion à une crèche matérielle dans une homélie en langue arménienne attribuée à S. Grégoire le Thaumaturge, qui vivait au IIIe siècle, et où se rencontrent ces paroles : « J'aperçois le charpentier et la crèche, l'Enfant et la Vierge-Mère... Je vois l'Enfant enveloppé de langes et placé dans la crèche et Marie à la fois Vierge et Mère et Joseph lui tenant compagnie (4) ». Ici encore il est fort possible que l'orateur ait voulu dire qu'il voyait ce spectacle avec les yeux de la foi ou de la dévotion; ou bien, peut-être, avait-il sous les yeux un *typikon* ou

(1) *Glossa ordinaria* à decr. de Grég. IX, (*Corpus juris canonici*, lib. III, tit. I, cap. 12). La glose ordinaire fut composée, croit-on, par Bernardo Bottone († 1263).

(2) *Sermo de Nativitate*, 4 (P. L., CLXXXV, A, 46).

(3) G. Hager, *Die Weihnachtkrippe. Ein Beitrag zur Volkskunde, etc.*, München, 1902, p. 9, n. 3; K. Young, *Officium pastorum*, p. 338.

(4) *Sermo in nativitatem Christi*, 21, 22. trad. lat. chez Pitra, *Analecta sacra*, t. IV, p. 394. Sur ce texte, voir O. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, Freiburg i. Br., 1914, t. II, p. 329.

tableau représentant la Nativité (1). Cependant H. Usener, qui d'ailleurs ne croit pas l'homélie en question antérieure aux IVe/Ve siècles, est disposé à prendre ce passage à la lettre. « On a ici, dit-il, autre chose qu'une figure de rhétorique. Ce sermon fut prêché devant une véritable crèche, munie de ses personnages (2) ».

A notre avis, trois choses durent amener les chrétiens à construire des crèches de Noël dans les églises, dès les premiers siècles du moyen-âge. Premièrement on sait que des crèches permanentes existaient à Rome dans deux basiliques : à Sainte-Marie-Majeure, où l'on conservait des débris de la crèche de Bethléem et qui, pour cette raison, reçut, au moins dès le pontificat de Théodore Ier (642-649), le nom de *Sancta Maria ad praesepe* (3), et à Sainte-Marie-du-Transtévère. D'après le *Liber pontificalis*, c'est le pape Grégoire IV (827 844) qui fit ériger la crèche du Transtévère « *ad similitudinem praesepii Sanctae Dei Genitricis, quae appellatur major, quod* [*praesepium*] *videlicet lamminis aureis et argenteis adornavit* (4) ». Ces lames d'or et d'argent dont la crèche fut ornée semblent bien indiquer une construction monumentale, et non point une peinture ou une mosaïque. Quant à l'oratoire de la basilique de S. Pierre du Vatican, au contraire, on ne peut affirmer qu'il contînt une véritable crèche. Il dut son nom de *Praesepe sancte Marie*, sous lequel il est mentionné dans une description de Rome du VIIIe siècle, à une mosaïque dont le pape Jean VII (705-707) en fit orner les murs (5).

N'est-il pas légitime de supposer que les pèlerins, qui avaient admiré ces crèches permanentes dans les grands sanctuaires de Rome, durent vraisemblablement chercher à en construire de semblables, à la saison de Noël, dans leurs églises, proches ou éloignées de la Ville éternelle ?

En second lieu, la scène de la nativité (avec l'Enfant Jésus, Marie, l'âne et le bœuf) fut reproduite par l'art de diverses manières, à partir du IVe siècle (sculptures de sarcophages ; pein-

(1) Sur l'usage de ces tableaux, qui étaient destinés à rappeler aux fidèles la solennité du jour, voir A. Baumstark, dans le supplément de la *Kölnische Volkszeitung* de Noël 1907.

(2) H. Usener, *Das Weihnachtsfest*. Bonn, 1911, p. 295.

(3) *Liber pontificalis*, éd. Duchesne, t. Ier, p. 331, 333, 418, t. II, p. 91.

(4) *Lib. pontif.*, t. II, p. 78.

(5) *Lib. pontif.*, t. I, p. 385, 386.

ture du cimetière de Saint-Sébastien; croix émaillée des papes Symmaque et Serge Ier; tissu du trésor du *Sancta sanctorum* au Latran, etc.) (1), ce qui devait suggérer également l'idée d'une représentation plus concrète encore du mystère de la Nativité.

Enfin, en vertu de la force d'expansion dramatique que renferme la liturgie, la crèche devait sortir des textes évangéliques adoptés par la liturgie de Noël, comme de l'office de la Résurrection sortirent le *sepulchrum Domini* et le drame de Pâques (*Officium sepulchri*) (2), comme de l'office du dimanche des Rameaux sortit la procession des rameaux, dans laquelle on vit parfois figurer un personnage monté sur une ânesse, image de Notre-Seigneur entrant triomphalement dans Jérusalem (3), comme des simples mots : *Lumen ad revelationem gentium*, prononcés par le vieillard Siméon, serait sortie la procession aux lumières de la Chandeleur (4).

Telles sont les raisons qui, en l'absence de textes explicites plus anciens que le XIe siècle, autorisent à croire que la crèche de Noël n'était pas demeurée inconnue aux siècles antérieurs.

L. Gougaud.

(1) Voir D. H. Leclercq, art. *Ane*, *Bœuf*, *Crèche* et *Croix et Crucifix* (pl. 4 texte en face de col. 3116) dans le *Dictionnaire d'Archéol. chrét. et de liturgie*, et aussi les nombreuses représentations médiévales de l'adoration des mages à la crèche, dans le t. II de Hugo Kehrer, *Die heil. drei Könige in Literatur und Kunst*, Leipzig, 1909.

(2) Le drame pascal était connu en Angleterre dès le Xe siècle (*Concordia regularis*, P. L., CXXXVII, 495 s.) et, peut-être, dès le IXe, sur le Continent (Amalaire, *De eccles. offic.*, I, 31, P. L., CV, 1058). Cf. M. Chasles, *art. cité*, p. 69.

(3) Cf. G. Hager, *op. cit.*, p. 9; Ed. Wiepen, *Palmsontagsprozession und Palmesel*, Bonn, 1903.

(4) Cf. l'étude de Mgr Batiffol sur la Chandeleur, dans ses *Etudes de liturgie et d'archéologie chrétienne*, Paris, 1919, p. 193-215.

NOTES ET COMMUNICATIONS

Sur Paulin de Tyr.

La notice la plus complète que nous ayons sur Paulin de Tyr est sans doute celle que nous lisons dans le *Contra Marcellum*, un des derniers ouvrages d'Eusèbe de Césarée, qui doit l'avoir écrit vers 337-338. L'écrivain reproche à Marcel d'Ancyre ses attaques contre Paulin, ἄνδρα τιμηθέντα μὲν τῆς Ἀντιοχέων ἐκκλησίας πρεσβείῳ, διαπρεπῶς δ'ἐπισκοπεύσαντα τῆς Τυρίων, οὕτω τε ἐν τῇ ἐπισκοπῇ διαλάμψαντα ὡς τὴν Ἀντιοχέων ἐκκλησίαν ὡς οἰκείου ἀγαθοῦ μεταποιηθῆναι αὐτοῦ. Ἀλλὰ καὶ τοῦτον μακαρίως μὲν βεβιωκότα, μακαρίως δὲ ἀναπεπαυμένον, παλαί τε κεκοιμημένον καὶ μηδὲν οὕτω διενοχλοῦντα ὁ θαυμαστὸς οὗτος συγγραφεὺς σκώπτει... (1) On trouve indiquées ici les principales étapes de la vie de Paulin : d'abord prêtre à Antioche, il était devenu évêque de Tyr ; puis il avait été transféré au siège d'Antioche ; enfin il était mort depuis un certain temps au moment de la composition du *Contra Marcellum*. Eusèbe d'ailleurs devait être bien renseigné sur ce personnage qu'il connaissait personnellement et tenait en particulière estime : on sait que c'est à lui qu'est dédié le Xe livre de l'Histoire Ecclésiastique (2), et que c'est à sa demande que, quelques années plus tard, fut encore composé l'*Onomasticon* (3).

Nous ne connaissons rien de la première partie de la vie de Paulin. Bien qu'il ne figure pas sur la liste des disciples de

(1) Eusèbe, *Cont. Marcel.* I 4, 19 ; éd. Klostermann (Eusebius' Werke IV), p. 18, 2 ss.

(2) Selon E. Schwartz, ce dixième livre de l'*H. E.* a été ajouté après 316, année qui serait probablement celle de la dédicace de l'Église de Tyr. A. Harnack plaçait déjà en 314, au plus tard en 315, cette cérémonie (*Die Chronologie*, II, p. 108). Peut-être faut-il descendre jusqu'en 317 ou 318.

(3) Nous n'avons aucun renseignement sur la date de l'*Onomasticon*. Tout ce que l'on peut dire c'est qu'il est antérieur à la mort de Paulin. Les diverses dates indiquées par les historiens sont en fonction de l'année qu'ils fixent comme celle de la mort de Paulin. E. Klostermann, *Eusebius, Werke*, III, p. xi, se contente de dire qu'Eusèbe a écrit cet ouvrage avant 336.

Lucien, telle que l'a conservée Philostorge (1), on peut croire cependant que sa formation antiochienne explique ses relations avec les principaux chefs du parti arien, et la place qu'il occupera dans la controverse aussitôt après les premiers éclats d'Arius. La date de son élévation au siège épiscopal de Tyr ne nous est pas davantage connue. On admet généralement que le discours de la Dédicace de l'Église de Tyr, discours rapporté tout au long par Eusèbe, a été prononcé devant Paulin et que c'est de lui qu'il est dit : « L'orateur parle en présence d'un évêque tout à fait excellent. C'était grâce à son zèle que le temple de Tyr, le plus beau de tous ceux de la Phénicie, avait été activement bâti » (2). Du même évêque, son panégyriste nous apprend encore qu'il était jeune quoique honoré de la prudence des vieillards, et que sa vertu était alors dans sa fraîcheur et son éclat (3) : formules oratoires d'où l'on ne peut pas tirer grand chose et qui pourraient s'appliquer à n'importe qui. Elles s'entendent mieux pourtant de Paulin que de tout autre, puisque c'est à lui que vient d'être offert, en termes chaleureux, ce dixième livre de l'Histoire ecclésiastique, et que nul aussi bien que l'évêque de Tyr n'était qualifié pour recevoir l'hommage d'un livre qui rappelait précisément les fastueuses cérémonies célébrées dans son Église.

En tout cas, Paulin était évêque de Tyr lorsqu'éclata l'affaire d'Arius. Et tout de suite nous le voyons se ranger du côté des collucianistes et prendre parti pour l'hérétique. Il se peut que d'abord son adhésion n'ait pas été assez active, à en juger par une lettre que lui écrivit Eusèbe de Nicomédie. Cette lettre, conservée par Théodoret (4), doit remonter aux débuts de l'agitation arienne (5). A ce moment Paulin n'a pas encore fait de démarches. Son correspondant l'invite à intervenir sans tarder auprès d'Alexandre d'Alexandrie ; il lui indique les points à mettre en relief, les arguments à faire valoir ; il l'assure du poids

(1) Philostorge, *H. E.*, II, 14 ; éd. Bidez, p. 25, 10-18.

(2) Eusèbe, *H. E.*, X, 4, 1. E. Schwartz, *Zur Geschichte des Athanasius* VI, dans les *Nachrichten der Kgl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Philol. histor. Klasse*, 1905, p. 259, note 1, fait remarquer cependant que ces éloges pourraient tout aussi bien être adressés à Zénon de Tyr.

(3) Eusèbe, *H. E.* X, 4, 2 ; cf. *id.*, *ib.*, 23 s.

(4) Théodoret, *H. E.*, I, 6 ; éd. Parmentier, p. 27, 19-29, 20. Une partie de cette lettre existe en latin, ap. Marius Mercator, *Adv. Arium prolog.*

(5) Cf. E. Schwartz, *Zur Geschichte des Athanasius*, VI, *loc. cit.*, p. 261.

qu'aura son action en faveur d'Arius, comme si Paulin était alors un personnage d'une autorité considérable. Il est probable que c'est la même lettre dont s'occupait Asterius, et que rappelait Marcel d'Ancyre (1).

Il semble que Paulin ait écouté les avis d'Eusèbe et écrit la lettre qui lui était demandée; car Asterius, un autre lucianiste, citait précisément une lettre de Paulin, dont nous avons quelques lambeaux dans les fragments de Marcel d'Ancyre. On y voit Paulin enseigner que le Christ est une créature, un second Dieu, et appuyer son argumentation sur l'autorité d'Origène plutôt que sur les textes de l'Écriture Sainte, au grand scandale de Marcel qui lui reproche encore de dissimuler soigneusement les passages d'Origène où celui-ci établit l'éternité du Fils de Dieu et du Saint Esprit (2). Dans le *De synodis*, saint Athanase mentionne également, et peut-être à propos de cette lettre là, l'activité déployée par Paulin en faveur d'Arius dès avant le concile de Nicée (3).

Vers la même époque, Arius dans une lettre à Eusèbe de Nicomédie rappelle les noms de ceux qui ont embrassé sa cause et disent avec lui que Dieu préexiste, sans commencement, à son Fils : ce sont Eusèbe de Césarée, Théodote, Paulin, Athanase, Grégoire, Aetius, d'un mot tous ceux de l'Orient, à l'exception des seuls Philogone, Hellanicus et Macaire, hommes sans instruction et hérétiques (4). Après avoir cité cette lettre, Théodoret explique qui sont les personnages mentionnés par Arius : Eusèbe, dit-il, était évêque de Césarée. Théodote de Laodicée, Paulin de Tyr, Athanase d'Anazarbe, Grégoire de Béryte, Aetius de Lydda (5).

(1) Eusèbe, *Cont. Marcel.*, I, 4 ; cf. Marcel d'Ancyre, éd. Klostermann, fr. 34 ; p. 190, 15 ss.

(2) Cf. Eusèbe. *Cont. Marcel.* I, 4, 49 ; p. 28, 7 ss. (Marcel, fr. 40); *id.*, *ib.*, 18 : p. 21, 9 ss. (Marcel, fr. 37); *id.*, *ib.*, 49 ; p. 28 (Marcel, fr. 40), *id.*, *ib.*, 22 ; p. 22, 11 ss. (Marcel, fr. 39). Marcel (fr. 40) parle aussi d'un voyage de Paulin à Ancyre, et assure qu'il l'a entendu dire lui-même que le Christ était une créature.

Au témoignage de Marcel, Asterius avait une profonde vénération pour Paulin qu'il appelait son père et qu'il qualifiait de bienheureux.

(3) Athanase, *De synod.* 17 ; *P. G.* XXVI, 712.

(4) Théodoret, *H. E.* I, 5, 2; éd. Parmentier, p. 26, 11 ss.

(5) Théodoret, *H. E.* I, 5, 5 ; *id.*, p. 27, 8 ss.

Une autre preuve de l'activité de Paulin en faveur d'Arius, c'est une démarche faite par l'hérétique auprès de Paulin lui-même, d'Eusèbe de Césarée et de Patrophile de Scythopolis, pour leur demander de veiller à maintenir leurs peuples dans la saine doctrine. Le fait nous est rapporté par Sozomène, qui s'inspire ici comme en tant d'autres endroits des documents rapportés par le semi-arien Sabinos, et qui, d'après eux, qualifie expressément Paulin d'évêque de Tyr (1).

Au moment où Arius fait cette démarche auprès des trois évêques, il a sans doute été déjà excommunié par Alexandre d'Alexandrie. Alexandre lui-même écrit à ses collègues de l'épiscopat pour les mettre en garde contre la nouvelle doctrine et pour leur communiquer les sentences portées contre l'hérétique par le concile d'Égypte. Il mentionne dans la lettre à Alexandre de Byzance trois évêques de Syrie, ordonnés on ne sait comment, qui adhèrent aux dogmes d'Arius et dont il remet le jugement à ses correspondants (2). Les noms de ces trois évêques ne sont pas prononcés : suivant Tillemont, il s'agirait ici d'Eusèbe de Césarée, de Patrophile de Scythopolis et de Paulin de Tyr. Valois remplace le nom de Patrophile par celui de Théodote de Laodicée. Du moins est-il de la plus haute vraisemblance que Paulin figure parmi les évêques dénoncés par Alexandre (3).

Comme on le voit, tous nos renseignements concordent à faire de Paulin un évêque de Tyr au temps de la crise arienne, et à le ranger au nombre des partisans d'Arius. Les documents sont d'ailleurs d'origines très diverses, mais on ne saisit pas entre eux l'ombre d'une divergence sur ces deux points. Lorsque arrive le

(1) Sozomène, *H. E.*, I, 15 ; *P. G.*, LXVII, 908 C ; cf. P. Batiffol, *Sozomène et Sabinos*, dans la *Byzantinische Zeitschrift*, tome VII (1898), p. 265-284.

(2) Alexandre d'Alexandrie, *Ep. ad Alexandr. Byz.* 9 ; *P. G.*, XVIII, 561, A : καὶ οὐκ οἶδ' ὅπως ἐν Συρίᾳ χειροτονηθέντες ἐπίσκοποι τρεῖς διὰ τοῦ συναινεῖν αὐτοῖς ἐπὶ τὸ χεῖρον ὑπεκκαίουσι · περὶ ὧν ἡ κρίσις ὑπανακείσθω τῇ ὑμετέρᾳ δοκιμασίᾳ.

(3) Selon la lettre synodale d'Antioche, le concile réuni dans cette ville aurait excommunié Théodote de Laodicée, Narcisse de Néroniade et Eusèbe de Césarée de Palestine. L'omission du nom de Paulin semble d'abord assez étrange. Elle l'est moins s'il n'était pas présent au concile. On sait d'ailleurs que les problèmes soulevés par cette lettre synodale sont loin d'être résolus. Cf. E. Seeberg, *Die Synode von Antiochien i. J. 324-325* ; Berlin, 1913 ; et la recension de cet ouvrage par G. Krüger, *Theolog. Literaturzeitung*, 1914, p. 12-16.

concile de Nicée, Paulin reste fidèle à ses préférences : il figure en bon rang dans la liste des amis de l'hérétique, telle qu'elle est rapportée par Philostorge (1). Et si, comme beaucoup d'autres, il finit par souscrire au symbole défini par l'assemblée, il ne désarme pas. Sozomène nous rappelle en effet qu'après le concile Eustathe d'Antioche lutta contre lui avec une inlassable ardeur (2).

Cette ardeur d'Eustathe devait lui être funeste : un concile réuni à Antioche même en 331 déposa l'évêque, sous prétexte de mauvaises mœurs, mais en réalité selon Sozomène, à cause de son opposition à l'enseignement arianisant d'Eusèbe, de Patrophile et de Paulin (3). Ce fut précisément Paulin qui recueillit sa succession. Les règles posées à Nicée interdisaient bien les translations d'évêques; mais les Ariens n'étaient pas si regardants. Il est vrai que Philostorge est seul à nous apprendre que Paulin de Tyr succéda à Eustathe sur le siège d'Antioche (4). Socrate (5) et Sozomène (6) nomment Euphronios ; Théodoret (7) Eulalios, comme le remplaçant de l'évêque déposé. Mais « les affirmations de Philostorge méritent croyance, car elles tirent une valeur spéciale des recherches minutieuses faites par cet historien en vue d'établir dans le détail la biographie du fondateur de sa secte Aetios (8) ».

Paulin cependant ne profita pas longtemps de sa nouvelle dignité, car il mourut au bout de six mois d'épiscopat, et ce fut Eulalios qui reçut sa place (9). On conçoit sans peine que six ou sept ans après sa mort, Eusèbe de Césarée, dans le *Contra*

(1) Philostorge, *H. E.* I, 8 a ; éd. Bidez, p. 9, 10 ss.

(2) Sozomène, *H. E.*, II, 19 ; *P. G.*, LXVII, 981, AB.

(3) Sozomène, *H. E.*, II, 19 ; *P. G.*, LXVII, 981, A B.

(4) Philostorge, *H. E.*, II, 7 b ; éd. Bidez, p. 19, 23 ss., *id.*, III, 15 ; p. 45, 2 ss.

(5) Socrate, *H. E.*, I, 24 ; *P. G.*, LXVII, 145, raconte qu'après la déposition d'Eustathe le siège d'Antioche serait resté vacant pendant huit ans ; au bout de ce temps, les Eusébiens y auraient fait nommer Euphronios.

(6) Sozomène, *H. E.*, II, 19 ; *P. G.*, LXVII, 984, rapporte qu'Euphronios succéda directement à Eustathe, sur le refus d'Eusèbe de Césarée d'occuper le siège d'Antioche.

(7) Théodoret, *H. E.*, I, 22. 1 ; éd. Parmentier, p. 72, 5.

(8) F. Cavallera, *Le schisme d'Antioche*, Paris, 1904, p. 67.

(9) Philostorge, *H. E.*, III, 15 ; éd. Bidez, p. 45, 2 ss. La brièveté de l'épiscopat de Paulin à Antioche suffit à expliquer que Théodoret n'en fasse pas mention, et passe directement d'Eustathe à Eulalios.

Marcellum, ait pu dire de lui παλαὶ κεκοιμημένον. Ce sont de longues années déjà pour un souvenir humain, et l'on ne voit pas pourquoi cette expression obligerait à reculer davantage la date de la mort de Paulin.

Le résumé que nous venons de donner de l'activité de Paulin de Tyr est celui d'une carrière très une, et tout à fait cohérente. Pourtant cette présentation des faits se heurte à quelques difficultés qu'il faut maintenant essayer d'éclaircir.

La première de ces difficultés provient de la présence du nom de Zénon comme évêque de Tyr au temps de la controverse arienne. Selon S. Épiphane, Alexandre d'Alexandrie aurait écrit au sujet d'Arius de très nombreuses lettres, dont les principaux destinataires sont cités : à Eusèbe de Césarée, à Macaire de Jérusalem, à Asclepios de Gaza, à Longin d'Ascalon, à Macrin de Iamnia et à d'autres, en Phénicie à un ancien Zénon à Tyr, et à d'autres et même en Coelesyrie (καὶ ἄλλοις, ἔν τε τῇ Φοινικῇ Ζήνωνί τινι ἀρχαίῳ ἐν Τύρῳ καὶ ἄλλοις ἅμα καὶ ἐν τῇ κοίλῃ Συρίᾳ (1). D'autre part le nom de Zénon de Tyr figure en effet parmi les souscriptions du concile de Nicée. Si Zénon était évêque de Tyr entre 323 et 325, que pouvait bien faire Paulin ? Plusieurs explications ont été proposées. Mgr Duchesne écrit par exemple qu'après la déposition d'Eustathe d'Antioche « Paulin, évêque de Tyr en disponibilité, antiochénien d'origine, fut quelque temps à la tête de l'Église, peut-être comme administrateur provisoire (2) » ; et il ajoute en note : « Paulin avait été, on ne sait pourquoi, remplacé comme évêque de Tyr : c'est Zénon qui signa en cette qualité au concile de Nicée (3) ». Mais cela est de la fantaisie, car on ne voit nulle part que Paulin ait jamais quitté le siège de Tyr. Plus satisfaisante est l'hypothèse rappelée par E. Schwartz : on peut admettre, dit-il, que Paulin, qui était prêtre à Antioche, fut donné comme coadjuteur au vieux Zénon, qu'il dirigea en fait la communauté de Tyr et représenta Zénon au concile palestinien des Ariens. Il est possible qu'il ait reçu le titre d'évêque du vivant même de Zénon, car de tels cas se présentent, pour ne pas parler de saint Augustin, dans la liste des évêques égyptiens qu'Athanase communique dans la 19e lettre festale. En tout cas,

(1) Epiphane, *Haeres.*, LXIX, 4 ; *P. G*, XLII, 209 A.

(2) L. Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église*, t. II, p. 164.

(3) L. Duchesne, *op. cit.*, p. 164, note 2.

après le concile de Nicée, quand Zénon fut mort, Paulin fut le seul évêque de Tyr (1). Cependant ici encore on se trouve en face de formidables difficultés : si la présence de Zénon à Nicée est attestée par les signatures, celle de Paulin est affirmée par Philostorge : que faisaient ils là l'un et l'autre? Conçoit-on d'ailleurs cette union d'un évêque orthodoxe et d'un coadjuteur arien ? Tout cela pour ne rien dire de la vieillesse de Zénon, dont on se demanderait volontiers comment il a supporté le voyage de Nicée. On aura remarqué d'ailleurs l'allure embarrassée de la phrase d'Épiphane, dans laquelle figure le nom de Zénon. On pourrait tout aussi bien traduire, comme le fait voir Tillemont, qu'Alexandre écrivit à Zénon qui était un ancien évêque de la Phénicie, à l'évêque de Tyr, etc... en mettant une virgule avant ἐν Τύρῳ (2). Et puis, le plus simple n'est-il pas de supprimer le nom de Zénon de la liste des évêques de Tyr? Ici encore, c'est Tillemont qui explique tranquillement : « Assurément le moyen le plus court pour se tirer de cet embarras, et peut-être le plus véritable, est de dire que les souscriptions du concile de Nicée ne sont pas d'une grande autorité dans l'histoire. Saint Épiphane même y en a assez peu, surtout en ce qui regarde l'histoire de l'arianisme (3) ».

Une seconde difficulté est causée par la liste de succession des évêques d'Antioche telle que la rapporte S. Jérôme dans la Chronique : « Post quem (Vitalium) vigesimus primus Philogo-

(1) E. Schwartz, *Zur Geschichte des Athanasius*, VI ; *Nachrichten*... 1905, p. 259, note 1.

(2) Tillemont, *Mémoires*..., t. VII, p. 648 s.

(3) Tillemont, *Mémoires*..., t. VII, p. 649.

On sait qu'en 367, un Zénon de Tyr assista au concile de Tyanes (Sozomène, *H. E.*, VI, 12; *P. G.*, LXVII, 1321 *C*). En 372, le même personnage souscrivit la lettre synodale envoyée aux Occidentaux (Basile, Ép. 92). Il n'est pas absolument impossible qu'il y ait eu une confusion de noms.

La liste épiscopale de Tyr au IVe siècle a d'ailleurs été brouillée par de curieuses légendes, dont la plus notable est celle de ce Dorothée, qui, confesseur sous Dioclétien, aurait été martyrisé sous Julien, âgé de plus de cent ans, après avoir gouverné pendant soixante ans l'église de Tyr. C'est Théophane, *Chron. ad ann. 362*, qui, jusqu'à nouvel ordre, demeure responsable de cette histoire. Il a bien existé un Dorothée de Tyr au Ve siècle ; mais celui du IVe siècle est une pure chimère. Cf. J. Zeiller, *Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes de l'empire romain*, Paris, 1918, p. 128, note 2.

nius, cui successit vigesimus secundus Paulinus, post quem vigesimus tertius Eustathius (1) ». A première vue, cette liste paraît très satisfaisante : ne pensera-t-on pas que Paulin de Tyr a succédé à Philogone sur le siège d'Antioche, et fut lui-même remplacé à Tyr par Zénon? Il serait mort après un très court épiscopat à Antioche, de sorte qu'au moment du concile de Nicée, Eustathe occupait déjà ce poste d'honneur. Telle est l'opinion de Lightfoot (2), et son autorité a entraîné un certain nombre d'historiens (3). Tillemont pourtant avait déjà très bien fait voir les impossibilités de cette solution : « Il est difficile, écrivait-il, de mettre la mort de saint Philogone avant le 23 de décembre 323 (4). Ainsi, quand Paulin lui aurait succédé, il sera toujours demeuré évêque de Tyr jusqu'à la fin de l'an 323, c'est-à-dire après le temps auquel S. Alexandre écrivait à Zénon de Tyr selon S. Épiphane. Il est difficile aussi de mettre cette lettre ni beaucoup avant, ni beaucoup après celle d'Arius à Eusèbe de Nicomédie, où il est parlé de S. Philogone encore vivant et de Paulin, alors évêque de Tyr, dit Théodoret (5) ». Il y a encore d'autres arguments à faire valoir contre la chronologie de saint Jérôme : l'autorité de Philostorge qui est considérable; puis l'invraisemblance qu'il y a à penser que le siège d'Antioche ait pu être occupé par un arien, du moins par un arianisant, après un orthodoxe comme Philogone et avant un orthodoxe comme Eustathe. Sans doute, en 331, les Eusébiens parviendront à déposer Eustathe et à le remplacer par un des leurs ; mais la ville en sera profondément troublée, malgré l'influence prise à ce moment par les hérétiques. En 323 ou 324, une telle démarche n'aurait pu

(1) Jérome, *Chronic. ad ann.* 22. *Constant.* ; éd. Helm, p. 232, 9.

(2) J. B. Lightfoot, art. *Eusebius*, dans le *Dictionary of Christian Biography*, t. II (1880), p. 322.

(3) Cf. p. ex. la note sur Eusèbe, *H. E.*, XI, 2, trad. E. Grapin, tome III (Paris, 1913), p. 316 : « Paulin, alors archevêque de Tyr, succéda dans la suite à Philogonius sur le siège d'Antioche et mourut six mois plus tard. Il fut remplacé par Eustathe... Il mourut avant le concile de Nicée, où figurèrent Eustathe d'Antioche et Zénon de Tyr. »

(4) D'après E. Schwartz, *Zur Geschichte des Athanasius*, VI ; *Nachrichten*... 1905, p. 268, la date de la mort de Philogone ne pourrait être que le 20 décembre 324, car c'est encore lui qui souscrivit au tome d'Alexandre. On sait que cet auteur fait commencer la controverse arienne en 323.

(5) Tillemont, *Mémoires*..., t. VII, p. 648.

réussir (1). Notons d'ailleurs que Jérôme ne dit pas que le successeur de Philogone ait été Paulin de Tyr. Il parle d'un Paulin, voilà tout ; et c'est par une extension arbitraire qu'on a conclu à l'identité de ce Paulin avec notre évêque de Tyr (2).

Si l'on tenait à toutes forces à sauvegarder les données chronologiques de Jérôme, on s'efforcerait de loger le très court épiscopat de Paulin, d'un Paulin orthodoxe, entre ceux de Philogone et d'Eustathe ; et l'on maintiendrait pour Paulin de Tyr le *curriculum* que nous lui avons attribué. On serait tenté d'appuyer cette hypothèse par un récit de Sozomène qui attribue la déposition d'Ossius par les Orientaux de Sardique à son amitié pour Paulin et Eustathe, qui avaient présidé à l'Église d'Antioche (3). Ce que dit Sozomène repose sur la lettre des Orientaux de Sardique, qui nous est conservée par saint Hilaire (4). Cette lettre, en effet, raconte qu'Ossius « turpiter... Paulino quondam episcopo Daciae individuus amicus fuit, qui fuerit primo maleficus accusatus et de ecclesia pulsus ». On aura remarqué qu'il est ici question d'un évêque de Dacie. Or Valois, citant ce passage, dans une note à Sozomène III, 11, remplace Daciae par Antiochiae. La correction de Valois, sans s'introduire dans le texte, a pénétré dans la plupart des commentaires et a, pour une large part, contribué à l'addition aux listes épiscopales d'Antioche d'un étranger qui n'a pas droit à y figurer. Déjà Tillemont faisait à ce sujet de

(1) Nicetas, *Thesaurus orthodoxae fidei*, V, 5, donne la liste suivante des évêques d'Antioche : « Après Domnus, qui avait succédé à Paul de Samosate, Timée avait été à la tête de l'église d'Antioche, puis Cyrille, puis Vital, à qui succéda Philogone, que suivit Paulin, et Romain suivit Paulin ; ce Romain fut emprisonné et termina sa vie par le martyre pour la religion du Christ. Antioche fut alors laissée sans évêque. » La mention de Romain est empruntée à Sozomène, *H. E.*, I, 2 ; *P. G.*, LXVII, 864 AB, dont le récit fourmille ici d'invraisemblances.

(2) Cf. F. Cavallera, *Le schisme d'Antioche*, p. 68 s.

(3) Sozomène, *H. E.*, III, 11 ; *P. G.*, LXVII, 1061 P

(4) Hilaire, *Fragm. hist.*, III ; *P. L.*, X, 674 ; éd. Feder, *C. S. E. L.*, LXV, p. 66, 20.

Cf. L. Feder, *Studien zu Hilarius von Poitiers : II Bischofsnamen und Bischofssitze bei Hilarius ; Kritische Untersuchungen zur kirchlichen Prosopographie und Topographie des 4. Jahrhunderts*, dans les *Sitzungsberichte der K. Akad. der Wissensch. in Wien. Phil. hist. Klas., Bd.* 166, *Abhdl.* 5, 1911, p. 119.

sages remarques : « Je voudrais, dit-il, que M. Valois nous eût marqué si c'est sur l'autorité de quelque manuscrit ou sur quelque édition qu'il a fait cette correction importante, qui sans cela est hardie, puisqu'on ne doit pas changer des textes par conjecture sans en avertir et en dire la raison... Et cette réserve est encore plus nécessaire quand on fonde tout son raisonnement sur cette correction. Quand même on corrige des imprimés par des manuscrits, il est toujours bon de le dire » (1) Après quoi, Tillemont peut bien ajouter que l'autorité de Sozomène suffit à légitimer la correction de Valois. Il a tort en cela puisque c'est déjà Sozomène qui a mal interprété la lettre des Orientaux. En réalité, le personnage dont il est question dans cette pièce est un évêque de Dacie, et vraisemblablement le titulaire du siège de Ratiara qui était la métropole de la Dacie Ripuaire (2). Il n'a donc rien à voir avec Antioche, ni avec les données de la chronique de Jérôme. Abandonnée à elle-même cette chronique est insuffisante pour nous permettre d'introduire sur les listes d'Antioche un Paulin entre Philogone et Eustathe A plus forte raison n'avons-nous aucun droit de penser que Paulin de Tyr a pu tenir cette place. Peut-être Jérôme lui-même l'a-t-il cru : en quoi il s'est trompé, ce qui arrive encore à d'autres qu'à lui.

Il pouvait être intéressant de marquer, comme on vient de le faire, les difficultés accumulées par certains historiens autour du personnage de Paulin de Tyr, et de montrer combien facilement ces obstacles pouvaient être levés, pour peu que l'on s'attachât d'abord aux données certaines du problème. C'est Eusèbe qui a été ici notre meilleur guide ; n'est-il pas le contemporain, l'ami, le compagnon intellectuel de Paulin ? Et lorsque dans le *Contra Marcellum*, il donne un tableau d'ensemble de la vie de Paulin, on peut se fier à ses dires. Avec Eusèbe, nous avons eu à notre disposition d'autres amis de Paulin : Eusèbe de Nicomédie, Asterius, Arius lui-même, tous des collucianistes,

(1) Tillemont, *Mémoires...*, t. VII, p. 650.

(2) Cf. J. Zeiller, *Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes de l'empire romain*, p. 152 s. La confusion de Sozomène au sujet de Paulin doit s'expliquer par une autre. La lettre des dissidents de Sardique cite aussi parmi les amis compromettants d'Ossius un certain Eustase Sozomène l'a identifié à tort avec Eustathe d'Antioche ; et cette première confusion l'a conduit à faire aussi de Paulin un évêque d'Antioche.

tous des membres de la même famille spirituelle. Les historiens ou les chroniqueurs postérieurs, saint Épiphane, saint Jérôme, Sozomène, ne sauraient prévaloir contre ces témoins. L'autorité de Sozomène n'a été retenue que lorsqu'elle était fondée sur Sabinos ; Philostorge nous a paru mériter créance lorsqu'il affirme la présence de Paulin à Nicée et sa translation de Tyr à Antioche : on peut, semble-t-il, faire crédit aux sources ariennes quand elles racontent l'histoire des ariens.

On tiendra donc pour établi que le Paulin de Dacie dont parle l'épitre des Orientaux n'a rien de commun avec Paulin de Tyr, ni avec un évêque d'Antioche ; que Zénon n'a pas occupé le siège de Tyr entre 315 et 330 ; que notre Paulin enfin, évêque de Tyr dès le temps de la construction de l'Église neuve (vers 315), eusébien de la première heure et partisan déclaré d'Arius, n'a quitté Tyr que vers 331 pour aller occuper le siège d'Antioche, où il mourut après un court épiscopat de six mois.

Gustave Bardy.

Lille.

Nature et Grâce
Sur une citation de Tertullien dans saint Augustin.

Au ve siècle, le paganisme officiellement vaincu n'avait pas encore entièrement désarmé dans certains milieux. Pour les lettrés surtout, la profession du christianisme demeurait une sorte de tare qu'ils avaient peine à comprendre chez un « honnête homme » et saint Augustin rapporte qu'il n'était pas rare de recueillir sur leurs lèvres des quolibets tels que ceux-ci :

> Magnus vir, bonus vir, litteratus, doctus, sed quare christianus (1)?

Ou encore :

> Magnus vir ille, verbi gratia Gaius Seius, magnus, doctus, sapiens, sed quare christianus? Nam magna doctrina (et magnae litterae), et magna sapientia (2).

(1) *Enarr. in Ps.* XXXIX, 26. — *P. L.*, t. XXXVI ; col. 450.

(2) *Enarr. in Ps.* CXL, 17. — *P. L.*, t. XXXVII ; col. 1826. Les mots entre parenthèses manquent dans les manuscrits.

En relevant ces deux textes (1), Mgr Batiffol ajoute cette suggestion : « Seraient-ce des propos tenus sur Augustin lui-même ? » L'hypothèse n'a rien d'impossible en soi : Augustin a bien pu entendre murmurer sur son compte ces paroles désobligeantes et surprises, tout comme il nous arrive encore aujourd'hui d'en entendre de semblables à l'occasion. Mais en tout cas ce témoignage personnel, si d'aventure c'en est un, s'enveloppe d'une incontestable réminiscence littéraire. Car, deux siècles avant l'évêque d'Hippone, Tertullien surprenait des réflexions identiques chez les païens de son temps.

> Quid? quod ita plerique clausis oculis in odium eius [christiani nominis] impingunt ut bonum alicui testimonium ferentes admisceant nominis exprobrationem : *Bonus vir Gaius Seius, tantum quod christianus*. Item alius : *Ego miror Lucium, sapientem virum, repente factum christianum*. Nemo retractat : Nonne ideo bonus Gaius et prudens Lucius quia christianus ? Aut ideo christianus quia prudens et bonus (2) ? »

Il n'y a pas d'illusion possible sur la parenté des deux textes. Elle n'est pas seulement révélée par la présence du même nom propre, Gaïus Seius : il semble que ce fût, chez les Latins, un personnage de convention pour désigner n'importe qui, un peu comme le Titius de nos casuistes (3). Mais, dans les deux cas, c'est, avec la même idée, le même mouvement, on pourrait presque dire : le même rythme logique, d'où suivent d'évidentes concordances dans l expression Ce double passage des *Enarrationes* entre, à n'en pas douter, dans la série déjà longue des emprunts faits par l'évêque d'Hippone à ses prédécesseurs africains.

(1) Mgr Batiffol, *Le catholicisme de saint Augustin*, Paris, 1920, t. I, p. 221, note 2.

(2) Tertullien, *Apologet.*, 3. — *P. L.*, t. I; col. 328-329. Déroutés par la tournure elliptique de ce texte, les anciens éditeurs avaient cru devoir suppléer : « tantum *malus* quod christianus ». Les Bénédictins ont rétabli l'original dans toute sa vigueur. Voir un texte tout semblable dans *Ad nat.*, I, 4 ; *ibid.*, col. 564.

(3) Les éditeurs bénédictins signalent encore deux fois ce Gaïus Seius dans les œuvres de saint Augustin. *Enarr. in Ps.* LXX, I, 14. — *P. L.*, t. XXXVI ; col. 884 et *Tract. in Ioann.*, VI, 25. — *P. L.*, t. XXXV ; col. 1436. On le retrouve aussi, avec sa compagne Gaia Seia, dans Optat Milev., *De bapt.*, III, 11. — *P. L.*, t. XI ; col. 1024.

Aussi bien ce menu détail ne mériterait-il pas d'être relevé s'il n'attirait en même temps l'attention sur la nuance spéciale que prend dans l'esprit d'Augustin la donnée fournie par son modèle. Car, si le thème est commun entre les deux auteurs, il est exploité par chacun d'une manière sensiblement différente, où l'on retrouve la marque de son temps et la trace de ses préoccupations. Par là ce fait dépasse l'ordre simplement littéraire pour intéresser à sa façon l'histoire de la théologie.

Indépendamment du trait de mœurs qui en fait la saveur historique, le mot ici rapporté touche par son fond logique à l'un des problèmes les plus épineux qui se soient jamais posés devant l'esprit des croyants : celui des rapports entre les vertus naturelles et la profession de la foi. Esclaves d'un rationalisme à courtes vues, les païens s'étonnaient qu'un homme bon, instruit et sage, pût se faire chrétien. A quoi nos théologiens de riposter en montrant la relation intime qui existe, au contraire, entre le christianisme de cet homme et les qualités morales qu'on lui reconnaît.

La position de Tertullien est, à cet égard, des plus simples. Tout occupé de rétorquer l'objection de l'adversaire et d'en faire ressortir l'absurdité, il va droit à la réponse immédiate, topique, incisive et décisive. Comme il est un jouteur rompu à l'art de la dialectique, il esquisse même deux solutions, aussi péremptoires à son sens l'une que l'autre, de manière à serrer le railleur païen dans les cornes d'un irrésistible dilemme. « On s'étonne, dit-il, qu'un tel et un tel puissent être chrétiens, alors qu'ils se font remarquer par leur sagesse ou leur bonté. Et personne ne se demande si Gaïus n'est pas bon et Lucius prudent précisément parce que chrétien, ou encore s'il ne serait pas chrétien précisément parce que prudent et bon. »

Parade d'un bel effet apologétique ; mais il est visible qu'un principe théologique très différent préside à ces deux alternatives. Dans la première, la foi chrétienne est donnée comme le principe des vertus naturelles qui la traduisent au dehors ; la seconde, au contraire, suppose que ces vertus naturelles puissent être le principe de la foi. Ne dirait-on pas que cette dernière conception a les préférences de Tertullien puisqu'il la laisse — et avec un singulier relief — comme bouquet final de son argumentation ? Toujours est-il qu'il accepte sans difficulté l'une et l'autre

hypothèse. Par où il montre bien qu'au fond comme dans la forme il reste sur le terrain apologétique et ne voit du problème posé que les côtés extérieurs.

On peut s'attendre à ce que saint Augustin nourrisse des scrupules plus théologiques et que les propos stupidement satiriques du public païen provoquent dans son âme d'autres réactions. C'est ce qui ne manque pas d'arriver.

Sans doute, dans son commentaire du Psaume 140, il s'arrête un moment au point de vue apologétique.

> Magnus vir ille..., doctus, sapiens, sed quare christianus? Nam magna doctrina, et magna sapientia. — Si magna sapientia, approba quod christianus est; si magna doctrina, docte elegit.

Encore, même alors, l'évêque d'Hippone se garde-t-il d'insinuer qu'il puisse y avoir entre les vertus naturelles et la foi une relation de cause à effet. Il se contente de pousser à son adversaire cette pointe : « Vous reconnaissez que cet homme est intelligent et sage; au lieu de lui reprocher sa foi, concluez donc que son choix fut judicieux et qu'il a raison d'être chrétien. » Plus qu'une affaire de dialectique, semble-t-il ajouter, c'est ici une question de tact. A vouloir louer quelqu'un, encore faut-il tenir compte de la manière dont il désire être loué, sous peine d'aller à l'encontre de ses sentiments.

> Postremo quod tu vituperas, hoc ei placet quem laudas... Laudant in me quae nolo; quae ego parvipendo laudant in me; quod ego charum habeo reprehendunt in me, adulatores, fallaces, deceptores (1).

Qu'il parle en apologiste ou en moraliste, en logicien ou en homme de bon ton, Augustin ne sort pas ici de l'argument *ad hominem*. Mais, sans entrer dans le fond de la question, il évite avec soin la concession que ne craignait pas de faire Tertullien : c'est déjà un signe des temps.

Il y a mieux et l'évêque d'Hippone ne nous laisse pas ignorer qu'il voit là un problème d'ordre dogmatique. On peut déjà le deviner quand il dit que les fausses louanges déplaisent au chrétien. De ce fait l'exposition du Psaume 39 dégage explicitement la raison.

(1) *Enarr. in Ps.* CXL, 17; *loc. cit.*

En tua laudant quae nolles laudari : illud reprehendunt unde gaudes. Sed si forte dicis : « Quid in me laudas, o homo, quia vir iustus sum? Si hoc putas, Christus me hoc fecit; ipsum lauda. » At ille : « Absit! Noli tibi iniuriam facere : tu te ipsi talem fecisti (1). »

Saint Augustin, on le voit, tient à dire clairement que les vertus morales qui apparaissent aux yeux des hommes et excitent leur admiration sont le fruit de la grâce. Tout en reproduisant une réminiscence de Tertullien, jamais il ne s'arrêterait comme lui à la pensée que nos qualités naturelles puissent être une cause de la foi ; au contraire, il éprouve le besoin d'affirmer expressément qu'elles en sont l'effet. Évidemment les préoccupations de la controverse pélagienne sont passées par là.

Jean Rivière.

(1) *Enarr. in Ps.*, XXXIX, 26; *loc. cit.*

CHRONIQUE DU NOUVEAU TESTAMENT

SAINT PAUL

Lorsqu'on examine les travaux sur saint Paul parus ces dernières années, deux faits principaux se dégagent de cette enquête. Le premier est la tendance générale des critiques à admettre l'authenticité de certaines épîtres autrefois contestée. Le second est l'effort des historiens pour expliquer l'origine des idées de l'Apôtre en fonction du milieu où il a vécu. Quelles expériences ont donné à la pensée de saint Paul une forme déterminée, quelles causes sont venues coopérer, avec l'action divine, à l'acquisition de sa foi au Christ sauveur des hommes? C'est sur ce point qu'ont porté spécialement les recherches de la critique, et l'on peut dire que telle est la forme actuelle du problème paulinien.

Déjà, on a reconnu que l'Apôtre avait trop le sens des réalités pour s'abstraire, pour ne pas s'adapter aux circonstances. Et c'est un des résultats les plus appréciables de l'exégèse contemporaine, que d'avoir mis en lumière qu'il prêchait moins une dogmatique abstraite qu'une théologie en action. L'Évangile était pour lui « une force de Dieu qui sauve tous ceux qui croient, le juif d'abord, puis le gentil » (1). Ainsi, le relief qu'il donne parfois aux textes de l'Ancien Testament est regardé comme répondant aux besoins de sa dialectique et commandé par la méthode rabbinique ou même par les méthodes grecques de la *diatribe* stoïcienne. Cetraines doctrines, sur l'apocalyptique, l'eschatologie, les anges bons ou mauvais, doctrines reçues de la tradition judéo-chrétienne, sont traitées comme des données que l'Apôtre ne fait que rappeler sans vouloir les systématiser ni les rattacher en ligne directe au centre de son enseignement. La morale des épîtres et les principes de la vie chrétienne sous l'influence de l'Esprit sont davantage mis en lumière par les exégètes.

Mais, dans quelle mesure l'Apôtre doit-il sa foi et sa doctrine aux milieux où il a vécu ? C'est là une question beaucoup plus délicate. A l'heure actuelle on est trop porté à rabaisser les individualités au profit des lois de l'évolution que l'on fait peser si lourdement sur toutes choses, religion comme histoire. Lorsqu'il s'agit des origines chrétiennes, la tendance s'accentue, qui veut établir le nivellement des forces intellectuelles et morales, des influences humaines et divines

(1) *Rom.*, I, 16.

qui ont suscité ce mouvement sans précédent. Il est vrai, le temps n'est pas encore éloigné où l'on exaltait la personne de Paul au détriment de celle de Jésus, et l'on connaît les variations sur ce thème : Jésus et Paul, auquel restent attachés les noms de Feine, Goguel, Jülicher, Wrede. Mais on ne devait pas tarder à contester à l'Apôtre ce que l'on avait d'abord regardé comme la partie la plus originale de son œuvre, je veux dire sa conception de Jésus le Christ sauveur des hommes par sa mort et sa résurrection. On s'avisa que ce « pharisien retourné », qui avait respiré l'atmosphère de la piété païenne et subi l'influence des religions de mystères, n'avait fait qu'introduire dans le mouvement chrétien les éléments de la mystique alors régnante et des rites païens, afin que le monde méditerranéen pût s'y reconnaître et accepter le christianisme. D'où le caractère universaliste et l'orientation définitive de la religion chrétienne après sa rupture avec le judaïsme.

C'est sur ce terrain que se livre actuellement la bataille entre les partisans du syncrétisme et les défenseurs de la révélation. Un certain nombre de critiques, il est vrai, regardent déjà la partie comme gagnée par les tenants de l'école syncrétiste. Aussi bien, élèvent-ils presque à la hauteur d'un dogme des hypothèses qui ne s'appuient que sur de faibles probabilités, ou même de simples conjectures. D'autres reconnaissent ce qu'il y a d'excessif à vouloir faire dériver du paganisme les conceptions fondamentales de la doctrine de saint Paul, comme à opposer son christianisme à celui de Jésus. A l'examen impartial des faits, ils constatent que les résultats de cette enquête ne sont pas si concluants que certains l'avaient craint et que d'autres l'avaient espéré. Dans les pages qui vont suivre nous rappellerons quelques points sur lesquels ont porté récemment les efforts de la critique.

*
* *

Origine de la deuxième épître aux Thessaloniciens. — L'authenticité de la deuxième épître aux Thessaloniciens avait été vivement attaquée autrefois par Chr. Baur (1), et plus récemment par W. Wrede (2). Et les raisons ne pouvaient manquer en un sujet où l'on est trop souvent obligé de s'appuyer sur des probabilités. En effet, si l'on compare les deux épîtres aux Thessaloniciens, on est frappé des différences qui les séparent. La première, pleine d'affection, paraît

(1) *Die beiden Briefe an die Thessalonicher*, dans *Theol. Jahrbücher*, 2. Hft, Tübingen, 1855.

(2) *Die Echtheit des zweiten Thessalonicherbriefes*, Leipzig, 1903.

s'adresser à des païens convertis; la seconde, moins paternelle, semble révéler des destinataires judéo-chrétiens, moins attachés à l'Apôtre et plus familiarisés avec les traditions et les doctrines apocalyptiques. De fait, la diversité des doctrines eschatologiques exposées dans les deux épîtres est assez sensible. Dans la première, le Seigneur doit venir comme un voleur, la nuit, d'une façon soudaine et inopinée Au milieu des acclamations, à la voix d'un archange, au son de la trompette de Dieu, il doit descendre du ciel. La vigilance, telle est l'attitude qui convient en de semblables conjonctures (1). Dans la seconde épître, au contraire, des signes avant-coureurs feront pressentir cet événement et prépareront cette scène grandiose décrite dans le style des prophètes de l'Ancien Testament. La venue du Christ sera signalée par une recrudescence d'impiété, une apostasie provoquée ou personnifiée par un « homme de péché ». Cet agent d'iniquité est déjà à l'œuvre, mais son action est retenue par un empêchement dont l'Apôtre parle en des termes les plus énigmatiques. Au « temps voulu » cet empêchement sera écarté afin que paraisse l'impie que le Seigneur Jésus « détruira par le souffle de sa bouche et anéantira par l'éclat de son avènement » (2).

De plus, la première épître révèle chez les Thessaloniciens une attente un peu fiévreuse du retour du Christ, retour que l'on croyait imminent ; la seconde veut reculer la perspective de ce retour. Enfin le tableau apocalyptique de la deuxième épître est unique dans saint Paul, mais on en retrouve les divers éléments dans les traditions juives. Il semble, en outre, qu'il n'ait pu être tracé qu'à l'aide de l'Apocalypse de saint Jean, ou tout au moins que de telles idées n'aient pu hanter les esprits qu'après la mort de Néron. En effet, après la disparition du persécuteur, on en craignait le retour, car il devait, aux termes d'une légende assez généralement accréditée, remplir le rôle de messie de Satan. Tout cela supposerait un monument historique postérieur à la mort de saint Paul.

La brochure de M Wrede, qui faisait valoir ces arguments contre l'authenticité de la deuxième épître, avait le tort de ne pas assez faire la part de l'hypothèse et de l'élément subjectif dans l'interprétation des faits. Elle provoqua une réaction. M. W. Bousset reconnut que le tableau apocalyptique de l'épître pouvait fort bien avoir été tracé au temps de l'Apôtre, et par l'Apôtre lui-même (3). Il signala très justement que ce tableau marque une transformation sensible de l'idée juive pri-

(1) I *Thess.*, IV, 13-V, 11.

(2) II *Thess.*, II, 1-1 .

(3) Art. *Antichrist*, dans *Encyclopædia of Religion and Ethics*, Edinburgh, 1908, t. I, p, 579.

mitive de l'antéchrist. Cet être malfaisant perd sa signification politique pour prendre une signification plus générale, plus idéale. Au moment où le christianisme se sépare du judaïsme pour s'établir dans le monde romain, l' « homme de péché », l' « adversaire » des anciennes apocalypses (1), n'est plus conçu comme un tyran qui veut s'imposer par la violence, mais comme un séducteur, un faux messie qui, par des signes et des prodiges, veut se faire adorer comme Dieu. Une telle adaptation qui dégage l'idée d'antéchrist de la politique pour l'élargir en lui donnant un sens moral, est bien conforme au génie de l'Apôtre.

Avec M. Harnack la question entrait dans une voie nouvelle. M. Harnack (2) reconnaît la valeur des raisons en faveur de l'authenticité de la seconde épître; mais pour rendre compte des différences qui la séparent de la première, il la suppose adressée, à une communauté de judéo-chrétiens de Thessalonique, et la première à une communauté de païens convertis de la même ville. Ainsi la question se déplace et ne porte plus sur l'authenticité, mais sur les destinataires. M. Harnack invoque les raisons suivantes. Dans la seconde épître les fidèles sont appelés « les prémices » que Dieu a choisies pour le salut (3) Pour saint Paul, les « prémices du salut » sont les Juifs. De plus, l'Apôtre demande que sa première lettre « soit lue à tous les frères » (4); c'est donc un indice qu'il y a à Thessalonique plusieurs communautés de chrétiens. Enfin si saint Paul dit, à la fin de la deuxième lettre : « Je vous salue, moi Paul, de ma propre main ; c'est là ma signature dans toutes mes lettres; c'est ainsi que j'écris » (5), M. Harnack voit là une précaution de sa part pour que sa lettre soit également acceptée par les deux églises.

Il faut avouer que ces raisons sont loin d'être décisives. La leçon ἀπαρχήν, prémices, adoptée par M. Harnack, ne paraît pas aussi sûre que ἀπ' ἀρχῆς, « dès le commencement ». Les autres passages invoqués sont assez peu concluants. Rien par ailleurs ne nous révèle l'existence de deux communautés chrétiennes à Thessalonique, et, chose plus grave, l'hypothèse de M Harnack se heurte à l'adresse, qui est la même dans les deux épîtres : τῇ ἐκκλησίᾳ Θεσσαλονικέων.

M. M. Goguel (6) reprenait, en 1915, la thèse de M. Harnack en la modifiant. S'appuyant également sur les différences de ton et d'ensei-

(1) Cf. *Dan.* XI, 23-36.

(2) *Das Problem des zweiten Thessalonicherbriefes*, Berlin, 1910.

(3) II *Thess.* II, 13.

(4) I *Thess.* V, 27.

(5) II *Thess.* III, 17.

(6) *L'Enigme de la seconde épître aux Thessaloniciens*, dans *Revue de l'histoire des religions*, t. LXXI (1915).

gnement concernant la parousie, il concluait lui aussi, que les destinataires de la seconde épître ne sont pas les mêmes que ceux de la première, bien que les deux lettres aient été écrites à des dates très rapprochées. Le chapitre II de la seconde lettre suppose des lecteurs trop familiarisés avec l'apocalyptique juive pour être des païens convertis. L'auteur émettait l'hypothèse, que la seconde lettre pouvait avoir été écrite à une chrétienté autre que celle de Thessalonique, celle de Bérée par exemple, composée en majeure partie de Juifs convertis. Ainsi la composition presque simultanée des deux épîtres expliquerait leurs ressemblances littéraires, tandis que la diversité des destinataires rendrait compte des différences de l'enseignement eschatologique.

Cette hypothèse, quelque ingénieuse qu'elle paraisse à première vue, ne va pas sans difficultés. La première de ces difficultés est soulevée par l'adresse qui est la même dans les deux épîtres, « à l'église des Thessaloniciens ». De plus, il y a peut-être quelque exagération, dans cette hypothèse aussi bien que dans celle de M. Harnack, à prétendre que l'enseignement de la seconde épître ne pouvait convenir aux chrétiens de Thessalonique. Ils se composaient de Juifs et surtout de prosélytes convertis, et saint Paul leur avait expliqué les Écritures trois sabbats consécutifs (1). L'on ne voit pas pourqnoi ils auraient été dans une ignorance complète des traditions apocalyptiques. La première lettre avait probablement donné lieu à des malentendus et fourni l'occasion à des faussaires ou à des exaltés de surexciter l'imagination populaire en répandant des bruits ou même des lettres censées venues de Paul. On croyait toucher à la fin des choses et on se livrait au désœuvrement et à l'abandon des devoirs de la vie présente. La première lettre apportait l'assurance que tous ceux qui étaient dans le Christ, vivants ou morts, auraient part au royaume de Dieu. Elle contenait un appel à la vigilance, à la pratique des vertus chrétiennes. La seconde rappelait des traditions apocalyptiques, auxquelles l'Apôtre ajoutait quelques traits pour reculer dans l'esprit des premiers chrétiens la perspective de la fin des temps que l'on avait tort de regarder comme imminente. Autre chose est la soudaineté et autre chose l'imminence du retour du Seigneur. Saint Paul avait enseigné la première et non la seconde. Si les Thessaloniciens appartenaient à une génération qui croyait toucher à la fin des choses, comme on l'a cru à diverses époques de l'histoire, ce n'est pas à la première lettre de saint Paul qu'ils le devaient. En tout cas, dans sa seconde lettre, l'Apôtre réagit contre les conséquences déplorables d'une telle méprise.

En somme les discussions récentes sur l'origine de la seconde épître aux Thessaloniciens ont surtout mis en valeur les raisons que l'on

(1) *Act.* XVII, 2-4.

avait d'en maintenir l'authenticité, et la plupart des critiques à l'heure actuelle la regardent comme l'œuvre de l'Apôtre. C'est la position tenue par M. J. Wrzol qui a consacré récemment un fascicule des *Biblische Studien* (1) à l'examen et à la réfutation des objections de M. Wrede. Dans cette brochure, d'un caractère surtout polémique, l'auteur étudie la situation de la communauté de Thessalonique, telle qu'elle nous est révélée par l'une et l'autre épître. Il expose ensuite les preuves traditionnelles en combattant les positions de Wrede. Il conclut que la seconde lettre est de saint Paul, qu'elle a été envoyée de Corinthe et écrite aussitôt après la première. Aucune des raisons invoquées jusqu'à présent, dit-il, ne nous oblige à abandonner cette tradition (2). Telle est également la position du P. Vosté dans son important commentaire des épîtres aux Thessaloniciens (3). L'auteur va même jusqu'à affirmer qu'il n'y a plus aucun critique parmi « les plus récents », qui n'admette l'authenticité des deux épîtres (4). Il est exagéré d'affirmer une pareille unanimité (5). M. A. Plummer, qui vient de publier lui-aussi un commentaire (6), constate simplement que les partisans de l'authenticité des deux épîtres sont très nombreux à l'heure actuelle et forment la grande majorité des critiques. M. Plummer est d'avis que s'il y a des difficultés à admettre l'authenticité de la seconde lettre, il y en a encore davantage à la nier. Il ne voit aucune opposition entre l'enseignement eschatologique des deux épîtres : dans la première, l'Apôtre affirme la soudaineté du jour du Seigneur sans en préciser l'époque ; dans la seconde, il décrit les signes avant-coureurs de cet événement, mais en laissant ses correspondants dans la même incertitude en ce qui concerne la date.

* * *

I. Les Judaïsants de l'épître aux Galates. — II. L'origine de la foi de saint Paul au Christ sauveur des hommes.

Parmi les questions que soulève l'étude de l'épître aux Galates, celle des Judaïsants et celle de l'origine de la foi de saint Paul au Christ sauveur des hommes sont du plus haut intérêt pour l'exégèse chrétienne.

(1) *Die Echtheit des zweiten Thessalonicherbriefes*, Freiburg i. B., Herder. 1916. In-8° de XI-152 p.

(2) *Op. cit.*, p. 146.

(3) *Commentarius in Epistolas ad Thessalonicenses*. Rome, Ferrari, 1917. In-8° de VIII-304 p.

(4) *Op. cit.*, p. 34.

(5) Cf. *Rev. Bibl.* 1917, p. 575.

(6) *A Commentary on S. Paul's first and the second Epistle to the Thessalonians*, Londres, 1918.

Elles ont été traitées, en des sens bien divers, dans plusieurs commentaires ou travaux parus récemment.

I. Quels sont les judaïsants de l'épître aux Galates ? Faut-il y voir seulement un groupe de dissidents, pharisiens convertis, mais zélateurs de la Loi, outrepassant l'esprit et les tendances de l'église de Jérusalem ; ou bien faut-il y reconnaître l'église mère judéo-chrétienne, établie et dirigée par les disciples immédiats du Christ et ayant à sa tête Jacques « le frère du Seigneur » ? En d'autres termes, l'épître aux Galates marque-t-elle simplement un épisode de la lutte de saint Paul contre un groupe de perturbateurs sans scrupules, qui s'attachaient à détruire son œuvre et à neutraliser son apostolat ; ou est-elle le manifeste qui consacre la rupture de l'Apôtre non seulement avec le judaïsme, mais encore avec l'église primitive de Jérusalem ? La réponse à cette question intéresse au plus haut point l'histoire des origines chrétiennes.

La communauté judéo-chrétienne qui existait à Jérusalem à côté de la communauté helléniste, admettait, — les Actes aussi bien que l'épître aux Galates en témoignent, — que les païens pouvaient être sauvés sans la pratique de la Loi, et que la foi au Christ n'exigeait plus la circoncision. Paul, Jacques et les autres dirigeants de l'église judéo-chrétienne étaient tombés d'accord sur ce point à la réunion de Jérusalem (*Act.* XV ; *Gal.* II). Il y avait entre eux communauté de vues, et la thèse de la foi seule n'était pas particulière à l'Apôtre.

D'autre part, l'épître aux Galates nous révèle des judaïsants intransigeants, qui faisaient de la circoncision et des observances légales une condition indispensable au salut. C'est là un point que le R. P. Lagrange a parfaitement mis en lumière dans l'introduction à son beau commentaire de l'épître aux Galates (1). Ces judaïsants ne tendaient à rien de moins qu'à ruiner l'autorité de l'Apôtre. Pour eux, Paul n'avait pas été instruit par Jésus-Christ comme les autres Apôtres ; il était, tout au plus, un prédicateur chargé par eux de prêcher leur doctrine. Or la Loi n'était-elle pas pratiquée à Jérusalem ? Paul pouvait-il détourner les Galates de la circoncision, lui qui l'avait recommandée ailleurs ? Le rôle du Messie n'était-il pas d'associer les Gentils au salut d'Israël ? Comment y prétendre sans la circoncision ? La justice n'avait-elle pas pour code la Loi, cette lumière du monde, et le Messie ne devait-il pas régner sur Israël et sur les Gentils ? Ne fallait-il pas pratiquer la Loi pour obtenir de Dieu un jugement favorable ? Comment être sauvé par le Christ, sans pratiquer les commandements de Dieu ? Telle est bien la disposition des judaïsants suggérée par l'épître. Paul leur oppose que,

(1) *Epître aux Galates*, (Collection *Etudes Bibliques*), Paris, Gabalda, 1918. In-8° de LXXXIV-175 p.

sans la Loi, par l'union au Christ on est enfant d'Abraham, héritier de la promesse. La Loi n'étant pas un complément de cette promesse, mais une disposition transitoire; la justice ne venant point de l'accomplissement des œuvres, mais de la foi en Jésus-Christ. Si ce tableau est exact, il est impossible d'identifier les judaïsants combattus par l'Apôtre avec l'église judéo-chrétienne de Jérusalem (1).

M. A. Loisy, dans sa brochure sur l'épître aux Galates (2), voit, au contraire, dans les adversaires de Paul, des judaïsants modérés. D'après lui, ils enseignent que l'on peut à la rigueur être sauvé sans la pratique de la Loi, mais qu'on se refuse alors à une perfection appréciable. On ne voit pas comment une telle opinion peut se concilier avec l'épître. Celle-ci nous révèle, en effet, que les judaïsants imposaient la circoncision aux Galates comme nécessaire au salut. Nulle part, il n'est fait de distinction entre ce qui est de nécessité et de perfection. En acceptant la circoncision, les Galates vont passer au judaïsme. Ils sont orientés vers une religion dont le Christ n'est plus le centre. Ils vont réaliser les aspirations juives, c'est-à-dire les espérances du messianisme pharisaïque qui étaient le règne de la Loi sur les Gentils. C'est là l'« autre évangile » (*Gal.* I, 6), (3). M. Loisy, il est vrai, reconnaît que l'épître vise des intransigeants, des zélateurs de la Loi. Seulement, d'après lui, Paul n'a pas su ou pas voulu se rendre compte des opinions professées par ses adversaires, adversaires beaucoup moins intransigeants que ne laisse soupçonner l'épître, et celle-ci roule tout entière sur une équivoque.

Quelles sont les raisons qui imposent à M. Loisy une telle interprétation, et lui font porter une pareille atteinte à l'autorité de l'Apôtre? La principale, semble-t-il, est qu'il tient à faire des adversaires de saint Paul des partisans de Jacques « frère du Seigneur ». D'après lui, c'est Jacques qui est leur chef, et Paul le désigne probablement (V, 10) sans le nommer, dans la crainte de tout compromettre. L'action de Jacques se traduit par une sorte de « contre-apostolat, très délibérément organisé pour corriger l'enseignement de Paul » (4). L'opposition à l'Apôtre a donc pour foyer la communauté de Jérusalem, l'église mère fondée et organisée par les disciples immédiats de Jésus. Or nous avons vu que cette communauté ne faisait pas de la pratique de la Loi une condition indispensable au salut. Reconnaître dans les adversaires de Paul des judaïsants réellement plus intransigeants que les judéo-chrétiens de Jérusalem, c'eût été avouer qu'ils

(1) Lagrange, *Op. cit.*, pp. xxix-xxxviii.

(2) *L'Epître aux Galates*, Paris, Nourry, 1916. In-12 de 204 p.

(3) Cf. Lagrange, *Op. cit.*, p. XLI.

(4) Loisy, *Ep. aux Gal.*, p. 18.

ne représentaient pas l'église mère, tandis que M. Loisy tient à nous montrer saint Paul luttant contre l'église primitive et se détachant d'elle pour orienter dans une autre voie la foi chrétienne.

Nous ne sommes nullement fondés à croire que l'Apôtre se soit mépris sur les véritables intentions de ses adversaires. En tout cas, il n'est pas possible de faire des judaïsants de l'épître, à supposer même qu'ils fussent modérés, des partisans de Jacques. Rien dans l'épître, observe le P. Lagrange (1), ne permet de regarder le « frère du Seigneur » comme le chef et l'inspirateur des judaïsants de Galatie. Saint Paul, qui s'efforçait de rester uni à l'église de Jérusalem et se sentait en communion avec ses dirigeants, n'aurait jamais lancé l'anathème contre Jacques et ses disciples. Le seul moyen de rendre compte des textes et des faits, d'après le P. Lagrange (2), est d'admettre deux groupes de judéo-chrétiens, dont un seul, le groupe des intransigeants, mériterait le nom de judaïsants. Cette seconde catégorie se diviserait à son tour en deux tendances, l'une représentée par les anciens pharisiens zélateurs de la Loi (*Act.* XV, 5); l'autre, à tendances mal définies, mêlant le judaïsme aux divers mouvements qui pénétraient dans les religions païennes, (*Rom.* XIV). Les tenants de ce dernier groupe enseignaient les règles d'un ascétisme inconnu à la Loi juive. On peut voir dans leurs tentatives de syncrétisme les débuts de la gnose judaïsante. Les adversaires de Paul se rattachent aux doctrines pharisiennes plutôt qu'aux tendances gnostiques. Plus tard, les judéo-chrétiens de Jérusalem, en s'isolant de l'Église, formeront la secte des Nazaréens, sans tendances pharisiennes et sans hostilité à Paul. D'autres, plus intransigeants, formeront la secte des Ébionites, à tendances pharisiennes. Les judaïsants de Galatie appartiendraient aux ancêtres des Ébionites, non à ceux des Nazaréens.

Cette hypothèse, pour qui admet la sincérité et l'autorité de l'Apôtre, est bien une de celles qui, dans cette difficile question, s'accordent le mieux avec les textes.

*
* *

II. Un point fondamental de l'évangile de saint Paul est que Jésus est mort pour le salut de tous les hommes : l'on est justifié sans la Loi, par la foi en Jésus, Fils de Dieu, sauveur des hommes par sa mort et sa résurrection. Cette doctrine qu'il avait prêchée aux Galates, l'Apôtre déclare qu'il ne l'a ni reçue, ni apprise des hommes mais qu'il la tient

(1) *Op. cit.*, p. XLV.
(2) *Ibid.*, p. LIV.

de la révélation de Jésus-Christ (1). Dieu lui a révélé son Fils, pour qu'il l'annonçât aux gentils. Il lui a confié l'apostolat des païens après lui avoir fait comprendre la doctrine du salut (2). L'Apôtre déclare qu'il doit à la vision de Jésus le brusque revirement survenu dans sa vie religieuse. C'est cette vision qui a fait de lui, du pharisien fanatique, le disciple et l'Apôtre du Christ ressuscité. Nous n'avons aucune raison de suspecter la sincérité de telles affirmations. Seulement, la nature des communications divines faites à l'Apôtre sera entendue diversement, selon l'attitude que l'on aura prise à l'égard des questions fondamentales : réalité d'une Providence et possibilité de son intervention dans l'établissement du christianisme. C'est bien là que se fait le départ entre exégètes.

A l'heure actuelle, plusieurs critiques, M. Loisy est de ce nombre, ne voient plus dans les doctrines de saint Paul qu'un mélange d'emprunts faits aux milieux hellénistiques, de souvenirs évangéliques et de mythes orientaux, le tout combiné avec des données provenant de l'Ancien Testament. D'après M. Loisy, la doctrine du salut par la foi inauguré en Abraham (3) et accompli dans le Christ, a pu venir à l'Apôtre, d'un côté, des spéculations juives sur Abraham, et, d'un autre côté, des mystères païens (4). La vision de saint Paul et l'acquisition de sa nouvelle foi ont été préparées par la pensée de Jésus mort pour sauver les hommes. Cette pensée qu'il écartait s'imposait à lui, parce qu'on racontait de certains dieux païens qu'ils avaient sauvé les hommes par leur mort (5). M. Loisy s'en est expliqué plus longuement dans *Les mystères païens et le mystère chrétien* (6), livre dans lequel il adopte les conjectures de W. Heitmüller (7), S. Reinach (8), W. Bousset (9), P. Wendland (10), et surtout R. Reitzenstein (11). La conception générale de cette école est que les racines du christianisme plongent non seulement dans le judaïsme, mais aussi dans les anciennes religions païennes, par l'intermédiaire des cultes de mys-

(1) *Gal.*, I, 12.

(2) *Gal.*, I; 16. Cf. *Act.*, XXII, 3-10; I *Cor.*, XV, 8-11.

(3) *Gal.*, III, 9.

(4) Loisy, *Ep. aux Gal.*, p. 45.

(5) *Ibid.*, p. 79.

(6) Loisy, *Les mystères païens et le mystère chrétien*, Paris, Nourry, 1919. In-8° de 368 p.

(7) *Taufe und Abendmahl im Urchristentum*, Tübingen, 1911.

(8) *Cultes, Mythes et Religions*, Paris, 1908.

(9) *Christentum und Mysterienreligion (Theol. Rundschau)*, Tubingen, 1912.

(10) *Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum*, Tübingen, 1907.

(11) *Die hellenistischen Mysterienreligionen: ihre Grundgedanken und Wirkungen*, Leipzig, 1910.

tères. C'est à cette conception que se rallie M. Loisy. Uni au Christ mort et ressuscité, le chrétien est assuré de ressusciter lui-même après la mort. Il en est de même dans les mystères païens : les mythes de Zagreus, Attis, Osiris, Mithra sont des mythes de salut coordonnés à des rites par lesquels le salut s'opère (1). Jésus n'avait pas « spéculé » sur sa propre mort. Paul a transformé cet évènement naturel en « mythe de salut ». Pour les premiers disciples de Jésus, le baptême fut d'abord un simple rite de purification et la fraction du pain, un repas de fraternité. Paul a transformé le rite baptismal en symbole de mort, et le rite eucharistique en mémorial de la passion. Par là s'est opérée la transformation du christianisme, d'abord religion nationale, en mystère de salut universel (2). Le christianisme a capté à son profit le mouvement qui entraînait vers le culte des mystères le monde méditerranéen (3). Il y a plus, la foi à l'immortalité s'est développée dans les cultes de dieux que l'on disait morts et ressuscités. L'idée du salut individuel et de l'immortalité y à primé les intérêts sociaux et temporels, et ainsi le caractère universel est impliqué dans leur objet spirituel et personnel. Le sentiment religieux surexcité par la diffusion de ces cultes a trouvé une satisfaction plus entière dans le christianisme. L'Évangile doit sa fortune à ce qu'il s'est « opportunément transformé en mystère ». Saint Paul a été l'agent de cette métamorphose « qui du prophète annonçant le règne de Dieu, du Messie venu pour accomplir l'espérance d'Israël, a fait un Dieu sauveur, un être céleste, incarné pour ouvrir aux hommes par sa mort et sa résurrection la voie de l'immortalité » (4).

Telles sont les conclusions de M. Loisy. D'ailleurs, l'auteur reconnait qu'il pose plus de questions qu'il n'en résout, et il fait des réserves sur ses propres suggestions (5). Il proteste que le christianisme n'a rien à craindre de la comparaison avec les mystères païens, qu'il est une religion originale, qu'il n'a rien copié, ni emprunté littéralement, mais qu'il s'est essentiellemeut conformé aux mystères, tout en les dépassant (6) L'auteur a évidemment senti toute la distance qui sépare le christianisme des religions de mystères : « Le christianisme a grandi contre les mystères en les combattant par leurs propres armes, en s'attribuant la vérité du salut dont les mystères n'avaient que l'ombre et la prétention (7). » Tout cela atténue un peu ce que l'auteur avait

(1) Loisy, *Les mystères païens et le mystère chrétien*, p. 23.
(2) *Ibid.*, p. 19.
(3) *Ibid.*, p. 21.
(4) *Ibid.*, p. 22.
(5) *Ibid.*, p. 22.
(6) *Ibid.*, p. 363.
(7) *Ibid.*, p. 362, note 1.

suggéré tout d'abord; mais, tandis que lui-même n'a pas une confiance illimitée dans la valeur de ses propres conclusions, des écrits de vulgarisation les transforment en affirmations catégoriques et les présentent comme des certitudes. C'est ce qui fait peut-être le succès de brochures dans le genre de celles de M. Guignebert (1) ou de M. Hollard (2), dont les conclusions paraissent gagner en assurance, à mesure que le lecteur perd contact avec les sources.

M. Loisy en interprétant rites et mythes des religions païennes, paraît dominé par l'intention d'y découvrir plus que des analogies avec les doctrines des Épîtres. Il nous présente ces analogies de telle sorte que la foi de Paul au Christ sauveur des hommes apparaisse comme une transposition des données païennes dans le domaine chrétien. C'est aussi dans cette intention qu'il sollicite les textes du Nouveau Testament. Lui qui s'est toujours efforcé de dégager la critique de la foi, pourrait bien ici obéir à un *dogme*, je veux dire celui de la méthode de l'histoire des religions. On peut le formuler ainsi (3) : tout mouvement religieux, dans le domaine de la croyance, de la morale, de la politique et des institutions cultuelles, qu'il appartienne ou non au christianisme, est étroitement lié à ses antécédents historiques immédiats. Le christianisme, à chaque stade de son développement, dépend du stade antérieur, d'où il sort par voie d'évolution. La science n'admet pas qu'une religion puisse revendiquer le privilège d'être regardée comme supérieure aux autres et exiger un traitement de faveur. Par suite, les théologiens doivent en rabattre de leurs prétentions à regarder le christianisme comme la religion absolue. Ils doivent s'estimer heureux de pouvoir seulement le considérer comme la meilleure forme de religion à un moment donné.

C'est au nom de ces principes que les historiens appliquent souvent aux textes des catégories : croyances, à vrai dire, mais dont rien ne nous garantit la valeur (4). Aussi bien, ce système n'a pas trouvé la

(1) *Le Christianisme antique*, Paris, Flammarion, 1921. In-12 de 270 p.

(2) *L'apothéose de Jésus*, Paris, Leroux. In-12 de 221 p.

(3) Je l'emprunte à l'article *Christianity* de M. A.-E. Garvie, dans *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, t. III, p. 580.

(4) Lorsqu'il s'agit d'appliquer la méthode comparative à l'étude des religions, s'il n'est pas permis aux théologiens de décréter à priori les modalités d'après lesquelles a dû se faire la révélation, il n'est pas davantage loisible aux historiens d'imposer des formes aux sources de leur enquête. Ils doivent se borner à exposer les faits; à vouloir les interpréter, ils encourent parfois les reproches qu'ils adressent à d'autres. Qu'il y ait eu, dans le milieu où parut le christianisme, un mouvement religieux qui puisse être regardé comme une préparation providentielle à la foi chrétienne; que des idées et des pratiques de provenance diverse aient pu servir de canal ou de

même faveur auprès de tous les critiques. MM. G. Anrich et Cumont estiment que l'influence des religions de mystères sur la théologie de saint Paul est à peu près négligeable (1) ; les vues de l'école syncrétiste sont également rejetées par A. Schweitzer (2), C. Clemen (3), Burton Scott-Easton (4) ; elles ont été réfutées par MM. B. Bartmann (5), E. Mangenot (6), E. Jacquier (7), le P. Lagrange (8).

S'il y a entre les dieux souffrants, morts et ressuscités du paganisme, et Jésus-Christ mort et ressuscité pour sauver les hommes, des analogies, elles sont trop lointaines pour qu'on puisse songer à une influence soit par emprunt direct, soit même par contraste, sur les doctrines de saint Paul. Attis, Osiris et les autres personnages mis en avant ne sont pas, au temps de Paul, des dieux morts et ressuscités. En outre, comme l'ont fait remarquer MM. A. Schweitzer et E. Jacquier, le syncrétisme qu'on rapproche du christianisme est une construction artificielle, faite d'éléments empruntés à diverses religions, mais qui n'a jamais existé telle quelle au premier siècle : la thèse syncrétiste s'appuie sur un anachronisme. Ajoutons que les souffrances des dieux païens, et c'est là le point capital, ne sont pas acceptées en vue du salut des hommes ni regardées comme utiles à ce salut. Le mot σωτηρία, dans le sens eschatologique, ne se rencontre que dans la littérature hermétique, et tout au plus au IIe siècle après Jésus-Christ. Les « sauveurs » des hymnes orphiques ont un sens très vague et on ne saurait les dater d'avant l'ère chrétienne. L'idée de salut dans les mystères consiste à échapper aux périls de l'enfer ou aux embûches des démons, non à être délivré du péché en en recevant le pardon.

moyen d'expression à des vérités nouvelles, ce sont là des faits que personne ne songera à nier. Mais gardons-nous bien de céder a une illusion, en voulant à tout prix trouver dans les religions païennes les origines de la foi chrétienne, et en minimisant le rôle du Christ et de son Apôtre.

(1) Cf. E. Jacquier, Art. *Les mystères païens et saint Paul*, dans *Dictionnaire apologétique de la Foi Catholique*, t. III, col. 966.

(2) *Geschichte der paulinischen Forschung*, Tübingen, 1912.

(3) *Der Einfluss der Mysterienreligionen auf das älteste Christentum*, Giessen, 1913.

(4) *The pauline Theology and Hellenism*, dans *Am. Journ. of Theol.*, t. XXI, p. 358, Chicago, 1917.

(5) Paulus, *Die Grundzüge seiner Lehre und die moderne Religionsgeschichte*, Paderborn, 1914.

(6) *La doctrine de saint Paul et les mystères païens*, dans *Revue du Clergé Français*, t. LXXXIV, 1913, p. 1-32 et 257-289.

(7) *Art. Les mystères païens et saint Paul*, dans *Diction. d'Apologétique*, t. III, Paris, 1920.

(8) *Le sens du Christianisme*, p. 269 : *L'école du syncrétisme judéo-païen*, Paris, 1918.

L'influence des mystères sur saint Paul n'a été qu'extérieure. En contact avec les païens convertis et initiés à ces mystères, l'Apôtre en a connu les rites, mais il les a rejetés. Si les mots γνῶσις, πνεῦμα, δόξα, νοῦς représentent, dans les mystères païens, des conceptions analogues à celles des épîtres, il n'est pas légitime d'en conclure que le contenu est le même, car il vient d'ailleurs, et en grande partie de l'Ancien Testament. L'idée de participation à la vie d'un Dieu sauveur n'est pas un emprunt aux cultes d'Adonis et de Mithra, car la ressemblance ne s'étend ni à la conception du salut, ni à son mode de réalisation. Il y a plus de différences que d'analogies entre le christianisme de Paul et les diverses formes du paganisme mystique. Le fondement de la théologie de l'Apôtre, c'est-à-dire la foi en Jésus crucifié, envoyé par son Père pour sauver l'humanité par sa mort rédemptrice, est une conception étrangère au paganisme (1).

Cette conception a plutôt ses racines dans l'idée juive d'expiation et surtout dans la signification que Jésus lui-même avait attachée à sa mort, signification qui fut dès le commencement un article de la foi chrétienne (2). Paul avait eu connaissance de cette foi, il l'avait associée au passage d'Isaïe, LIII, 4, et ses révélations lui en avaient fait comprendre toute la portée (3).

M. Loisy est d'avis que Barnabé fut à un moment le personnage le plus considérable de la communauté d'Antioche et que les chefs de cette communauté étaient d'accord avec Paul sur ce point que « le Christ est mort et ressuscité pour le salut des païens comme pour celui des Juifs » (4). Ce point fondamental de sa doctrine ne lui était donc pas particulier et ce n'est pas lui qui l'a introduit dans le christianisme. En outre, Paul était en communion avec l'église de Jérusalem et la foi de Jacques ne différait pas de l'évangile de Paul, sur ce point essentiel ; « personne, pas même Jacques, dit M. Loisy, ne contestait que les païens pussent arriver au salut par la seule foi au Christ » (5), et « Jacques admettait, tout comme Paul, que le païen était sauvé par la foi sans la Loi » (6). Si la foi de Jacques était la même que celle de Paul, elle comprenait dans son objet la valeur salvifique de la mort et de la résurrection de Jésus. Cet article fondamental était donc commun aux églises, et c'est qu'il faisait partie de la prédication primitive.

(1) Cf. Jacquier, *Les mystères païens et saint Paul*, dans *Dict. Apol.*, t. III, col. 1011.

(2) Cf. *Marc*, X, 45 (*Matt.*, XX, 28); *Marc*, XIV, 24 (*Matt.*, XXVI, 28).

(3) I *Cor.*, XV, 3.

(4) Loisy, *L'épître aux Galates*, p. 97.

(5) *Ibid.*, p. 132.

(6) *Ibid.*, p. 133.

Le faire dériver du paganisme, en passant par saint Paul, est contraire aux données du Nouveau Testament.

On voudrait que saint Paul ait connu cette doctrine avant sa conversion dans les milieux hellénisés de Tarse ou d'Antioche. En effet, M. Loisy nous affirme que l'Apôtre a été préparé à sa foi et à sa vision par la pensée de Jésus mort pour sauver les hommes. Cette pensée, que Paul écarte, s'impose à lui, car on raconte de certains dieux païens qu'ils ont sauvé les hommes par leur mort (1). Il y a bien quelque chose d'étrange dans ce raisonnement. D'où venait à l'Apôtre avant sa conversion, cette pensée de Jésus mort pour sauver les hommes? Si elle existait déjà dans le milieu chrétien, Paul n'a pu en être le créateur.

On veut atténuer à plaisir l'éducation rabbinique de l'Apôtre et mettre en suspicion la notice des Actes qui nous le montre « aux pieds de Gamaliel » (2). On préfère l'envoyer étudier à Alexandrie ou à Antioche ; mais ce sont là des procédés qu'une critique impartiale désavoue et auxquels nul texte ne saurait résister. Si l'Apôtre nous affirme qu'il était un zélé défenseur des traditions de ses pères (3) et qu'il est devenu tout à coup disciple du Christ, M. Loisy y voit « le saut de la foi mystique, occasionné par l'état cérébral du sujet » (4). Si l'Apôtre fait appel à des expériences qui ont porté des fruits (5), à des manifestations surnaturelles de l'Esprit-Saint qui a sanctionné la vérité de sa doctrine, M. Loisy nous affirme que son expérience « est fortement teintée d illuminisme et non seulement d'une grande exaltation nerveuse, mais d'une certaine aberration mentale » (6). Vraiment, il nous semble suffisant, pour nous prononcer sur la valeur des expériences religieuses de l'Apôtre, de considérer les fruits qu'elles ont portés. Nous dirons donc volontiers avec le P. Lagrange : « Une pareille œuvre, poursuivie avec cette netteté d'intelligence, cette constance, cette sérénité, avec ce suffrage de l'amélioration religieuse et morale de tant d'âmes, doit-elle être attribuée à une intervention surnaturelle de Dieu, ou à une illusion momentanée des sens ? La réponse n'est pas douteuse pour ceux qui croient au Dieu bon. Les autres chercheront, s'ils le veulent, des analogies dans la psychologie des malades ou dans l'histoire des aberrations » (7).

Jean-Baptiste Colon.

(1) *Ibid.*, p. 79.
(2) *Act.*, XXII, 3. Cf. Guignebert, *op. cit.*, pp. 86, 105.
(3) *Gal.*, I, 13-14.
(4) Loisy, *Ep. aux Gal.*, p. 80.
(5) *Gal.*, III, 3-5.
(6) Loisy, *ibid.*, p. 44.
(7) Lagrange, *Epître aux Galates*, p. LXXIV.

CHRONIQUE D'HISTOIRE ECCLÉSIASTIQUE

1. Le temps n'est pas très éloigné où la poésie du XVIe siècle était assez mal connue et « très mal famée » en France (1). Jusqu'en 1870, on a vécu sur le mot de Boileau : *Enfin Malherbe vint et le premier...* Nisard écrivait en 1844 : « Boileau a prononcé ». Et l'Université, qui subit longtemps l'influence de Nisard, se contentait d'ignorer ou du moins de négliger Ronsard et la Pléiade. A plus forte raison, eût-elle dédaigné d'étudier les *Origines de la Renaissance*. Et pourtant Sainte-Beuve, par son *Tableau historique et critique de la poésie française et du théâtre français au* XVIe *siècle*, avait appelé, dès 1828, l'attention des lettrés sur l'œuvre des *Renaissants*. Plus tard, il consacrait encore quelques articles dans la *Revue des Deux-Mondes* à Joachim du Bellay, Jean Bertaux, du Bartas, Philippe Desportes, etc. C'est à peine si sa voix fut écoutée. Il fallut l'autorité d'un Brunetière pour mettre une bonne fois les esprits en mouvement et les diriger vers l'étude des prédécesseurs de nos poètes classiques. Aux environs de l'an 1900, les travaux abondent sur *Ronsard*, sur *Régnier*, sur *J. du Bellay*, sur *Baïf*. Il convient de signaler surtout le grandiose monument élevé par Laumonier à *Ronsard, poète lyrique* (1909) et le *J. du Bellay* de Henri Chamard (1900).

Si le XVIe siècle était enfin connu, il restait à débrouiller ses origines. Nul n'était mieux préparé que M. Henri Chamard à les mettre au clair. Et c'est ce qu'il a fait magistralement dans ses *Origines de la poésie française de la Renaissance*. Son livre est une œuvre de premier ordre. Et pour ceux qui, comme nous, achevaient leurs études secondaires vers 1870 et qui ignoraient alors jusqu'au nom de Jean Lemaire de Belges, il est une véritable révélation.

Il s'agissait d'indiquer dans quelle mesure le passé s'est perpétué dans la Renaissance française. Et par le passé, il ne faut pas entendre seulement, comme on l'a cru trop longtemps, l'antiquité classique retrouvée, mais encore le Moyen-Age continué.

Avec « l'esprit gaulois » et par « l'esprit courtois » le moyen âge s'est survécu en plein XVIe siècle. M. Chamard le fait voir à souhait. De l'esprit sensuel la veine était naturellement toujours ouverte. Mais il était plus piquant de montrer que la « courtoisie », qui est sœur de l'esprit chevaleresque, inspira nos auteurs de la Renaissance.

(1) Henri Chamard, *Les origines de la poésie française de la Renaissance*, Paris, de Boccard, 1920. In-8° de 307 p., 12 fr.

A cet égard, il n'y eut pas entre le XIIIe siècle et le XVIe solution de continuité. Les chapitres que M. Chamard consacre au *Roman de la Rose*, à François Villon, aux Rhétoriqueurs et à Jean Lemaire de Belges mettent ce caractère en pleine lumière.

L'auteur essaie ensuite de définir l'esprit de la Renaissance. Et cela l'amène à étudier les « Origines italiennes » de la Renaissance littéraire. L'Italie, par des maîtres tels que Dante, Pétrarque, Boccace, avait prévenu notre pays dans le mouvement qui emporta les esprits, du XIVe au XVIe siècle. C'est par l'intermédiaire de l'Italie que l'antiquité grecque et latine est revenue jusqu'à nous.

On n'imagine guère l'oubli où étaient tombés les chefs-d'œuvre littéraires de la Grèce et de Rome. Virgile et Ovide avaient traversé le moyen âge, le premier en se faisant chrétien pour ainsi dire, le second en donnant des leçons de morale par son *De remedio amoris*. Mais c'était à peu près tout ce que l'antiquité avait légué de vivant aux contemporains de saint Louis ou même de Charles V. La transcription des manuscrits grecs et latins ne saurait entrer ici en ligne de compte. Le grec, en particulier, était devenu une langue vraiment morte. Les copistes eux-mêmes avaient fini par écrire : *Graecum est, non legitur.* D'après Egger, le savant historien de l'*Hellénisme en France*, un seul auteur grec semble avoir été connu au moyen âge, tout au moins dans les cloîtres, le pseudo-Denys l'Aréopagite, que l'on confondait avec le premier apôtre chrétien de la Gaule du Nord (saint Denys de Paris). « De bonne heure, on avait institué dans l'abbaye de Saint-Denys une messe grecque en son honneur. Cette messe, célébrée tous les ans le 16 octobre, continua de se chanter en grec jusqu'à la Révolution ». Des Grecs classiques, même d'Aristote qui alimenta le XIIIe siècle et les siècles suivants, le moyen âge ne connut rien, sauf à travers des commentaires ou des traductions.

Le concile de Florence mit les Grecs et les Latins en contact. De là une renaissance de la langue grecque en Italie, puis en France. Lorsque les *humaniores litterae* eurent de nouveau attiré l'attention des esprits, ce fut partout comme une sorte d'éblouissement. La langue « grecque, sous laqnelle c'est honte que une personne se die scavant », écrivait Rabelais, prima même pendant quelque temps le latin. Mais le latin avait ses dévots. « En Italie, les grands-prêtres de ce nouveau culte furent deux secrétaires apostoliques du pape Léon X, le cardinal Sadolet et le cardinal Bembo. Dans la peur de gâter sa latinité, le second, a-t-on dit, n'osait pas lire les *Epîtres* de saint Paul. De ce côté des Alpes, le chef du mouvement fut Christophe de Longueil (1490-1522) que Bembo lui-même avait converti ». Il faut lire, dans les chapitres consacrés par M. Chamard à l'*Huma-*

nisme, l'histoire de cette renaissance des lettres antiques et l'enthousiasme qu'elle déchaîna. Rappelons seulement le cas de Henri de Mesmes qui entre à dix ans au collège de Bourgogne (1542); qui, dix-huit mois plus tard, sait « disputer et haranguer en public » suivant toutes les règles de la scolastique; qui peut réciter Homère par cœur d'un bout à l'autre; qui fait en se jouant vers grecs et vers latins et qui, après cette instruction reçue à Paris, s'en va la compléter à l'âge de treize ans, au collège de Toulouse. « Nous estions debout à quatre heures, et ayans prié Dieu, alions à cinq heures aux estudes, nos gros livres soubs les bras, nos escritoires et nos chandeliers à la main. Nous oyions toutes les lectures jusques à dix heures sonées, sans intermission; puis venions disner, après avoir en haste conféré demie heure ce qu'avions escrit des lectures. Après disner nous lisions, par forme de jeu, Sophoclès ou Aristophanès ou Euripidès, et quelquefois de Démosthenès, Cicéron, Virgilius ou Horatius. A une heure aux estudes, à cinq, au logis, à repeter et voir dans les livres les *lieux allégués* jusqu'après six. Lors nous soupions, puis lisions en grec ou en latin ». Peut-on imaginer un plus violent amour de l'antiquité grecque et latine?

Ce culte eut ses excès et ses abus. M. Chamard les signale avec un sens très judicieux. Il signale même les dangers que l'amour du latin, qui allait jusqu'au mépris du français, faisait courir à notre langue en formation. Mais il n'en reste pas moins qu'à l'école des Homère, des Sophocle, des Euripide, des Anacréon, des Virgile, des Horace, des Stace et des Juvénal, etc., les amants de l'antiquité classique prenaient des leçons d'art, de mesure et de goût, et travaillaient à faire de la langue française la rivale, sinon l'égale, des langues de la Grèce et de Rome.

Un danger plus grave était l'infiltration — à la faveur du beau parler — des idées et des sentiments païens dans la littérature française jusque-là purement chrétienne. On a été jusqu'à dire que la Renaissance a été, par essence et, dès l'abord, hostile au christianisme. « Sous cette forme absolue, remarque M. Chamard, l'idée est contestable. Qu'à la longue, lorsqu'il eut produit tous ses pleins effets, l'esprit de la Renaissance ait apparu contradictoire à l'esprit du christianisme je n'en disconviens pas; mais il est difficile d'admettre qu'une pensée nettement hostile eût guidé dès le début ceux qu'a pénétrés le nouvel esprit. S'il en était ainsi, nous aurions peine à comprendre comment il se fait que les papes ont été les premiers à favoriser le mouvement. Au IVe siècle de l'ère chrétienne, saint Basile avait développé cette idée, qu'il y a pour des chrétiens double profit à lire les auteurs profanes, profit intellectuel et profit moral. C'est cette

idée qui reparaît après plus de mille ans et qui prend une vigueur nouvelle ; c'est cette idée qui devient le *Credo* des premiers « renaissants ». Ils ont cru de très bonne foi que sans cesser d'être chrétien, l'homme pouvait utilement ajouter à la somme des vérités révélées tout le patrimoine de l'antiquité, non seulement son idéal d'art, mais encore son expérience de la vie et sa philosophie morale. Ils n'ont pas mesuré — ils ne le pouvaient pas – l'exacte portée du mouvement, et c'est un fait qu'il est résulté de ce mouvement une conception de la vie assez différente de celle qui avait dirigé le Moyen-Age ». Sous l'influence des écrivains de l'antiquité, poètes, orateurs, philosophes, le naturalisme et l'individualisme se sont épanouis, et on cessa de penser que la piété est « le tout de l'homme » comme parle Bossuet. Ce « retour à la nature » qu'apportait avec elle la Renaissance fut certainement un coup porté au christianisme intégral.

Faut-il croire que cet esprit nouveau ait favorisé directement la Réforme naissante ? Le Moyen-Age lançait volontiers des épigrammes, sinon sur l'Église, au moins sur les gens d'Église, particulièrement sur les moines. Les protestants se sont fait une arme de ces plaisanteries et, de malicieuses qu'elles étaient, ils les ont rendues mordantes et sardoniques. « Les catholiques ont compris le danger, devant l'Église menacée, d'attaquer les hommes d'Église. » On trouve néanmoins dans certaines œuvres de la Renaissance et même dans les œuvres de la Pléiade des railleries dirigées contre les clercs. Témoin l'*Épitaphe de l'abbé Bonnet*, de Joachim du Bellay. Jean Lemaire de Belges, dès 1511, allait plus loin ; dans son *Traicté de la différence des schismes et des conciles de l'Église*, il attaquait directement les Papes. A l'entendre, « les schismes, pour la plupart, sont tousjours venus du costé des papes et les conciles de la part des princes ». On entrevoit la conclusion : c'est que, pour Jean Lemaire, les rois sont les amis, les remparts du christianisme, tandis que les papes lui font plus de mal que de bien. Il y a dans son pamphlet des vues étrangement hardies : telle, par exemple, cette idée : « Trois choses singulièrement ont faict grand dommage à l'Église universelle, c'est à savoir ambition, mère d'avarice ; omission des conciles généraux ; et interdiction du mariage légitime aux prestres de l'Église latine ». On ne s'étonnera pas qu'après des déclarations de ce genre les Luthériens aient honoré la mémoire de Jean Lemaire de Belges. Il ne faut pourtant pas voir dans cet écrivain, « qui fut le premier poète de la Renaissance », un artisan, avant la lettre, de la Réforme protestante. Son pamphlet, écrit pour venir en aide à Louis XII dans sa lutte contre le pape Jules II, n'est qu'une œuvre de circonstance ; il marque plutôt l'esprit des légistes gallicans que celui d'un Luther ou d'un Calvin. Bref, si tel

poète du XVIe siècle, un Marot par exemple est allé à la Réforme, on ne saurait dire d'une façon générale que la Renaissance française ait été directement hostile à l'Église catholique.

On voit le genre de questions que soulève l'étude de M. Chamard : questions non seulement littéraires, mais encore questions d'histoire, de morale et de religion. On saura gré au savant professeur de les avoir abordées avec un esprit très averti et résolues avec autant d'impartialité que de goût.

2. Il y a dans les deux volumes de M. Rodocanachi sur la Réforme en Italie (1) les éléments d'un bon livre. Je n'ose dire que ce livre soit au point. On n'y trouve guère l'art de la composition. Certes l'auteur connaît son sujet. Sa documentation est aussi abondante que possible. Mais il ne domine pas suffisamment sa matière, ce me semble. Les faits et les réflexions qu'elle suggère sont disséminés sur un plan qui n'est que vaguement dessiné. On passe bien en revue la Réforme dans les diverses provinces de l'Italie, mais il ne s'en dégage pas une idée d'ensemble.

Je ne veux pas relever certaines formules de détail qui me paraissent inexactes : par exemple M. Rodocanachi reproche (t. I, p. 54) à Léon X d'avoir déclaré que « l'âme a la forme du corps humain, ainsi que l'a établi le concile de Vienne au temps de Clément V ». Exprimée en ces termes, l'opinion du pape serait évidemment « étrange ». Mais le pape et le concile ne disent pas que l'âme a la forme du corps; ils disent qu'elle *est la forme* du corps, qu'elle l'*informe*, comme parlent les scolastiques ; ce qui signifie tout autre chose. Pareillement (t. II, p. 292), d'après M. Rodocanachi, la doctrine catholique exigerait que les images des saints fussent *adorées* (cf. t. II, p. 518 « adoration des saints »). *Honorées* d'un culte relatif, soit; mais *adorées* jamais.

Laissons de côté ces *lapsus* et entrons dans le vif du sujet. M. Rodocanachi analyse bien les raisons qui ont provoqué la Réforme en Italie. Peut-être aurait-il pu mieux marquer l'action réformatrice du concile de Trente et ne pas laisser dans l'esprit du lecteur une sorte d'équivoque au sujet de la réforme catholique et de la réforme protestante.

La Réforme, telle qu'il l'étudie, c'est surtout la réforme Luthérienne et Calviniste qui s'insinua dans la péninsule à la faveur des désordres des esprits et des mœurs.

Les mœurs du clergé, en particulier, avaient besoin d'être sérieusement améliorées. Les accrocs au célibat ecclésiastique ne se comptaient plus. La cour romaine n'échappait pas au désordre, témoin le cardinal

(1) E. Rodocanachi, *La Réforme en Italie*, Paris, Picard, 1920 et 1921, 2 vol. in-12 de 465 et 605 p. 20 fr.

Cibo et le cardinal Farnèse (à cet égard, M. Rodocanachi aurait dû mieux préciser ses accusations). Quelques papes essayèrent bien d'apporter un remède au mal. « Quand notre maison sera propre, disait le pape Paul III, il nous sera beaucoup plus facile de nettoyer celle des autres ». Mais celui qui parlait ainsi tombait lui-même dans le népotisme.

La Réforme s'attaquait au dogme, aussi bien qu'à la morale. Les questions qu'agitait Luther n'avaient pas toutes été réglées avec la précision que devait leur apporter le concile de Trente. En matière d'indulgences, les idées courantes n'étaient guère exactes. La justification fournissait un thème dangereux à tous les esprits téméraires. On disséquait le *Libre arbitre*, on faisait l'*Anatomia della Messa*. Luther et Calvin s'insinuaient ainsi dans les âmes que l'*humanisme* avait rendues inquiètes.

Ce fut sous le pontificat de Jules III que le mouvement réformiste prit une extension extraordinaire. Paolino Bernardino de Lucques affirmait, en la préface de son livre *Concordia ecclesiastica* (1552), que, « dans la plupart des villes italiennes, le luthéranisme s'était infiltré et que chacun, loin d'admettre humblement les dogmes imposés par l'Eglise, prétendait en raisonner et les juger avec sa propre science ». Autrement dit *le libre examen* triomphait. Les villes où sévissait principalement le mal étaient Venise, Padoue, Vérone, Ferrare, Modène, Forli, Faenza, Milan, Pavie, Florence, Sienne, Viterbe, Lucques, Pérouse, Naples, Palerme et Rome. Encore convient-il de remarquer que, s'il existait un peu partout des groupements importants de Luthériens, ces groupes n'étaient pas constitués en communautés. On ne rencontre guère de pasteurs et d'églises établies que dans le Piémont et le royaume de Naples. Ferrare mérite une mention à part. Cette ville fut surtout contaminée par les disciples de Calvin. « Ferrare, dit M. Rodocanachi, formait comme un îlot calviniste au milieu de l'Italie luthérienne on catholique. » Nous allons dire pourquoi.

M. Rodocanachi consacre un chapitre spécial aux principaux apôtres de la Réforme. Nous y trouvons les noms d'un Betto Pallavicino, d'un Mainardi, d'un Valdès, d'un Bernardino Ochino, d'un Vergerio, d'un Carnesecchi, d'une Giulia Gonzaga, d'une Caterina Cibo, duchesse de Camerino, de Vittoria Colonna, de Renée de France, duchesse de Ferrare, etc.

On pense bien que tous ces personnages ne sont pas au même degré victimes de l'hérésie. Vittoria Colonna, par exemple, la grande amie de Michel-Ange, après avoir frôlé des hérétiques bien avérés, ne paraît pas avoir perdu, pour autant, la foi catholique. Mais des zélateurs comme Bernardino Ochino (qui prit femme après avoir rejeté l'autorité

de l'Eglise), ou comme Giulia Gonzaga, qui écrivait à son ami Carnesecchi : « Du temps que la religion chrétienne était la nôtre », ceux-là marchaient résolument à la suite de Luther.

A Ferrare, ce fut par Renée de France, la fille de Louis XII et d'Anne de Bretagne, que s'introduisit le calvinisme. Renée avait apporté avec elle en Italie les idées et les sentiments qu'avait développés dans sa jeune âme son maître Lefèvre d'Etaples. Sa cour devint bientôt le refuge des hérétiques exilés de France. Ce ne fut pas seulement Marot qui chercha auprès d'elle un asile ; du Tillet et vraisemblablement Calvin lui-même lui demandèrent pendant quelque temps un abri dans le mystère. Une correspondance suivie s'établit plus tard entre Renée et Calvin. Toutefois la subtile duchesse n'entendait pas faire un éclat. Quand Paul III passa par Ferrare, en avril 1543, elle se montra pleine de déférence et de respect à son égard ; elle sollicita l'honneur d'être admise au baise-pied ; aussi obtint-elle du pape un bref par lequel, « en raison de la foi éprouvée » dont elle avait fourni des marques certaines, il la soustrayait, en matière de foi, à toute autre juridiction que celle de l'Inquisition romaine (5 juillet 1543). Cependant elle donnait des gages à ses amis calvinistes et, le cas échéant, prenait leur défense devant le tribunal de l'Inquisition locale. Cette conduite équivoque ne pouvait que blesser son mari, le duc Ercole, dont les sentiments catholiques étaient à toute épreuve. A son lit de mort (3 octobre 1558), celui-ci fit jurer à Renée qu'elle romprait tous rapports avec les hérétiques, mais elle eut bientôt honte de sa faiblesse et consulta Calvin qui la libéra de son serment, en lui faisant entendre qu'elle avait offensé Dieu et qu'elle n'était nullement tenue d'observer sa promesse, « non plus qu'un vœu de superstition ». Pour échapper à toutes les embûches qui l'attendaient dès lors en Italie, elle prit le parti de se retirer dans son château et sa terre de Montargis, où il lui fut loisible d'accueillir ses amis non catholiques. C'est là qu'elle mourut, le 15 juin 1575, en hérétique impénitente.

M. Rodocanachi fait ainsi l'histoire abrégée du mouvement réformiste dans toutes les principales villes de l'Italie. Parallèlement, il marque l'action réformatrice que les papes exercèrent, de Paul III à Clément VIII. A son sens, ce fut le pontificat de Pie V qui fut le moment le plus décisif dans la crise religieuse que traversait la Péninsule. Sous ses prédécesseurs immédiats, l'Inquisition avait sévi plus ou moins rigoureusement et le nombre des hérétiques condamnés ou même brûlés vifs avait été assez considérable. Pie V donna le dernier coup à l'hérésie. Vingt ans après sa mort (1572), nous dit M. Rodocanachi, « toute trace de protestantisme avait, à proprement parler, disparu de l'Italie ». Les mesures de rigueur prises contre les héré-

tiques et l'application des réformes ecclésiastiques édictées par le concile de Trente avaient insensiblement amené ce résultat.

Tel est le thème développé par M. Rodocanachi, au cours de ses deux volumes. Nous n'avons fait que l'indiquer. Pour en saisir toute la portée, il faut pénétrer avec lui dans les détails des faits. On appréciera mieux ainsi le mérite de ses recherches et la valeur de ses découvertes.

3. Le développement qu'a pris en ces derniers temps la dévotion au Sacré-Cœur, et la canonisation de la bienheureuse Marguerite-Marie Alacoque ont provoqué l'éclosion d'une abondante littérature spirituelle ou mystique, soit purement édifiante, soit même avec un tour qui veut être tout à la fois édifiant et polémique. Nous ne signalerons ici que *Sainte Marguerite Marie, sa vie intime* (1), par le P. Hamon S. J.; *Sainte Marguerite Marie, la Perle du Sacré Cœur*, par Adolphe Retté (2); *Le Message du Sacré Cœur à Louis XIV et le P. de la Chaise, étude historique et critique*, par J. de Récalde (3).

M. Retté commence son livre par un chapitre sur la *science matérialiste* et plus spécialement sur le renanisme, il l'achève en racontant l'hostilité que rencontra, au cours des deux derniers siècles, le culte du Sacré-Cœur. C'est dire que sa plume est parfois un peu véhémente et son style un peu agressif. L'expression de sa dévotion au Sacré-Cœur n'en est que plus ardente et plus pénétrante.

La *Vie de sainte Marguerite-Marie* lui est une occasion d'exhaler ses sentiments les plus intimes et les plus fervents. « Tandis que j'écrivais de mon mieux, dit-il, cette *Vie* de la sainte dont voici les dernières lignes, j'ai connu l'allégresse de brûler comme un sarment ramassé sur le fumier du siècle par la main miséricordieuse du Bon Maître et je suis entré en combustion au contact de ce brasier terrible et suave : le Sacré-Cœur. Je souffrais et j'étais heureux de souffrir ». M. Retté n'a écrit son livre que pour communiquer aux autres cette flamme qui l'embrase.

Le P. Hamon développe à peu près le même thème dans le même esprit. Préparé à son œuvre par une vie de la *Bienheureuse Marguerite-Marie*, qu'il publia en 1907, il n'avait presque aucun effort à faire pour pénétrer dans l'intimité de la sainte et y recueillir les trésors de vie spirituelle que recélait cette âme d'élite. « J'ai raconté, dit-il, la Vie de la Bienheureuse : je voudrais aujourd'hui raconter son âme ». Et il esquisse un dessin du portrait qu'il se propose de tracer. « L'âme de cette jeune fille, de cette grande religieuse, de cette élue divine est à la

(1) In-12 de x-271 p., Paris, G. Beauchesne, 1920.
(2) Paris, Bloud et Gay, 1920. In-12 de 29 pp.
(3) Paris, Chiron, s. d. In-12 de x-124 p.

fois simple et complexe, toute de candeur, de loyale et profonde humilité ; ses dons naturels — quelques-uns furent éminents — sont grandis, surnaturalisés par les grâces merveilleuses qui les transforment. Elle est naïvement et malgré les apparences joyeusement humaine. Marguerite-Marie Alacoque a l'esprit droit de sa race ; petite fille de paysans bourguignons, elle en a le bon sens merveilleux. Elle est un peu trop repliée sur elle-même, elle s'analyse un peu trop, mais elle le fait si simplement, si humblement, que le lecteur n'a aucune peine à le lui pardonner. Elle est très vibrante, très aimante ; son cœur d'or ravit par le charme naturel qui s'en dégage ; il est impossible, à qui la fréquente un peu, de ne pas l'aimer beaucoup. Ce n'est plus l'amour, c'est la vénération qui envahit notre âme tout entière et la subjugue, quand nous nous trouvons en face des grâces surnaturelles, qui lui furent prodiguées : extraordinaires en elles mêmes, elles ont eu dans l'Église une merveilleuse influence et vraiment unique. C'est à elle que Jésus a dit, en découvrant sa poitrine : « Voilà ce cœur qui a tant aimé les hommes ! » C'est à elle que Jésus a demandé une fête en l'honneur de son cœur divin, le vendredi qui suit l'octave du Saint-Sacrement, c'est à elle qu'il a demandé un hommage d'amour réparateur ; c'est elle qu'il a chargée de faire connaître au monde les promesses dont il voulait enrichir la nouvelle dévotion ; c'est elle qui a reçu la mission de transmettre à Louis XIV, il faut dire à la France, un message comme jamais roi, comme jamais peuple n'en a reçu ».

Nous en avons assez dit pour faire connaître l'esprit du livre du P. Hamon. Les âmes pieuses y trouveront un aliment substantiel. A cet égard, on ne saurait trop en recommander la lecture. Mais, au point de vue historique et critique, il nous semble que des réserves s'imposent. Et ces réserves, on les trouve pour ainsi dire formulées d'avance dans l'ouvrage de M. de Récalde Nous ne ferons que les indiquer ici.

M. Adolphe Retté avait bien vu que certaines révélations, faites, dit-on, à Marguerite-Marie, étaient mises en doute par les critiques ou les théologiens, et comme « son livre avait surtout pour objet de décrire la vie intérieure de la Bienheureuse », il s'est abstenu de les rapporter. Mais le P. Hamon, ayant déjà pris position sur ce sujet dans son étude intitulée : Le *Message du Sacré-Cœur à Louis XIV, à la France,* n'a pas eu la même discrétion. Il tient toujours pour assuré que les révélations contestées sont authentiques, et il maintient l'explication qu'il a donnée du *Message à Louis XIV, à la France.*

Cependant il est bien difficile, quand on relit le texte du *Message* de ne pas voir à quelles impossibilités historiques se heurtent ceux qui affirment son authenticité et sa réalisation. Nous l'avons déjà

fait remarquer dans une chronique de la *Revue du clergé*. L'argumentation de M. de Récalde rendra la chose plus évidente.

Rappelons la teneur la plus significative du fameux texte. « Le Père Éternel voulant réparer les amertumes et les angoisses que l'adorable cœur de son divin Fils a reçues dans la maison des princes de la terre... veut établir son empire dans le cœur de notre grand monarque, duquel il veut se servir pour l'exécution de ce dessein qu'il désire voir s'accomplir en cette manière, qui est de faire faire un édifice où serait le tableau de ce divin Cœur pour y recevoir la consécration et les hommages du roi et de toute la cour. De plus, ce divin cœur se veut rendre protecteur et défenseur de sa sacrée personne contre tous ses ennemis visibles et invisibles... C'est pourquoi il l'a choisi comme *son fidèle ami* pour faire autoriser la messe en son honneur par le Saint-Siège apostolique et en obtenir tous les autres privilèges... et bénédictions sur toutes ses entreprises... *en donnant un heureux succès à ses armes pour le faire triompher de la malice de ses ennemis*... Mais comme Dieu a choisi le *R. P. de la Chaise pour l'exécution de ce dessein, par le pouvoir qu'il lui a donné sur le cœur de notre grand roi, ce sera donc à lui de faire réussir la chose, en procurant cette gloire à ce divin Cœur de N. S. J. C. Il en sera récompensé et toute sa sainte Congrégation dont il se rendra par ce moyen l'honneur et la gloire*... Il veut que les RR. PP. Jésuites fassent connaître l'utilité et la valeur (de cette dévotion de ce Cœur tout aimable), cela leur étant réservé. » Cette lettre serait datée du mois d'août 1689; déjà dans une précédente lettre de Marguerite-Marie, en date du 17 juin 1689, le Sacré Cœur se serait exprimé ainsi : « *Fais savoir au fils aîné de mon Sacré Cœur* — parlant de notre roi — que ce cœur adorable veut régner dans son palais, être peint dans ses étendards et gravé dans ses armes pour les rendre victorieuses de tous ses ennemis en abattant à ses pieds ces têtes orgueilleuses et superbes pour le rendre triomphant de tous les ennemis de la sainte Église... Notre bon Père de la Colombière a obtenu que *la très sainte Compagnie de Jésus* sera gratifiée, après notre cher Institut, de toutes les grâces et privilèges particuliers de la dévotion du Sacré Cœur de N. S. J. C. »

Ce *Message* est il parvenu à Louis XIV? Non, de l'avis de la plupart des critiques, y compris le P. Hamon, qui croit pourtant à son authenticité. Mais le P. Hamon se sauve en disant que Louis XIV, le destinataire, représentait la France et que le *Message* s'adressait à la France, personnifiée en Louis XIV, qu'il est par conséquent non pas personnel mais national. Nous avons déjà dit ailleurs combien cette explication est arbitraire et subjective. Le P. Bainvel, S. J., abonde dans notre sens : « L'idée d'un hommage national tel que nous l'entendons maintenant,

écrit-il, ne se présente jamais à Marguerite-Marie. Ce n'est pas un acte de gouvernement, un acte de pouvoir royal, qui s'exercerait sur la France et au nom de la France », que la Bienheureuse demande à Louis XIV. « Dans leur ensemble les récompenses promises, avantages spirituels et temporels, se réfèrent à la personne du roi. Jamais la France n'a été directement mise en cause. »

Quels sont les personnages en vue? Louis XIV que le Sauveur appelle « son fidèle ami » ou encore « le Fils aîné de mon Sacré-Cœur », le P. de la Chaise qu'il a choisi pour l'exécution de son dessein, le « bon P. de la Colombière » et en général la sainte congrégation des RR. PP. Jésuites, à qui l'établissement de la dévotion au Sacré-Cœur est réservé. Ce groupement de personnalités diversement éminentes rend bien douteuse, pour ne pas dire suspecte, la valeur et l'origine divine du merveilleux message.

Nous sommes en 1689. Quelle était alors l'attitude de Louis XIV, du P. de la Chaise, voire des jésuites français en général, vis-à-vis de l'Église? M. de Récalde va nous le dire.

La querelle des franchises, soulevée depuis 1687, durait toujours. Le marquis de Lavardin, que Louis XIV avait chargé de faire des remontrances au pape, était tombé sous le coup de l'excommunication. Rome avait interdit l'église Saint-Louis des Français, « parce que le Recteur et les ministres de cette église avaient osé admettre à la participation des sacrements, à la messe de minuit de la fête de Noël, l'ambassadeur de France, notoirement excommunié ». Lavardin riposta, en déclarant qu'il est ambassadeur de Sa Majesté Très Chrétienne et par conséquent «exempt de toutes les censures ecclésiastiques, tant qu'il sera revêtu de ce caractère et qu'il exécutera les ordres du Roi son maître ». Louis XIV insiste de son côté en chargeant (6 sept. 1688) le cardinal d'Estrées d'adresser au pape de nouvelles observations, voire de véritables menaces. Des menaces il passe aux gestes, il saisit Avignon et le Comtat Venaissin. Innocent XI tint bon. A sa mort (12 août 1689) la France semblait être au bord du schisme. Les évêques que la mort emportait n'étaient pas remplacés. Les rapports entre Rome et Versailles ne commencèrent à se détendre un peu qu'après 1692, sous Innocent XII. Et l'on voudrait que, pendant cette période critique, à ce moment précis où Louis XIV est en lutte ouverte avec le chef de l'Église, le Sauveur ait appelé le roi de France « le fidèle ami » de son Sacré-Cœur? Il aurait demandé que Louis XIV sollicitât du « Saint-Siège une messe en l'honneur du Sacré-Cœur... et tous les autres privilèges qui doivent accompagner la dévotion de ce divin Cœur » par exemple « en répandant avec abondance ses bénédictions sur toutes les entreprises » du roi, « en donnant un heureux

succès à ses armes, pour le faire triompher de tous ses ennemis », y compris sans doute le Souverain Pontife ! Où est ici la vraisemblance ?

Les jésuites de France étaient aussi, à cette date, en hostilité ouverte, voire en rupture avec Innocent XI et avec leur général, le P. Gonzalez. Louis XIV, ayant conquis dans les Flandres des territoires considérables, avait demandé que toutes les maisons et collèges des jésuites existant dans ces provinces fussent rattachés à l'Assistance de France. Le P. Gonzalez refusa de se prêter à cette combinaison. Pour se venger de son échec, le roi de France, par une dépêche en date du 11 octobre 1688, défendit à tout jésuite français, « supérieur ou inférieur », d'entretenir désormais aucun commerce avec le dit Général, sans en avoir reçu ordre exprès. L'assistant de France à Rome fut rappelé à Paris. Des conciliabules se tinrent par ordre du roi, sur lettres scellées, par le P. de la Chaise, du cachet du prince. On s'efforça de contester la validité de l'élection du P. Gonzalez, sous prétexte de l'ingérence du pape au chapitre général. Et comme toutes relations avec le P. Gonzalez leur étaient interdites, les jésuites français, le P. de la Chaise en tête, s'avisèrent de se rendre indépendants. Leur rêve fut d'élire un vicaire général qui les gouvernerait, en dehors du P. Gonzalez, sous la main du Roi. On devine quelle stupéfaction provoquèrent à Rome de pareilles mesures. Le secrétaire de la Société écrivait : « Vous provoquez sur vos têtes les foudres de la cinquième Congrégation générale et celles du pape Paul V. Vous perpétrez un forfait qu'aucun des perturbateurs de la Compagnie, au souvenir des anciens, n'a osé même concevoir ou machiner. Cette sécession n'est pas nécessaire ; elle n'est pas autorisée, elle n'est pas permise : c'est un attentat contre nos règles ». La crise dura plusieurs années. Enfin Louis XIV autorisa (2 octobre 1690) les provinciaux de France à reprendre leurs relations avec leur Général. Il n'en reste pas moins que, pendant deux ans, les jésuites français avaient eu la faiblesse d'entrer dans les desseins du roi pour faire échec à leur supérieur. Est-il vraisemblable que le Sacré-Cœur ait choisi cette date pour traiter de « très sainte compagnie » un Ordre, ou, si l'on veut, la fraction de cet Ordre en révolte contre ses constitutions et contre ses vœux, contre son Général, contre le Pape, contre les censures les plus solennelles de l'Église (cf. la Bulle de Paul V : *Quantum Religio*?) Est-il vraisemblable que Dieu lui-même ait traité de « grand serviteur de la divine Majesté » « l'honneur et la gloire » de sa sainte Congrégation » le religieux qu'on découvre à la tête de ces manœuvres, le P. de la Chaise ?

M. de Récalde n'insiste pas. Mais il est clair qu'il ne croit pas à l'authenticité du message ou du moins à son origine divine. Sur ce

point, il s'en tient à la réflexion du P. Hamon « La Bienheureuse (Marguerite-Marie) n'est pas infaillible ; à mon humble avis, elle s'est même trompée certainement, et dans des circonstances assez importantes, sur les paroles qu'elle croyait entendre ». M. de Récalde estime que, dans le cas qui nous occupe, la Bienheureuse a obéi à « des suggestions de son entourage qu'elle a confondues avec les demandes de son divin Maître ».

A tout prendre, malgré quelques violences de style, l'étude de M. de Récalde est une œuvre *historique et critique* vraiment impressionnante.

4. Saint Augustin était appelé à devenir, au XVIIe siècle, en raison de sa doctrine sur la grâce, un symbole et un « signe de contradiction ». On sait assez que l'*Augustinus* de l'évêque d'Ypres, Jansénius, déchaîna en France et surtout à Paris une véritable tempête, qui sévit durant plus d'un siècle et demi. L'histoire du jansénisme en province est mal connue. Aussi est-il bon que les érudits, qu'intéressent les questions locales, promènent leur enquête sur ce sujet dans les divers diocèses de France. Et c'est ce qu'a su faire, avec une curiosité très avertie, pour le diocèse de Nevers, M. l'abbé Charrier (1), dont l'étude si consciencieuse sur *Claude Fauchet*, évêque constitutionnel du Calvados, est sûrement familière à nos lecteurs.

M. Charrier a divisé son étude en trois parties, que semblait réclamer la division même du diocèse de Nevers. La première, intitulée le *Jansénisme dans l'ancien diocèse de Nevers*, vise surtout la ville épiscopale ; les deux autres ont pour objet le Jansénisme dans les différentes paroisses, soit de la circonscription Autunoise, soit de la circonscriptions Auxerroise du nouveau diocèse. A vrai dire, les paroisses plus ou moins éloignées de la ville épiscopale ne furent guère contaminées par l'hérésie janséniste. Le grand intérêt du livre se concentre sur les noms des évêques de Nevers, depuis l'épiscopat d'Eustache de Chéry (1645-1666) jusqu'à celui de Guillaume d'Hugues (1741-1751).

Pendant cent ans, Nevers fut à la merci des passions que soulevait la publication de l'*Augustinus* (1640) et celle de *La fréquente communion* (1643). D'un côté, une partie du chapitre, la majorité des curés de la ville, les Pères de l'Oratoire, les genovéfains et les dominicains soutenaient ardemment la cause des jansénistes ; de l'autre les jésuites, qui avaient pour alliés — pour valets, disaient leurs ennemis — les récollets, les minimes et les capucins, arboraient, avec des gestes de violence, le drapeau de l'orthodoxie. M. Charrier est très modeste quand il

(1) J. Charrier, *Histoire du jansénisme dans le diocèse de Nevers*, Paris, Champion, 1920. In-8 de 165 p.

reconnaît que « dans la chaleur de la lutte il put arriver à ces derniers, entraînés par leur zèle, de dépasser les bornes de la modération ». Il suffit d'ouvrir son livre pour voir que les orthodoxes employaient souvent d'étranges moyens de protéger l'orthodoxie. Que de fois les évêques de Nevers furent obligés de les rappeler à la charité chrétienne ! Nous ne pouvons entrer dans les détails de ces luttes passionnées et passionnantes. Le style un peu oratoire de M. Charrier en rend le récit fort attachant.

5. — L'idée est vraiment heureuse de publier à part, et luxueusement, les *Chefs-d'œuvre méconnus de la littérature française* (1). La *Collection* est imprimée par Frédéric Paillart, imprimeur à Abbeville, sur papier Bibliophile inaltérable (pur chiffon), de Renage et d'Annonay.

Le premier volume, consacré aux *Ecrits et Lettres politiques* de Fénelon, paraît sous la signature de l'abbé Ch. Urbain. C'est assez dire la valeur de l'œuvre. Nul n'a pénétré plus avant que M. Urbain dans les œuvres et l'esprit de l'archevêque de Cambrai. On aime à retrouver dans son *Introduction* le parallèle qu'il établit entre Fénelon et Bossuet. Deux grands génies à coup sûr, mais combien différents ! Cette différence tient surtout à leur origine et à leur éducation S'ils sont tout proches l'un de l'autre dans le domaine de la philosophie, de la théologie et de la politique, on ne peut s'empêcher de relever chez eux des divergences assez marquées, notamment dans la politique. Pour Bossuet, « rien n'est préférable à la monarchie absolue personnifiée dans Louis XIV ; il ne lui serait jamais venu à la pensée d'en restreindre la puissance ou d'en limiter l'exercice ». Même en matière religieuse l'autorité royale peut et doit montrer la puissance de son bras. « Ceux qui ne veulent pas souffrir que le Prince use de rigueur en matière de religion, parce que la religion doit être libre, sont dans une erreur impie ». L'archevêque de Cambrai est loin de cette conception. Sans doute il professe un respect profond pour le roi de France. Mais l'absolutisme de Louis XIV lui répugne, et il est tout disposé à mettre des bornes à la puissance royale. La nation l'intéresse autant que le roi. Et il insiste pour que Louis XIV s'imprègne bien de cette maxime de saint Thomas : *Regnum non est propter regem, sed rex propter regnum.* De là les projets de réforme gouvernementale qu'il n'hésite pas à préconiser : par exemple, condamnation des candidatures officielles, suppression de la vénalité et de l'hérédité des charges, répartition équitable des impôts, liberté du commerce, arbitrage destiné à éviter les

(1) Ch. Urbain, *Fénelon, Ecrits et Lettres politiques,* avec introduction et notes, et un portrait gravé par Ouvré (coll. des *Chefs-d'œuvre méconnus*), Paris, Bossard, 1920. In-8 de 198 p., 12 francs.

guerres (les guerres de conquête lui font horreur). Et, dans les questions religieuses où l'Etat intervient, il ne montre pas moins de libéralisme. On connaît sa théorie sur le pouvoir coercitif de l'Etat : « Nulle puissance humaine ne peut forcer le retranchement impénétrable de la liberté du cœur. La force ne peut jamais persuader les hommes ; elle ne fait que des hypocrites. Quand les rois se mêlent de religion, au lieu de la protéger, ils la mettent en servitude. Accordez donc à tous la tolérance civile, non en approuvant tout comme indifférent, mais en souffrant avec patience tout ce que Dieu souffre, et en tâchant de ramener les hommes par une douce persuasion ».

Telles sont les grandes lignes de la doctrine qu'on trouve développée dans les œuvres que publie, sur les documents originaux, avec une diligence minutieuse, M. l'abbé Urbain. Faut-il en marquer les titres ? 1° *Examen de conscience sur les devoirs de la royauté;* 2° *Tables de Chaulnes* ou *Plans de gouvernement* ; 3° *Mémoires sur les mesures à prendre après la mort du duc de Bourgogne* ; 4° *Lettres politiques*, à Louis XIV, au marquis de Louville, au duc de Chevreuse.

Après avoir lu ces ouvrages, on se demande si vraiment Fénelon était bien « l'esprit le plus chimérique du royaume ». Ce n'est sûrement pas l'avis de Brunetière : « Les écrits politiques de Fénelon, dit-il, témoignent d'un remarquable sens pratique. Il est impossible de méconnaître qu'il y eut positivement dans l'archevêque de Cambrai des parties de l'homme d'Etat Le duc de Bourgogne malgré Fénelon et malgré Saint-Simon n'eût pas été peut-être un grand roi, ni surtout bien brillant, mais l'archevêque de Cambrai n'eût pas été un ministre médiocre ».

On peut donc s'étonner que Fénelon n'ait pas exercé plus d'influence sur le développement des idées politiques au XVIIIe siècle. « Si son prestige a été considérable, dit M. Urbain, si les philosophes l'ont vanté à l'envi, son influence a été presque nulle. Montesquieu, Voltaire, Rousseau ont été les vrais maîtres du XVIIIe siècle et Mably, plus qu'eux tous peut-être, a fait penser les hommes de la Révolution ».

6. *La Compagnie de Jésus, Esquisse de son Institut et de son histoire* (1521-1773) (1), tel est le titre que le P. Brucker donne à son étude historique sur la Compagnie de Jésus, des origines à la suppression par Clément XIV. « Il ne faudrait pas y chercher, dit-il, un tableau complet de l'action de la Compagnie : un aperçu fidèle, sommaire, et néanmoins assez nourri de faits pour permettre une appréciation juste des services rendus par les Jésuites, c'est tout ce que l'on peut demander à mon modeste volume. » Il est sûr que, si l'on voulait supprimer de

(1) Paris, G. Beauchesne, 1919. In-12 de VII-839 p.

l'histoire de France ou même de l'histoire générale de l'Eglise la part d'influence exercée par les jésuites du XVIe au XVIIIe siècle, un vide énorme se creuserait dans la série des événements. Et c'est déjà une assez belle gloire pour la Compagnie qu'on soit forcé de reconnaître que sans elle on ne saurait expliquer l'histoire du monde pendant deux siècles et demi. Mais la direction imprimée par les jésuites dans leur sphère au cours des événements fut-elle toujours avantageuse aux individus et aux nations? C'est la question que le P. Brucker essaie de résoudre. Il se défend de prononcer « un panégyrique » de la Compagnie; son dessein est simplement de répondre aux attaques, malveillantes ou non, que l'Institut a eu à soutenir depuis ses origines. Il paraît, du reste, quelque peu obsédé par l'idée des reproches et des calomnies dirigées contre les siens. Et cette attitude de défensive qu'il prend souvent donne à son livre un caractère marqué d'apologétique. Est-ce un défaut? Je n'ai pas à le décider. Toujours est-il qu'on trouvera dans son « esquisse » un bon résumé de l'histoire des Jésuites.

Pour faire voir sa méthode, je n'aurais que l'embarras du choix entre les épisodes qui constituent le fonds de son ouvrage. Je me bornerai à citer une page qui regarde précisément les faits dont nous avons parlé plus haut : la conduite du P. de la Chaize dans le conflit qui divisait le gouvernement français et le pape Innocent XI. « Innocent XI estima toujours que le Père confesseur n'en faisait pas assez. Le Père de la Chaize n'était-il pas un peu excusable s'il répondait qu'on lui demandait l'impossible ? En effet, avait-il quelque chance de déterminer Louis XIV à se soumettre purement et simplement au pape sans avoir obtenu la moindre concession?... En vain le roi offrait pour la régale les amendements les plus larges; en vain il se montrait disposé à tenir pour non avenue la déclaration de 1682 : Innocent XI ne paraissait faire aucune attention à tout cela; il restait ferme et entier à vouloir que le roi révoquât tout ce qu'il avait édicté sur ces matières. Harcelé, tantôt par le nonce, tantôt par le Père général écrivant sur ordre du Souverain Pontife, et pressé d'appuyer cette réclamation dont, si juste qu'elle fût, il n'y avait nul succès à espérer, le Père de la Chaize finit par déclarer qu'il ne pouvait plus se mêler des affaires de Rome. Là-dessus le nonce reçut injonction de rompre toutes relations avec cet homme « qui ne voulait rien faire et qui n'avait jamais rien fait »; mais Mgr Ranuzzi protesta que cette rupture le priverait d'un réel secours, vu qu'il « obtenait toujours par le Père de la Chaize plus que par aucun autre » (25 juillet 1686). Aussi l'ordre *ab irato* fut-il bientôt retiré; et le Père ne laissa pas que de saisir encore toutes les occasions de servir l'Eglise et le Saint Siège. Néanmoins, le conflit ne fut apaisé que plus tard sous Innocent XII.

On admirera les nuances de ce jugement. Innocent XI n'avait pas tort, sa réclamation était si juste ! Mais il avait trop exigé. Louis XIV avait-il tort? « Il offrait pour la régale les amendements les plus larges, et il se montrait disposé à tenir pour non avenue la déclaration de 1682 : Innocent XI ne paraissait faire aucune attention à tout cela ». Comment donner tort à Louis XIV ? Ou du moins comment donner tort au Père de la Chaize qui soutenait la politique de Louis XIV contre le Père général, et contre le Pape ? En somme, le Père de la Chaize pouvait se rendre ce témoignage : « J'apprends qu'on n'est pas content de moi (à Rome), de quoy je ne m'inquiète pas beaucoup, me contentant d'être seur qu'on le devroit estre, et que Dieu me rendra justice en son temps ».

Je laisse au lecteur le soin de juger ce jugement.

7. La thèse que M. l'abbé Lavaquery (1) a composée sur le *Cardinal de Boisgelin* (1732-1804) est marquée tout à fait au bon coin. A l'étude des principaux documents imprimés, l'auteur a joint de fructueuses recherches dans les dépôts d'archives, et il a pu utiliser non seulement des papiers de famille, mais encore le journal manuscrit de l'abbé de Véri qui méritait d'être mis au jour depuis longtemps. Il y a là un témoignage qui paraît assez partial « sur le couchant de la Monarchie », mais par certains côtés très révélateur. Dans les citations qu'il en fait, M. Lavaquery marque une grande indépendance de jugement. Tout son livre révèle, d'ailleurs, les qualités du véritable historien : grand sens critique, ordre, clarté dans la composition, amour absolu de la vérité. Ce qu'on a appelé joliment « l'apologétique de la réticence » et qui consiste à cacher ou à voiler certains aspects des hommes ou des évènements n'est nullement son fait. La royauté, la noblesse, le clergé du XVIIIe siècle trouvent en lui un peintre très suggestif. Et, dans ce cadre bien dessiné, le caractère de son héros n'en offre que plus de relief.

Jean de Dieu-Raymond de Boisgelin de Cucé était issu de l'une des plus nobles familles de Bretagne. Comme la plupart des cadets de famille, il fut destiné à la carrière ecclésiastique. Etudiant en Sorbonne, il se sentit attiré vers un groupe de jeunes gens qui devaient plus tard avoir aussi quelque célébrité ; un Champion de Cicé, futur archevêque de Bordeaux, un Turgot qui préféra la cour et les affaires au sacerdoce, un Loménie de Brienne, qui eût mieux fait de l'imiter que de prétendre aux fonctions épiscopales, un Morellet et un Véri qui entrèrent dans les ordres pour posséder de gros bénéfices sans en soupçonner les obligations. Boisgelin conserva toujours, par la suite, avec eux de cordiales relations. Mais seul de tous, avec de Cicé, il eut

(1) E. Lavaquery, *Le cardinal de Boisgelin* (1732-1804), Paris, Plon-Nourrit, 1921, 2 vol. in 8° de 410 et 411 p., 30 fr.

le sens de la dignité de l'état ecclésiastique. Après une sérieuse retraite chez les Sulpiciens, il reçut le sous-diaconat aux Quatre-Temps d'automne : 21 septembre 1754, il avait 22 ans et demi. Un peu plus tard, il recevait la prêtrise. Pour un homme de son rang c'était un grand pas fait vers l'épiscopat.

La coutume était, chez les ecclésiastiques de carrière, de s'initier à l'administration épiscopale en se faisant agréer comme grands-vicaires par quelque prélat bien en vue. L'abbé de Boisgelin eut la bonne fortune d'exercer le grand vicariat sous le cardinal de Saulx-Tavanes, archevêque de Rouen, qui était lui-même un excellent disciple de Fénelon. Toutefois les faveurs royales ne devaient pas lui venir de ce côté. Tavanes mourut sans avoir pu lui procurer une abbaye. Ce fut à la suite de Loménie de Brienne et à sa place que de Boisgelin fut pourvu de l'abbaye de Vauluisant, puis de l'archidiaconé de Pontoise qui, depuis l'origine, faisait partie, comme on sait, du diocèse de Rouen. L'archidiacre de Pontoise devait révéler dans ce poste ses grandes qualités d'administrateur et son sens de l'apostolat.

A trente trois ans Boisgelin fut pourvu de l'évêché de Lavaur, et cinq ans plus tard (1770) il occupait le siège d'Aix. C'est sur ce théâtre digne de ses talents que, pendant les vingt dernières années de l'Ancien Régime, il allait donner sa mesure.

Le dix-huitième siècle n'a guère fourni d'évêques selon le cœur de saint Vincent de Paul. Sans atteindre à cet idéal, Boisgelin sut remplir ses fonctions avec un véritable sens sacerdotal. Le mot qu'il écrivait un jour à propos de ses collègues qui négligeaient leurs devoirs, entre autres celui de la résidence, le peint assez heureusement : « Ils doivent bien s'ennuyer dans des places qu'ils ne remplissent pas ». Boisgelin n'eut pas le temps de s'ennuyer. Visite des paroisses de son petit archidiocèse, confirmations, ordinations, rédactions de ses mandements, de ses *Fénéloniana*, comme il disait, l'occupèrent suffisamment.

Il se laissa glisser à d'autres occupations littéraires qui lui font moins d'honneur. « Le grand péché de l'archevêque d'Aix, dit M. Lavaquery, est un péché littéraire. Il s'est imaginé que la poésie était chose facile et s'est cru poète ». Et le malheur voulut que son goût des vers l'entraînât à rimer en français une traduction du *Temple de Cnide* de Montesquieu et des *Héroïdes* d'Ovide. On sait que ce dernier recueil se compose d'épîtres amoureuses échangées entre des personnages mythologiques, tels que Héro et Léandre, Ariane et Thésée, Hélène et Paris, etc. Boisgelin reconnaît que le sujet est assez scabreux. Mais il se flatte d'avoir évité, grâce à l'habileté de sa plume, le danger du scandale ; sa traduction, pense t-il, « soulève le voile de la pudeur et ne le déchire pas ». Plus tard ses ennemis jugèrent sévèrement ces

essais d'un goût douteux et s'en firent une arme contre lui. Il est sûr que le bon archevêque eût mieux fait de choisir un passe-temps moins profane.

La vie de société lui prit aussi une partie de ses loisirs. On a remarqué qu'il se tenait à l'écart des philosophes proprement dits, et qu'il fréquentait plutôt les *économistes*. On le vit pourtant chez la princesse de Beauvais, grande dame philosophe, et, sans que personne y trouvât à redire, chez la protestante Madame Necker. On a là comme un indice de son libéralisme, dont il donna plus tard des preuves non équivoques.

Pendant la crise sociale qui marque surtout la seconde partie du XVIIIe siècle, il eut le sens des réalités à un degré rare. Il vit que la monarchie, représentée par un Louis XV et un Louis XVI, ne répondait plus aux besoins des temps. Pendant une disette de 1773, il osait dire, au scandale évidemment des courtisans de l'autocratie : « C'est une erreur de croire que le roi lui-même est assez puissant pour nourrir son peuple ». Lors de la réinstallation du Parlement de Provence supprimé par Maupeou, il constatait dans son discours : « Ainsi, quand tout a plié sous l'autorité souveraine, reste l'opinion publique, qui persuade l'autorité même et ne lui cède jamais. » C'était comme un pressentiment de la participation plus ou moins directe du peuple au gouvernement de la chose publique. Les lois existantes appelaient, selon lui, de sérieuses réformes. Dans ses *Réflexions sur l'Esprit des lois*, tout en rendant hommage au génie de Montesquieu, il lui reproche d'être demeuré trop traditionaliste, de ne pas suivre le mouvement qui entraîne les âmes : « C'est l'esprit des lois de France qu'il explique, qu'il justifie, et qu'il ne réforme pas; il respecte tous les usages, il conserve tous les abus, il flatte la nation par son langage, il rassure le gouvernement par ses principes ». Il fallait aller plus loin. Boisgelin demande des garanties pour la liberté individuelle; il admet que le clergé supporte sa part des charges fiscales ; la séparation des deux pouvoirs ne l'effraie pas; il prône une séparation fondée sur la transcendance même de la foi catholique, et son libéralisme va jusqu'à désavouer franchement les vexations qui suivirent la révocation de l'Édit de Nantes. « Nous offensons également, dit-il, la religion des protestants et la nôtre par des persécutions qu'une tradition commune de douze siècles nous apprit à condamner ».

C'est avec ces idées bien définies que Boisgelin se présenta à la Constituante. Il estimait que la noblesse et le clergé, pour conserver leur légitime influence, devaient sacrifier leurs privilèges. « Le malheur est qu'on y tient trop, écrivait-il à Mme de Gramont, à l'encontre de l'opinion nationale. On pourrait les offrir, on aime mieux les perdre ».

En prenant la présidence de l'Assemblée électorale de la sénéchaussée d'Aix, il avait insisté sur cette pensée de désintéressement. « La Nation recouvre aujourd'hui ses privilèges, et le clergé n'en a plus besoin ».

Appelé à la présidence de l'Assemblée nationale en novembre 1789, Boisgelin devint, sinon le plus grand orateur, du moins le véritable chef du clergé, dans les débats relatifs aux affaires religieuses. La main-mise de l'État sur les biens ecclésiastiques le consterna : « C'est la confiscation qui amènera la banqueroute, s'écria-t-il... Nous osons vous le prédire, les biens du clergé seront pour la nation ce qu'ont été pour l'Espagne les mines du Pérou. » En vain s'opposa-t-il de toutes ses forces à la promulgation de la Constitution civile du clergé. Cette loi votée, il jugea que sa dignité lui commandait de ne plus siéger à l'Assemblée. Il n'en suivit pas moins de très près le cours des événements. C'est lui qui rédigea la fameuse *Exposition des principes sur la Constitution du clergé*, revêtue de cent quarante-deux signatures épiscopales. Rome allait se prononcer. Une fois la Constitution condamnée, ce fut encore Boisgelin qui composa l'éloquente lettre à Pie VI où les évêques, membres de l'Assemblée, protestaient de leur désintéressement et de leur docilité, offraient même spontanément d'abandonner leurs sièges, si le Saint-Père jugeait utile d'en disposer dans l'intérêt de la paix religieuse. Est-il besoin de souligner la portée de cette généreuse démarche qui devait avoir plus tard de si graves conséquences, lors des négociations du Concordat ?

Les événements se précipitaient. Bien qu'il ne perdît pas de vue son diocèse (« les besoins des fidèles sont la mesure de nos devoirs », écrivait-il), il dut quitter la France. Il s'embarqua à Dieppe sur un bâteau où étaient entassés cent seize prêtres, et s'établit à Londres. Dans les diverses réunions épiscopales qui se tinrent en Angleterre, il suivit toujours une ligne politique pleine de modération. Son unique souci était le rétablissement de la paix religieuse en France. A la différence de nombre de ses collègues qui se rattachaient aveuglément aux princes déchus, et croyaient pouvoir rétablir, avec le temps, l'ancien état de choses, Boisgelin regardait résolument Bonaparte préparer l'avenir. Après Brumaire, il n'hésita pas à encourager les promesses de soumission au régime nouveau, et quand le Concordat fut signé il donna simplement à Pie VII la démission qu'il avait solennellement offerte à Pie VI dix ans auparavant. Son exemple entraîna plusieurs de ses collègues et contribua plus que tout autre à former une petite majorité de démissionnaires.

Cette démarche, pour être sincère, comme l'entendait Boisgelin, impliquait l'acceptation éventuelle d'un siège épiscopal dans la nouvelle

église concordataire. « C'est pour le rétablissement de la religion que nous devons nous démettre et que nous devons accepter. La démission est le sacrifice d'un moment ; l'acceptation est celui d'une vie entière au bien de la religion ».

Le Premier Consul lui sut-il gré de cette noble attitude? Il aurait pu le nommer archevêque de Paris ; pour des raisons politiques difficiles à démêler, il ne lui fut donné que le siège de Tours. Du moins, c'est Boisgelin qui fut chargé de prendre la parole à Notre-Dame dans la célèbre cérémonie du jour de Pâques de 1802, destinée à fêter le rétablissement officiel du culte. Il avait jadis prononcé le discours du sacre de Louis XVI. Que ces temps étaient loin ! Bonaparte et Boisgelin se trouvaient désormais d'accord pour montrer qu'avec le Concordat une ère nouvelle venait vraiment de se lever pour l'Église de France.

Sur le siège de Tours, il déploya tout le zèle dont il était rempli. Les visites des paroisses lui prenaient le plus clair de son temps. En une seule année il donna plus de *trente mille* confirmations. Ce travail acharné devait abréger ses jours. Au début d'août 1804, c'est-à-dire un peu plus de deux ans après la prise de possession de son siège, il crut pouvoir s'accorder quelque répit. Il était trop tard ; le 22 août, la mort le terrassait.

Ces lignes n'ont pas la prétention de résumer, même sommairement, l'ouvrage de M. Lavaquery sur le Cardinal de Boisgelin ; elles n'ont qu'un but qui est d'encourager à lire son livre. On y verra de quelle façon, minutieuse et large à la fois, l'auteur s'entend à tracer, en pied, le portrait de l'un des plus grands évêques français du XVIIIe siècle.

8. C'est un mystique en son genre que nous présente M. Albert Houtin dans sa biographie du *Père Hyacinthe Loyson* (1), un mystique « plus intellectuel qu'effectif », un « mélange inextricable de mysticisme et de rationalisme », comme le héros du livre se définit lui-même. Les événements auxquels il fut mêlé ne fournissaient peut-être pas la matière d'un volume. Le tissu de l'ouvrage consiste principalement dans les *Mémoires* que le Père Hyacinthe a rédigés au jour le jour, à partir du mois d'avril 1868 jusqu'à la fin de sa vie, ou plutôt (puisque la biographie s'arrête présentement à la rupture du Père avec l'Eglise) jusqu'au 22 septembre 1869, et que M. Houtin a largement utilisés. La biographie ainsi conçue a été revue à plusieurs reprises par le Père Hyacinthe lui-même avant sa mort. Peu de documents nouveaux ont servi à la compléter. De la sorte, nous sommes en présence d'une œuvre qui est presque une autobiographie. Le Père Hyacinthe y paraît, du moins,

(1) Albert Houtin, *Le Père Hyacinthe dans l'Eglise romaine* (1827-1869), avec un portrait, in-12 de 395 p., Paris, Nourry, 1920.

dans l'attitude intérieure et extérieure qu'il s'est composée au cours de sa vie de carme. Le mérite de M. Houtin est de ne l'avoir pas défiguré. Son livre est, autant que j'en puis juger, « une œuvre de bonne foy ».

La famille du futur Père Hyacinthe (Charles Loyson) était profondément religieuse. Sa mère avait rêvé, avant même qu'il fût né, qu'il serait prêtre. Son père, bien que recteur d'Académie, se réserva l'éducation de ses fils, de peur qu'ils ne sentissent quelque courant d'air moderne dans un établissement d'instruction publique. Toutefois, « comme M. Loyson n'avait pas le loisir de les instruire lui-même, ils reçurent à la maison les leçons de professeurs de l'Université ». Leur principal maître fut l'abbé Hontang, qui d'ailleurs regardait Charles comme « un mauvais élève ».

Les études philosophiques et théologiques que celui-ci fit au séminaire de Saint-Sulpice laissèrent en lui une forte empreinte. Il eut pour professeur de théologie M. Baudry, futur évêque de Périgueux, qui incarnait alors, aux yeux d'un certain nombre de ses élèves, toute la grandeur et toute la science de l'Eglise. Si profonde était son influence que Charles Loyson écrivit plus tard (en forçant un peu la note) : « Je n'appartenais pas à la religion catholique romaine, mais à la religion de Charles Théodore Baudry ». Le manque d'équilibre de sa pensée se trahit déjà ; à mesure qu'il avancera dans la vie, le besoin d'incarner l'Eglise dans une forme particulière qui n'est pas l'Eglise se marquera davantage.

Charles Loyson fut ordonné prêtre le 14 juin 1851 dans la cathédrale de Paris. Le lendemain, il chanta sa première messe à Issy. Il était tout à sa vocation et à son holocauste. « Par un excès de sacrifice dans le dépouillement de toutes les affections terrestres, excès que plus tard il devait se reprocher amèrement, il ne permit pas à ses parents d'être présents à ce premier acte de son sacerdoce, en dépit de leur instante prière ». « Je suis assuré, se disait-il, que M. Olier m'approuverait. » Outrance, toujours outrance, idéal faussé. Ce fut seulement aux vacances suivantes que son père et sa mère en larmes eurent la joie de communier de sa main.

Sa vie durant, le 14 et le 15 juin restèrent pour lui des anniversaires sacrés. Ses mémoires en font foi. Réponse à ceux qui se demanderaient si Charles Loyson avait bien la vocation sacerdotale. « 14 juin 1906, cinquante cinquième anniversaire de ma prêtrise à Notre-Dame de Paris. Ce jour-là j'ai été élevé à la plus haute dignité qui soit et qui puisse être au monde. Plus que Roi, plus que Prophète : *Prêtre*. C'était un beau jour d'été comme aujourd'hui, le ciel était bleu, le soleil brillait. Ce jour-là ne m'a pas menti ». — 14 juin 1904 : « La main de Dieu a été sur moi ce jour-là. Elle y est encore aujourd'hui, je me sens prêtre ». Il est vrai qu'il ajoute : « Prêtre de l'Eglise de la réforme

catholique ». Mais il est clair que son sacerdoce ne lui a jamais pesé. Le vœu de continence même, auquel il s'astreignait par la réception du sacrement de l'ordre, ne fut pas la moindre de ses joies. Il parle quelque part de sa « pratique fidèle et enthousiaste du célibat ».

Il était alors mené par un idéal d'ascétisme à la réalisation duquel les hommes et les circonstances ne se prêtaient guère. La vie de communauté l'attirait particulièrement. Il en fit l'essai chez les Sulpiciens et les Dominicains, de 1851 à 1859 : *Inquietum est cor meum, donec requiescat in te*, aurait-il pu dire avec saint Augustin. En 1859, il échouait chez les Carmes, et prononçait ses vœux le dimanche 22 avril 1860. A peine avait-il accompli son sacrifice, qu'il s'aperçut que la nouvelle congrégation où il entrait n'était point l'Ordre fervent qu'il imaginait. Dès le mois de mars 1861, il écrivait : « J'ai manqué ma vie, brisé mon avenir, je ne serai jamais heureux au Carmel ». Il passa dès lors par des crises d'enthousiasme et de découragement qui se succédèrent presque régulièrement Dans une effusion du 6 novembre 1863, on relève ces mots : « *Frater Hyacinthus ab Immaculata Conceptione, carmelita discalceatus indignus, indignissimus filius sancti Eliae, sanctae Theresiae et sancti Joannis a Cruce.* Je sens toute la gloire et tout le bonheur d'être Carme et que, par la miséricorde de Dieu, c'est bien ici ma vocation et *au-delà* ». Ce n'était là malheureusement qu'une heure d'exaltation qui n'eut guère de lendemains.

La parole publique allait-elle être un dérivatif pour ses inquiétudes d'ascète? On avait remarqué en lui ce qu'on pourrait appeler le don de l'éloquence. Ses premières prédications eurent un grand succès, que l'avenir devait consacrer. De 1865 à 1868, il fut appelé par Mgr Darboy à prêcher l'Avent dans la chaire de Notre-Dame. L'élite de la société parisienne se pressa à ses sermons. Et l'enthousiasme que sa parole provoqua ne fit que croître d'année en année. De bons juges, tels que le prince de Broglie, estimaient que son éloquence égalait, surpassait même l'éloquence du P. Lacordaire.

Mais le libéralisme doctrinal qu'il professait du haut de la chaire, aussi bien que dans les tribunes publiques, non seulement à Paris, mais encore à Bruxelles et à Rome, attirèrent sur lui l'hostilité, voire les foudres de la presse ultramontaine. L'abbé Morel et Louis Veuillot s'acharnèrent à sa perte. Dans l'état d'âme où il se trouvait, il ne fallait qu'un incident un peu grave pour le porter aux dernières extrémités.

Son orthodoxie était vraiment en péril. Le cadre où se mouvait la pensée catholique lui paraissait chaque jour de plus en plus étroit. Il en jugeait ainsi, non seulement d'après les théories plus ou moins exactes de ses adversaires, mais encore d'après l'idée qu'il se faisait de

l'épiscopat et de la papauté. L'Eglise, à commencer par l'ordre du Carmel, appelait des réformes intellectuelles et morales que ses chefs n'osaient entreprendre ou même dont ils ne soupçonnaient pas l'urgence. Dès lors que faire? Rompre avec son Ordre? Rompre avec l'Eglise ultramontaine, c'est-à-dire avec l'Eglise romaine pour vivre d'une vie religieuse séparée plus intense? Ces questions se posaient parfois à son esprit jusqu'à l'obsession. Son journal porte la trace de l'inquiétude qui le ravageait, en même temps que des efforts qu'il faisait pour garder l'équilibre de sa foi et le sentiment de sa vocation. Le 7 novembre 1865, il écrivait : « Sortir de l'Eglise? *Domine, ad quem ibimus? Verba vitae eternae habes.* Y demeurer... en étant *romain* comme on l'entend aujourd'hui? La conscience ne le permet pas, il vaut mieux obéir à Dieu qu'aux hommes. Demeurer dans l'Eglise, en y faisant de l'opposition, en y pratiquant pour le moins le silence respectueux? C'est compromettre à la fois sa conscience devant Dieu et son ministère devant les hommes. Je marcherai, Dieu aidant, entre les abîmes ». Le Carmel n'apportait pas plus que l'Eglise à son âme inquiète le repos qu'il cherchait. Le 2 février 1867, il note : « Si un jour il est reconnu meilleur que je quitte le Carmel, je le quitterai sans hésitation et sans crainte devant Dieu et devant les hommes. Je mènerai la vie d'un religieux dans le monde. Je parlerai avec respect et amour des Ordres religieux et du Carmel comme institution, et je me tairai avec une sérénité grave, calme et juste, snr la misérable boutique où mon âme a tant souffert et a couru tant de dangers ». Et les accès de crise religieuse se succédaient à intervalles plus ou moins longs.

Il en était là de ses doutes, lorsque l'amour fit irruption dans sa vie d'une façon si prompte et si souveraine qu'il fut bientôt emporté hors de sa voie. Pendant son séjour à Rome et sa prédication à Saint-Louis-des-Français (carême 1868), une de ses ferventes auditrices, une veuve américaine, Mme Mériman, lui fut présentée. Il entreprit de la convertir. Et de retour en France, le 14 juillet 1868, il reçut son abjuration dans la chapelle du couvent de l'Assomption à Paris. Quelques jours plus tard, comme elle partait pour l'Amérique, il eut avec elle un entretien où leurs âmes s'unirent dans un fol élan. « Nous avons conclu devant Dieu, écrivait-il le 29 juillet, notre alliance mystique pour la vie : le signe en a été cet anneau sacré qui porte la croix et le nom de Jésus. Elle me disait que notre amitié est le commencement du Millénium, commencement encore lointain mais réel, et annonçant la disparition des affections impures en cette heureuse époque. Depuis hier soir, après ma visite qui lui a fait tant de bien, elle se sent vierge. » Et le 5 août : « Maintenant je connais l'amour, je le connais dans sa forme la plus virginale et la plus religieuse, dans sa forme divine, éternelle. Quelle grâce de mon Dieu en mon âme! »

Désormais il pouvait braver toutes les hostilités. Rien ne l'atteignait plus dans l'intimité de son être. Mais son orthodoxie intérieure était de plus en plus compromise. « J'étais moitié protestant pendant qu'elle était moitié catholique (elle avait délibérement mutilé la profession de foi de Pie IV lors de son abjuration) et du même coup, elle, veuve et résolue à ne point se remarier, moi épris du célibat mystique qui jusque-là avait été ma force et ma joie, nous nous sentions unis par un amour étrange qui n'avait pas le caractère des amours de la terre et qui cependant était véritablement de l'amour ». Laissons venir l'avenir et nous verrons à quoi aboutira cet émoi.

Son Avent de 1869 allait être des plus tourmentés. Il devenait visible aux esprits les moins prévenus que le Père Hyacinthe penchait vers l'abîme. En vain, ses amis les plus sincères — qui ne soupçonnaient pas la gravité de sa crise intérieure — le mettaient en garde contre lui-même. En vain, Montalembert, le P. Gratry, Mgr Darboy (il y aurait lieu de reviser le jugement que le P. Hyacinthe porte sur lui ou même les propos qu'il lui prête), Mgr Dupanloup, Mgr Isoard, voire Newman, tout en reconnaissant la justesse de ses observations sur la nécessité d'une réforme dans l'Eglise, l'exhortaient à la prudence et à la patience. Il se confirmait de plus en plus dans ses idées d'une rénovation catholique, et ses idées comprenaient pour le sacerdoce, plus ou moins à son insu, l'abolition du célibat. Les préparatifs du concile de 1870 ne firent que l'exaspérer. Sa présence dans des réunions publiques d'un libéralisme douteux acheva de le compromettre, non seulement aux yeux du pape mais encore aux yeux du R. P. Général des carmes déchaussés à Rome. Il n'entendait pas recevoir à cet égard le moindre reproche. Sur un blâme de son supérieur, il écrit : « Je m'éloigne du couvent que j'habite et qui, dans les circonstances nouvelles qui me sont faites, se change pour moi en une prison de l'âme ». Il se retira dans sa famille et du même coup sortit, qu'il le voulût ou non, du corps de l'Église romaine, non sans en avoir appelé, comme tous les schismatiques, au tribunal de celui qui lit dans les consciences : *Ad tuum, Domine Jesu, tribunal appello* : 20 septembre 1869.

M. Houtin s'arrête à cette date et sur cet événement. Faut-il ajouter que, plus tard, le P. Hyacinthe n'hésita pas à épouser, et cela en tout bien, tout honneur (?), Mme veuve Émilie Mériman? « Notre mariage inconscient mais réel, écrit-il peu de temps avant de mourir, date du 14 juillet 1868. Il s'est accompli pendant la cérémonie solennelle de sa profession de foi catholique. « Ce jour-là, m'a-t-elle écrit plus « tard, j'ai épousé l'Église catholique » (lisez dans la personne du P. Hyacinthe). La bénédiction religieuse a eu lieu à Rome en mai 1872; la consécration légale, le 3 septembre de la même année. » Si ce n'est pas là du mysticisme à l'envers, je ne m'y connais plus. Aussi bien le

P. Hyacinthe n'a-t-il jamais compris qu'il eût violé son vœu de continence. Il ne comprit pas davantage qu'il avait déshonoré son sacerdoce. Il était tout simplement devenu « prêtre de l'Église catholique réformée, de l'Église catholique de l'avenir ». Et avec une naïveté qui déconcerte, il signait encore en 1908, après une revue consciencieuse de son passé : « Hyacinthe Loyson, prêtre solitaire de l'Église des hommes et des mondes ».

9. L'histoire du Concile du Vatican que publie M. l'abbé Mourret (1) est écrite avec un visible souci de parfaite impartialité. Malgré le recul d'un demi-siècle, les hommes et les événements sont encore si près de nous qu'il est bien difficile de ne pas épouser les sentiments et les passions de l'un ou l'autre des partis qui avaient alors à dirimer les affaires litigieuses de l'Église. Quiconque a vécu les heures ardentes de cette époque saura gré à M. Mourret d'avoir jugé les hommes et les faits en historien qui domine son sujet et qui subordonne tout à l'intérêt de la vérité.

Les personnages ecclésiastiques que le Concile mit en relief, à commencer par la grande et auguste figure de Pie IX, sont parmi les plus éminents du XIXe siècle. La simple annonce de la prochaine convocation du concile les affronta. La presse religieuse fut la cause de cette attitude. Après l'émotion qu'avait soulevée la publication de l'Encyclique *Quanta cura* et du *Syllabus*, le bruit se répandit que certains *ultra montains*, comme on disait alors, méditaient d'obtenir de l'assemblée conciliaire une condamnation authentique des idées politiques et sociales désignées couramment sous l'appellation de « libertés modernes » et de prendre ainsi leur revanche de l'interprétation conciliante et modérée que Mgr Dupanloup, évêque d'Orléans, avait donnée des documents pontificaux. Ces rumeurs n'étaient pas sans fondement. Et ce qui porta au comble l'agitation des esprits, ce fut le projet, mis en avant par une presse un peu intempérante, de proposer au concile la définition de l'infaillibilité personnelle du pape. Soutenue de tout temps par les meilleurs théologiens et consacrée en fait par d'innombrables recours à Rome sur des points de doctrine, cette thèse était reçue à peu près universellement dans l'Église. Mais bon nombre d'esprits, timides ou trop prudents, estimaient qu'à une heure où la papauté était violemment attaquée et suspectée, il était imprudent et inopportun de promulguer une définition qui ne manquerait pas d'être travestie par les passions ennemies et qui risquerait de provoquer une recrudescence d'hostilité. La prétention que les

(1) Fernand Mourret, *Le Concile du Vatican, d'après des documents inédits.* Paris, Bloud et Gay, 1919. In-12 de 240 p., 5 fr.

ultras affectaient de faire proclamer par acclamation, sans discussion, sans délibération, sans précision et par surprise en quelque sorte, le dogme nouveau, aggravait encore l'inquiétude générale. Au début de février 1869, cette idée saugrenue trouvait sa formule dans une correspondance française de la Revue la *Civilta cattolica* : « On espère que l'explosion unanime de l'Esprit-Saint par la bouche des Pères du futur concile œcuménique la définira (l'infaillibilité) par acclamation ». Les jésuites de langue française, notamment le P. Victor de Buck, bollandiste, s'empressèrent de protester contre cette étrange conception qui n'émanait pas d'un des leurs, comme on l'avait supposé d'abord, mais probablement de l'abbé Darras, auteur d'une *Histoire de l'Église* rédigée sans critique et aujourd'hui complètement oubliée. La définition par acclamation n'en conserva pas moins ses partisans. Et comme le *Correspondant*, par la plume experte et modérée du prince Albert de Broglie, exprimait la confiance qu'une pleine liberté de discussion régnerait au Concile, Louis Veuillot ripostait ironiquement dans l'Univers : « Le *Correspondant* veut ... que le Saint-Esprit prenne le temps de se former une opinion. Il est à remarquer qu'au cénacle aucune discussion ne précéda l'invasion du Saint-Esprit ». Le zélé et maladroit polémiste confondait ainsi l'*assistance* du Saint-Esprit promise aux décisions des Conciles généraux, avec la *révélation* qui illumine brusquement l'intelligence ou l'*inspiration* qui guide un écrivain sacré. Mais on ne s'embarrassait guère de ces distinctions élémentaires dans les salons et bureaux de rédaction où le débat s'était transporté. Un Léon XIII eût vite fait de mettre un terme à ces polémiques regrettables et de faire taire une presse qui se vantait d'être avant tout catholique. Pie IX ne crut pas devoir intervenir et laissa dire.

Le clergé lui-même était entré dans la lice. En Allemagne, un célèbre érudit, Doellinger, professeur à l'Université de Munich, en France, Mgr Maret, évêque *in partibus* et doyen de la Faculté de théologie de Paris, Mgr Dupanloup, évêque d'Orléans, et son ami le P. Gratry, de l'Oratoire ; en Belgique, Mgr Deschamps, archevêque de Malines ; en Angleterre, Mgr Manning, archevêque de Westminster, sans parler de quelques autres, exposaient dans des écrits de circonstance leurs idées sur l'opportunité d'une définition de l'infaillibilité papale ou même sur le fond de la doctrine. Doellinger et Mgr Maret s'élevaient nettement contre l'infaillibilité personnelle. Dupanloup et Gratry contestaient simplement l'opportunité d'une définition, mais en termes qui semblaient parfois porter atteinte à la doctrine elle-même. Deschamps et Manning proclamaient l'infaillibilité, tâchant de la définir d'avance avec précision. Une discussion s'engagea ainsi entre

Dupanloup et Manning sur ce sujet délicat, Manning employait dans un mandement, en parlant du pape infaillible, l'expression *apart from* ou *séparément* des évêques. Le mot, pour n'être peut-être pas inexact au fond, n'était pas heureux. Dupanloup crut y voir l'idée de mettre le pape d'un côté et les évêques de l'autre, bref de scinder l'Eglise en séparant la tête et le corps. Manning protesta contre cette interprétation. Mais rien ne montre mieux que ces discussions prématurées et ces malentendus, les avantages qu'il y aurait eu à garder le silence sur des questions si scabreuses, avant la réunion du concile.

Le concile s'ouvrit le 8 décembre 1869. Plus de sept cents évêques, abbés et généraux d'Ordre, prirent place dans la vaste salle que formait le bras gauche de la basilique de Saint-Pierre au Vatican. Toutes les nations y étaient représentées.

Les Pères du concile formèrent bientôt deux groupements principaux connus sous le nom d'infaillibilistes et opportunistes. Un tiers parti s'établit cependant qui eut pour chef le cardinal de Bonnechose, archevêque de Rouen, dans le dessein d'agir comme agent de liaison entre les deux autres. Finalement tout se réduisit à ce qu'on appela la majorité et la minorité, ayant à leur tête l'une le cardinal Manning, l'autre Mgr Dupanloup.

On devine aisément que tous les membres du concile ne se hasardèrent pas à occuper la tribune. Les orateurs qui discutèrent les questions dogmatiques ou disciplinaires soumises à l'examen de l'Assemblée sont relativement peu nombreux. Au premier rang on remarquait les archevêques de Westminster et de Malines, Mgr Pie de Poitiers et Mgr Martin de Paderborn (le seul évêque allemand qui se fût déclaré ouvertement pour l'infaillibilité), Mgr Mathieu de Besançon se fit également écouter en maintes circonstances, grâce à sa science théologique et à son talent de latiniste. Un autre excellent orateur latin, ami de Mgr Dupanloup, était le magyar Mgr Haynald, archevêque de Colocza (auquel Léon XIII devait plus tard conférer la pourpre), Mgr Darboy, archevêque de Paris, et Mgr Dupanloup représentèrent éminemment la minorité à la tribune. Mais au témoignage même de ses adversaires, le plus complet et le plus éloquent orateur du concile par la vigueur de son argumentation, comme par la richesse et l'élégance de son vocabulaire latin, fut l'évêqne de Diakovar, Mgr Strossmayer. Peut-être dans l'ardeur de son zèle et le feu de l'improvisation dépassa-t-il parfois la mesure. On signale en particulier une scène tumultueuse où sa parole virulente mit à bout la patience du cardinal président. L'évêque se plaignait amèrement que le schéma *de Fide* parlât des hérétiques et des schismatiques en termes inutilement blessants (*opinionum monstra, mysterium iniquitatis, impiissima doctrina*).

Il fut violemment interrompu et sommé de quitter l'*ambon*, on lui jeta même les outrageantes qualifications de « Luther » et de « Lucifer ». Il n'en avait pas moins raison. Et le calme une fois rétabli, on biffa, d'un consentement unanime, les expressions qu'il avait si vivement incriminées.

L'œuvre du concile comprend trois thèmes généraux : le *De doctrina catholica* et les erreurs modernes, les questions disciplinaires et le schéma *De Romano Pontifice*.

Le premier projet de décret intitulé *De Doctrina calholica* qui fut proposé à l'approbation des Pères avait été rédigé par un jésuite tyrolien, le P. Franzelin, célèbre par la nébulosité de son enseignement. L'impression fut presque unanimement fâcheuse. Les théologiens les moins suspects d'opposition qualifiaient durement le schéma : *Moles indigesta, opus de novo conficiendum*, disait un jésuite, le P. Ballerini. En pleine congrégation générale, Mgr Connell, archevêque d'Halifax, déclara nettement qu'il y avait lieu de le renvoyer à une commission « non pour le corriger », mais pour « l'enterrer ! » *non ad corrigendum, sed ad sepeliendum*. Le mot était vif; il fit le tour de Rome et même de la presse des deux mondes. La refonte du schéma fut décidée et confiée aux trois évêques ou archevêque de Malines, Poitiers et Paderborn, Deschamps, Pie et Martin. Le nouveau texte qu'ils présentèrent sous le titre *De fide catholica* ne suscita que des critiques de détail, dont il fut tenu compte dans une grande mesure. La Constitution *Dei Filius* qui le consacrait fut adoptée à l'unanimité, le 24 avril 1870 : c'était, au témoignage du cardinal Manning, « l'affirmation la plus large et la plus hardie de l'ordre surnaturel qui ait jamais été jusqu'à présent jetée à la face du monde ». Elle résumait la doctrine traditionnelle sur l'existence et la nature de Dieu, sur la révélation, sur la foi et ses rapports avec la raison en des termes dont la clarté égalait la profondeur.

Le concile aborda ensuite l'examen des réformes disciplinaires. Une question préalable arrêta d'abord les Pères. L'archevêque de Prague et l'évêque de Diakovar se plaignirent que le schéma proposé ne s'occupât point de réformer les cardinaux et les congrégations romaines. D'autre part, un texte posait la question brûlante des rapports de l'Eglise avec l'Etat, et une indiscrétion communiqua ce projet aux journaux. Ce fut une émotion dans toute la presse et jusque dans les chancelleries. Des représentations officieuses furent adressées au cardinal Antonelli, secrétaire d'Etat, qui donna à entendre au Souverain Pontife qu'il serait prudent de suspendre et d'ajourner la discussion. Les questions disciplinaires à peine entamées furent ainsi interrompues.

On saisit cette occasion pour mettre à l'ordre du jour le schéma *De Romano pontifice* préparé et introduit sur la demande expresse de près de cinq cents évêques. Le rapporteur du projet fut Mgr Pie, évêque de Poitiers. Il fait remarquer, dès l'abord, qu'il n'était pas question de proclamer l'infaillibilité du pape en tant que personne privée. Mgr Déchamps, de son côté, insista et déclara que, même comme chef de l'Église, le pape ne jouissait que d'une infaillibilité nettement limitée et conditionnée. Les deux plus éloquents discours furent prononcés par Mgr Manning en faveur de la définition, et par Mgr Darboy contre l'opportunité. L'intervention inopinée du cardinal Guido, savant dominicain, contre toute formule suspecte d'impliquer l'infaillibilité proprement personnelle, provoqua le mécontentement de la majorité et valut à son auteur d'amères remontrances de Pie IX; mais elle eut pour résultat d'amener une amélioration du texte, qui précisa le caractère de l'infaillibilité papale *ex cathedra*. Après un vote préparatoire où il y eut 451 suffrages favorables contre 88 hostiles et 62 qui réclamaient des amendements, on pratiqua encore quelques retouches. Nous sommes ainsi bien loin du vote par acclamation que préconisaient certains publicistes. Le concile avait discuté et remanié scrupuleusement les formules, afin de donner au dogme toute la netteté que pouvaient désirer les intelligences non prévenues. Le Saint-Esprit si souvent invoqué avait manifestement répandu sur l'assemblée le don de sagesse. Aussi la formule de la définition devait-elle rallier tous les suffrages L'accord ne fut pas aussi complet sur l'opportunité. Les membres de la minorité décidèrent de ne pas assister au vote final. 535 Pères donnèrent leur *placet*. Les autres étaient absents, sauf Mgr Riccio, évêque de Cajazzo, dans les Deux-Siciles, et Mgr Fitzgerald, évêque de Little-Rock, tous deux membres de la minorité qui votèrent *non placet*, mais qui s'empressèrent de se soumettre aussitôt après la définition du dogme. Inutile d'ajouter que les absents adressèrent pareillement, l'un après l'autre, au Souverain Pontife leur acte de soumission. L'Église presque entière accepta religieusement le nouveau dogme. Les quelques vieux catholiques qui, sous l'influence de Doellinger ou du P. Hyacinthe, firent bande à part formèrent une quantité à peu près négligeable.

Les esprits étaient soumis. Mais nombre d'entre eux, encore troublés par les discussions de la veille, avaient besoin d'éclaircissements. Pour satisfaire l'opinion publique, le secrétaire général du concile, Mgr Fessler, évêque de Saint-Hippolyte en Autriche, publia sous ce titre : *La vraie et la fausse infaillibilité des papes*, une brochure aussitôt honorée d'un bref approbatif de Pie IX. Il y établissait avec netteté : 1° que le Concile du Vatican, dans ses définitions, n'avait pas fait autre

chose que « de fixer et de préciser une tradition remontant à l'origine de la foi chrétienne »; 2° que l'infaillibilité du pape définie par le concile n'est attachée qu'à sa *fonction de docteur suprême de l'Église universelle* et non à celle de prêtre suprême, de juge suprême et de suprême législateur; 3° que, même dans les décrets dogmatiques, tout n'est pas *article de foi* et qu'il ne faut pas considérer comme tel ce qui n'est mentionné qu'en passant ou ce qui ne sert que d'introduction ou de considérants; 4° qu'en disant que les définitions promulguées par le pape « sont irréformables par elles-mêmes et non en vertu du consentement de l'Église », on ne veut pas dire que le pape puisse jamais se mettre en opposition avec tous les autres évêques; 5° qu'en somme, vu les conditions requises pour une définition infaillible, on ne rencontre dans l'histoire de l'Église, qu'un petit nombre de jugements doctrinaux prononcés *ex cathedra*; 6° enfin, que le domaine de l'infaillibilité du successeur de saint Pierre, loin de dépendre de sa volonté arbitraire, se trouve nettement limité et qu'il est impossible, par exemple, que ce domaine s'étende à des « matières juridiques », lesquelles ne sont point contenues dans la révélation divine. Mgr Fessler aurait dû ajouter que l'infaillibilité s'étend aux vérités connexes avec la révélation et aux « faits dogmatiques ». Ainsi expliqué le dogme de l'infaillibilité n'offre rien qui puisse choquer les hommes de bonne foi. Aussi la défection des protestataires obstinés n'a-t-elle rencontré partout qu'un étonnement mêlé d'indifférence; comme l'a judicieusement remarqué Émile Olivier, «personne n'admettra que des hommes qui croient à la révélation, à la divinité de Jésus-Christ, à l'infaillibilité de l'Église, qui n'ont contesté aucune des décisions doctrinales rendues par les papes depuis dix-huit siècles, se séparent de la communion dans laquelle ils ont vécu, parce qu'une infaillibilité dont ils ne contestent ni la nécessité ni la puissance sera expliquée par l'assistance divine au lieu de l'être par l'assentiment, même tacite, des évêques ».

Sur cette décision le concile fut clos, ou plutôt suspendu. La guerre entre l'Allemagne et la France éclatait. Tous les évêques regagnèrent précipitamment leurs sièges. Pour reprendre et continuer les sessions du Concile du Vatican, l'Église attend des jours meilleurs.

E. Vacandard.

COMPTES RENDUS

L. Bréhier et P. Batiffol, *Les survivances du culte Impérial romain, à propos des rites shintoïstes*. Paris, Picard, 1920. In-8° de 73 p.

Cette étude archéologique est née d'un scrupule religieux que les auteurs ont voulu essayer de mettre au point par l'histoire. Certains rites du Shintoïsme infligent de graves embarras aux chrétiens japonais. Ils ne savent dans quelle mesure il leur est licite de s'associer au culte des empereurs et des ancêtres impériaux, et leur patriotisme en devient quelque peu suspect. L'attitude de l'Église à l'égard des survivances du culte impérial antique est-elle susceptible de leur fournir une règle de conduite? Mgr Batiffol s'est chargé, sur une demande venue de Rome, d'étudier à ce point de vue les premiers siècles chrétiens; M. Bréhier, lui, a envisagé surtout la période byzantine. Il appartenait naturellement à Mgr B. de dégager de ce double exposé les principes théologiques utiles.

Les empereurs romains défunts étaient élevés, par l'apothéose, au rang des *Divi*; ils devenaient divinités protectrices de l'empire; de leur vivant même, ils recevaient des hommages quasi divins. A ce culte, dont nous connaissons fort bien tout le détail, les chrétiens des premiers siècles se montrèrent réfractaires. Entièrement soumis à l'ordre public romain, selon le précepte de saint Paul, ils jugèrent qu'en conscience il ne leur était pas permis d'adorer l'empereur vivant ou mort. Et plus d'un paya de sa vie cette résistance.

Par la conversion de Constantin la situation fut modifiée profondément. Constantin paraît s'être formé une idée très nette des principes qui devaient dominer le régime nouveau. Il écarta tout ce qui eût permis d'assimiler la personne de l'empereur à une divinité païenne; il exclut du culte impérial tout acte spécifiquement idolâtrique, les sacrifices par exemple. Mais il ne se crut nullement obligé de répudier en bloc le système politique aménagé par ses prédécesseurs, qui plaçait l'empereur dans une région sublime, fort au-dessus du reste de l'humanité, et lui réservait des honneurs incomparables. Rassuré par sa propre foi, qui paraît sincère, et par sa répugnance hautement proclamée pour les pratiques du paganisme, il retint presque toute la liturgie, qui servait traditionnellement à honorer la personne impériale; il la retint en tant qu'expression laïcisée de l'hommage dû à la souveraineté dont Dieu l'avait fait dépositaire. L'empereur n'était plus l'incarnation d'un Dieu, mais il était l'élu de Dieu dont il incarnait la volonté. L'*adoration* du prince, c'est-à-dire l'inclination avec

fléchissement du genou, resta partie intégrante de l'étiquette à la cour impériale; le même rite demeura en usage à l'égard des statues et des portraits du prince, — et l'on ne voit guère que l'Église s'en soit offensée. D'autres particularités du culte impérial se perpétuèrent dans le langage. On continua de jurer, non plus *per genium principis* car le mot *génie* était aux yeux des chrétiens synonyme de démon, mais par le « salut » de l'empereur. La phraséologie honorifique des siècles païens, (*numen, domus divina, divinitas, aeternitas, sacrum palatium, divi principes*, etc....), dépouillée de sa signification proprement théologique, et réduite à un formulaire politique, persista dans le protocole régulier.

Cette vénération s'amplifia encore dans la cérémonial de Byzance, au point de devenir, comme dit M. Bréhier, une « religion monarchique », autrement minutieuse et compliquée que celle qui devait se développer en France autour du sanctuaire de Reims, et tout entière suspendue à l'idée mystique de l'intervention divine dans le choix de l'empereur. C'est au point que, plus d'une fois, la liturgie ecclésiastique s'inspirera du cérémonial de la Cour, et lui empruntera ses usages, de même que l'iconographie religieuse imitera les attributs, les attitudes, les conventions de l'iconographie impériale.

Qu'est-ce que les chrétiens japonais doivent déduire pour leur compte de ce *processus* et de la tolérance avec laquelle l'Église sut s'en accommoder? Si je saisis bien la pensée de Mgr Batiffol, ils ne pourront s'en prévaloir en toute sécurité de conscience, que du jour où le shintoïsme officiel sera déclaré par l'autorité impériale chose purement civile et politique; ou bien, du jour où leurs pasteurs légitimes estimeront que, les rites suspects étant devenus areligieux et indifférents dans l'opinion générale, ils sont libres d'y participer sans équivoque ni scandale. Cette conclusion prudente réconfortera-t-elle pleinement les âmes perplexes à qui les leçons de l'histoire semblaient peut-être plus riches en compromis bienfaisants? C'est un point sur lequel il sera intéressant d'être renseigné.

PIERRE DE LABRIOLLE.

R. CAGNAT et V. CHAPOT. *Manuel d'archéologie romaine.* Tome I, *Les monuments. Décoration des monuments. Sculpture.* — Tome II, *Décoration des monuments* (suite). *Peinture et mosaïque. Instruments de la vie publique et privée.* Deux vol. in-8°, xx-735 et vi-574 pages, Paris, A. Picard, 1917 et 1920. — Prix : 25 fr. le vol.

L'ouvrage de MM. Cagnat et Chapot, exclusivement consacré à l'antiquité classique, ne relève pas directement du programme de la *Revue*. Nous devons cependant le signaler ici et indiquer le vif intérêt qu'il

présente pour l'étude de la plus ancienne période de l'archéologie chrétienne.

L'art chrétien primitif ne saurait en effet être étudié isolément, sans qu'on ait égard au milieu dans lequel il est né et où il a pris ses premiers développements. Les peintres et les sculpteurs des catacombes, les architectes et les décorateurs des premières basiliques ont pu imaginer des sujets nouveaux, exprimer en symboles des pensées étrangères au monde antique, s'efforcer d'adapter leurs œuvres aux besoins d'une liturgie qui s'élaborait graduellement et, en tout cela, ils méritent d'être considérés comme des novateurs, mais, pour la technique, les procédés, les motifs courants d'ornementation, ils n'ont fait que prolonger la tradition des ateliers profanes, où la plupart d'entre eux avaient appris leur art. Il est donc indispensable de n'aborder l'étude des antiquités chrétiennes qu'après s'être familiarisé avec les principaux courants artistiques qui se manifestaient dans le monde païen, au temps où la religion nouvelle cherchait à se créer un art personnel.

Pour cette initiation préalable, on ne saurait choisir un meilleur guide, du moins pour les provinces occidentales de l'Empire, que ce nouveau *Manuel d'archéologie romaine*. Tous les vestiges de la civilisation romaine venus jusqu'à nous, à l'exception des textes écrits ou gravés, appartiennent au vaste domaine, sur lequel porte l'enquête de MM. Cagnat et Chapot. Depuis les aqueducs, les temples, les thermes et les amphithéâtres jusqu'au modeste outillage du foulon ou du boulanger, chaque classe de monuments ou d'objets usuels est successivement décrite et étudiée dans ses types les plus caractéristiques, qu'ils nous soient parvenus eux-mêmes, ou que nous n'en possédions plus que des représentations figurées. Les notions générales sur les matériaux employés par les architectes, pierre, marbre ou brique, sur les modes divers de construction ou de décoration, sur les voûtes, les revêtements, les ordres d'architecture, n'aideront pas moins à comprendre les édifices chrétiens que les édifices profanes. On peut également appliquer aux anciennes productions de l'art chrétien les renseignements donnés ici sur la technique de la peinture et de la sculpture, sur l'emploi du relief, de la ronde-bosse, du stuc, sur les divers procédés de peinture murale, sur la préparation et l'exécution des mosaïques. Le répertoire détaillé des sujets traités suggèrera des rapprochements et des comparaisons. On y trouvera d'excellentes indications, que les renvois bibliographiques permettront d'étendre et de compléter, sur un certain nombre de scènes ou d'images que répèteront les peintres des catacombes : mythe d'Orphée charmant les animaux ; images allégoriques des saisons ou du soleil ; fable d'Eros

et de Psyché ; petits amours cueillant des fleurs ou faisant la vendange, — autant de motifs, adoptés par l'art chrétien, dont il est nécessaire, pour les interpréter sainement, de connaître l'existence antérieure.

Sous sa forme abrégée et condensée, ce répertoire manifeste, par la multitude des renseignements et des détails qui y sont réunis, une information aussi vaste que sûre. Nous nous permettrons cependant d'indiquer quelques monuments que nous aurions voulu y trouver signalés et commentés : au chapitre pour le culte, les charmantes fresques d'Ostie, du IIe ou IIIe siècle, conservées dans la grande salle de la Bibliothèque Vaticane. Elles montrent deux groupes de jeunes enfants, garçons et fillettes ; les uns tiennent dans leurs mains des fruits, des couronnes, tandis que d'autres élèvent des torches vers la déesse, sans doute Diane, dont la statue, encadrée de flambeaux allumés, se dresse sur une stèle. Il y aurait là d'intéressantes remarques à faire sur le costume, les enseignes, les objets rituels portés par ces enfants.

Dans les pages consacrées aux divers corps de métiers, il n'est pas question des maçons, qui ont tant travaillé pour les archéologues. Une des fresques du tombeau de Trebius Iustus, au 3e mille de la Voie Latine, où l'on voit cinq ouvriers ou manœuvres occupés à construire un édifice en briques, aurait pu permettre d'éviter cette lacune. Ce groupe de fresques est d'ailleurs d'une grande valeur pour l'histoire du costume au commencement du IVe siècle.

Les peintures profanes encore visibles dans les restes d'appartements romains qui forment la substruction de l'église des SS. Jean-et-Paul, sur le Célius, méritaient aussi une mention On ne possède guère, à Rome, pour la seconde moitié du IVe siècle, de plus beaux exemples de peinture ornementale. Fleurs, guirlandes tressées, oiseaux admirables de naturel dans la variété de leurs attitudes, nous trouvons là, autour de danseuses et de génies, tous les éléments décoratifs qui encadreront bientôt les plus belles et les plus anciennes des mosaïques chrétiennes.

MM. Cagnat et Chapot, n'ayant pas à traiter de l'art chrétien, n'ont pas pris en considération les édifices érigés sous l'influence de la nouvelle religion. On ne saurait leur faire un grief d'avoir voulu délimiter nettement le champ de leurs recherches. La ligne de démarcation qu'ils ont adoptée a l'avantage d'être nette et paraît se justifier d'elle-même. Il n'en est pas moins vrai que plusieurs de ces édifices nous ont conservé des peintures ou des mosaïques, qui n'ont rien de spécifiquement chrétien, et qui sont aujourd'hui les meilleurs documents où nous puissions étudier ce qu'étaient devenus les arts décoratifs aux derniers temps de l'Empire. Elles ne sont vraisemblablement

pas meilleures que tant d'autres, qui ont dû orner les constructions profanes de la même époque, mais elles ont eu la chance de se trouver sur des monuments qui ont duré. On ne saurait les négliger sans se priver de précieux éléments d'information. Citons par exemple les mosaïques de la voûte annulaire de Sainte-Constance : fleurs, oiseaux, ustensiles et vases précieux, attelages de bœufs transportant la vendange, vignerons foulant les raisins dans les pressoirs, — ou, au baptistère de Naples, les admirables encadrements de la coupole, avec leurs draperies, leurs guirlandes de fruits et de fleurs, les colombes affrontées que séparent de grands vases. En réalité l'art profane et l'art chrétien des premiers temps se compénètrent fréquemment et on pourrait, sans injustice, rapporter au premier plusieurs fresques et mosaïques, qui ne doivent d'être considérées comme chrétiennes qu'au caractère de l'édifice où elles furent exécutées.

Le savant ouvrage de MM. Cagnat et Chapot intéressera donc ceux de nos lecteurs qui s'adonnent aux études d'archéologie chrétienne, bien qu'il n'ait pas été écrit spécialement pour eux. Nous souhaitons qu'il trouve aussi un bon accueil auprès des personnes cultivées qui, sans se livrer elles-mêmes aux recherches d'érudition, désireront acquérir cette connaissance concrète de la civilisation antique, que seule l'archéologie peut donner (1).

Michel Andrieu.

Camille Enlart. *Manuel d'archéologie française depuis les temps mérovingiens jusqu'à la Renaissance. I. Architecture religieuse*, deuxième édition revue et augmentée, deux volumes in-8°, Paris, A. Picard, 1919-1920, cviii-937 pages. — Prix : 25 fr. le vol.

Le légitime succès obtenu par son *Manuel d'archéologie française* a

(1) On nous permettra de proposer en note quelques menues observations :

T. I, p. 34-35 : On entend ordinairement par astragale la moulure qui fait saillie, au haut de la colonne, entre le fût et le chapiteau. Ne s'expose-t-on pas à manquer de clarté en donnant ce nom, comme on le fait ici, aux filets qui séparent les scoties et les tores, sur les bases des colonnes?

P. 225, note 2 : Lire Paul III au lieu de Paul IV.

P. 324 : Il eût peut-être été utile, en parlant des tombeaux, de dire quelques mots de l'*area* et des édifices divers, que l'on construisait souvent, auprès du tombeau proprement dit, pour la célébration des cérémonies d'anniversaire.

T. II, p. 451 : Il n'est pas exact, bien que Déchelette l'ait cru, que les poteries moulées et ornées de La Graufesenque « n'empruntent que quatre formes ». On peut constater une plus grande variété de types dans la belle collection de M. l'abbé Hermet.

engagé M. Enlart à en donner une nouvelle édition. Celle-ci est notablement augmentée. Deux volumes sont désormais consacrés à l'architecture religieuse. En les écrivant, M. Enlart a songé particulièrement à ceux de ses lecteurs qui, loin des professeurs et des centres d'études, ne pourraient compter que sur leur travail personnel, pour s'initier à l'histoire de notre architecture médiévale. De là le caractère si nettement pratique et pédagogique de son livre, qui s'ouvre par une bibliographie méthodique, et par un long chapitre, intitulé *Définitions et principes*, où, après l'explication des termes employés par les archéologues, sont exposés les procédés techniques de construction dont la connaissance est indispensable pour l'intelligence des monuments.

Après ces utiles préliminaires, M. Enlart étudie successivement la période latine et mérovingienne, la période carolingienne, les baptistères antiques, mérovingiens et carolingiens, la période romane, la période française dite gothique, le style flamboyant, la Renaissance, les accessoires de l'architecture religieuse Les monuments appartenant à chacune de ces catégories sont groupés, en fin de chapitre, suivant l'ordre alphabétique des départements, dans des répertoires spéciaux. Grâce à cette disposition, le lecteur est mis à même de vérifier sur les édifices de son voisinage l'application des principes généraux précédemment exposés. On ne saurait trop remercier M. Enlart de s'être astreint à cette longue et pénible besogne de classement.

Les périodes les plus anciennes, qui vont jusqu'aux débuts de l'art roman, sont celles qui ont laissé le moins de traces dans notre pays. Ce sont aussi celles qui, dans l'ouvrage de M. Enlart, apparaissent avec le moins de netteté. Peut-être eût-il fallu, à l'exemple de M. de Lasteyrie, suppléer à la disparition des monuments francs et gallo-romains par une plus large utilisation des nombreux édifices de ces siècles lointains, qui ont survécu à Rome et dans le reste de l'Italie. Mais il est visible que M. Enlart préfère demeurer de ce côté des Alpes et qu'il a hâte d'arriver aux époques où les documents sont plus abondants et les conjectures moins nécessaires.

Pour la période romane, M. Enlart reconnaît à peu près les mêmes écoles provinciales que M. de Lasteyrie. Il maintient l'école du Languedoc, dont M. de Lasteyrie rattachait le territoire indécis aux écoles voisines. Les régions, où ont pu s'élaborer en premier lieu les éléments essentiels de l'architecture romane, ne sont pas précisées. Il est probable que M. Enlart n'a pas pu connaître à temps le mémoire que M. Brutails a consacré à cette question (1). Mais, en ce qui con-

(1) *Où s'est constituée l'architecture romane*, dans l'*Anuari de l'Institut d'Estudis Catalans*, vol. VI, Barcelone, 1919.

cerne les églises à coupoles, il tient pour certaine l'influence directe de l'Orient (p. 233 et ss.. 312). Dans la question de Saint-Front, il se sépare à la fois de M. de Verneilh et de MM. Brutails et de Lasteyrie. Avec ces derniers, il pense que la basilique à coupoles actuelle a remplacé l'édifice incendié en 1120 (1), mais il se refuse par contre à admettre que le système architectonique de Saint-Front puisse être d'origine indigène. On se demande, dès lors, ce qu'il faut penser des églises à coupoles de la même région, de dimensions plus modestes et d'exécution moins sûre, mais de date plus ancienne que Saint-Front? Quelle origine leur assigner, si l'on a tort de voir en elles, avec M. Brutails, les témoins de la période de tâtonnements, durant laquelle s'est élaborée la technique qui atteint à Saint-Front son point de perfection ?

C'est également hors de nos frontières que M. Enlart est tenté de rechercher les premières voûtes sur croisée d'ogives. Tout en revendiquant pour l'Ile-de-France le mérite d'avoir vraiment créé l'organisme complexe du style français ou gothique, il n'est pas éloigné de croire que la croisée d'ogives, inventée en Lombardie, importée ensuite en Normandie, a pénétré de là dans la région parisienne (p. 467 et ss.). L'auteur ne se dissimule pas qu'il n'y a là qu'une hypothèse, d'autant plus incertaine que l'on n'a pu dater avec précision les voûtes des églises italiennes auxquelles il se réfère.

Nous n'avons pu marquer rapidement que les points principaux de la doctrine de M. Enlart. Son ouvrage, répertoire d'une extraordinaire richesse, n'est point de ceux que l'on résume en quelques pages. Les questions traitées sont trop nombreuses pour qu'il soit possible, en demeurant dans les limites d'un compte rendu, de les aborder toutes. Nous nous bornerons à reproduire quelques remarques, notées en cours de lecture :

P. LIII. — A côté de l'ouvrage, vieilli sur plusieurs points, de J.-B. DE ROSSI sur les *Musaici cristiani*, il faudra citer désormais les quatre volumes in-f° de Mgr WILPERT, publiés en Allemagne durant la guerre : *Die römischen Mosaiken und Malereien der kirchlichen Bauten von IV bis XIII Jahrhundert*, 2e éd., Fribourg-en-Brisgau, 1917. — Autres ouvrages qui méritent de figurer dans la bibliographie de cette même période : M. ARMELLINI, *Le Chiese di Roma*, 2e éd., Rome, 1891 ; Emilio CALVI, *Bibliografia di Roma nel medio Evo (476-1499), Supplemento I, con appendice sulle Catacombe e sulle chiese di Roma*, Rome, 1908 ; A. COLASANTI, *L'art byzantin en Italie*, Milan, 1913 ; Dom CABROL, *Dic-*

(1) Le livre de M. Enlart est antérieur de quelque mois à celui de M. le chanoine ROUX, *La basilique de Saint-Front de Périgueux*, dont il a été rendu compte ici même. Cf. *Revue*, I, p. 417.

tionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie (en cours de publication depuis 1907).

P. LXVI. — Ajouter à la bibliographie sur les églises d'Alsace le recueil de S. HAUSMANN et E. POLACZEK, *Denkmäler der Baukunst im Elsass*, Strasbourg, 1906.

P. 113. — M. Enlart admet encore la théorie de M. de Rossi sur les collèges funéraires chrétiens, et se réfère à l'ouvrage de M. Allard, écrit en 1879. Depuis lors, à la suite de Mgr Duchesne, la plupart des historiens ont abandonné cette hypothèse peu vraisemblable. Voir sur cette question l'excellent article de M. Waltzing (*Collegia*, dans le *Dictionnaire* mentionné ci-dessus de Dom Cabrol).

P. 118 et 123. — C'est en 539, et non en 568, que la domination byzantine fut rétablie à Ravenne.

P. 122, note 1. — La mosaïque de Sainte-Sabine ne porte que le nom du prêtre Pierre, fondateur de la basilique. Elle ne « conserve » pas son image (1).

Ibid. — La liste des basiliques romaines les plus anciennes pourrait être plus complète. N'est-ce pas pousser un peu loin la crainte de l'exotisme que transformer Sainte-Pétronille en Sainte-Pernelle ? Cette dernière dénomination serait une énigme pour beaucoup de lecteurs, si le nom latin n'était conservé entre parenthèses. A la note suivante, le roi ostrogoth Théodoric devient Thierry (2).

(1) Je retrouve une semblable mention de cette image inexistante dans un des derniers fascicules du *Dictionnaire d'archéologie chrétienne*, t. IV, col. 2306 : « .., le fondateur Pierre, prêtre illyrien, se trouve encore chez lui [à Sainte-Sabine], dans l'image en mosaïque qui s'est conservée ». Dom Leclercq aurait-il déjà emprunté ce renseignement à M. Enlart ?

(2) Dans sa préface, M. Enlart se prononce avec autant de verve que de netteté sur la question des mots étrangers : « Et parce qu'un clocher ou une cathédrale s'élève sur un sol italien, est-ce une raison pour les dénommer *dôme* ou *campanile* ? A ce compte il faudrait appeler la cloche une *campane* et le vermouth de Turin une *bibite* » (p. XXX). Et en note : « Nos journalistes appelaient les empereurs de Russie et d'Allemagne le tsar et le kaiser. Pourquoi ne disent-ils pas le Rè d'Italie ou le King d'Angleterre ? » Pour « arrêter la perversion du langage », M. Enlart ne compte pas beaucoup sur « le concours de l'Académie, tribunal étrange qui se borne à enregistrer les délits et s'en fait complice dès qu'elle les a régulièrement constatés ». — Il faut sans doute faire la part du feu et, sans tomber dans les excès des rédacteurs de chroniques sportives, accepter que notre langue, comme d'ailleurs les autres langues modernes, ait perdu de son pouvoir d'absorption à l'égard des mots étrangers. M. de Tillemont, s'il revenait en ce monde, laisserait certainement leur nom latin aux empereurs Tite, Honoré ou Arcade, de même qu'il renoncerait à franciser ses contemporains d'outre-monts, tels que le cardinal Barberin ou le prince Colonne.

Ibid., note 1 : « La basilique de Saint-Apollinaire à Classe fut commencée en 534, aux frais d'un banquier, par Julien l'Argentier ». Ce généreux banquier n'est-il pas un dédoublement de *Julianus Argentarius* lui-même ? (1)

P. 130. — « L'église avait divers noms : *ecclesia* désignait généralement l'église épiscopale que nous appelons cathédrale ; *basilica*, une paroisse ». — Les anciens textes (*Liber pontificalis*, Grégoire de Tours, *Ordines romani*, etc.) ne justifient pas cette distinction (2).

P. 132. — « Aux tombeaux, la basilique chrétienne emprunta... l'exèdre ou abside ». — Pourquoi aux tombeaux plutôt qu'aux autres nombreux édifices, publics ou privés, munis d'un ou plusieurs hémicycles (basilique du palais des Césars, au Palatin ; temple de Vénus et de Rome ; basilique de Constantin, etc) ?

P. 133. — *Erratum* : « Saint Léon, mort en 421 », — lire : en 461.

P. 150. — « De l'usage établi dans les catacombes de célébrer la messe sur le tombeau des martyrs, nous verrons que l'autel chrétien a gardé le caractère et la forme d'un tombeau ». — Sous cette forme absolue il y a là une exagération. Nos autels modernes rappellent, si l'on veut, lorsqu'ils sont massifs, la forme d'un sarcophage ou d'un tombeau. Mais, aux premiers siècles, nombre d'autels, composés d'une petite tablette carrée, reposant sur une ou plusieurs colonnettes, évoquent plutôt l'idée d'une table, *mensa Christi*, que d'un tombeau. Les autels massifs eux-mêmes, sortes de cubes ou de stèles dont les trois dimensions variaient autour de 0 m. 90, n'avaient guère « la forme » du tombeau. Ces petits autels se maintinrent, en certains endroits, jusqu'au XIIe siècle.

Ce n'est pas par l'idée de l'autel-tombeau que l'on expliquera la forme primitive de l'autel et ses modifications dans l'antiquité chrétienne et au moyen-âge. Dans le dernier chapitre de son ouvrage, M. Enlart revient sur cette question des autels. Il a rassemblé des faits nombreux, mais un peu pêle-mêle. Il est difficile au lecteur de saisir, sous cette confuse multiplicité de formes, l'idée d'un développement quelconque. Sur ce point, comme sur beaucoup d'autres, l'archéologie chrétienne à besoin d'être éclairée par l'histoire de la liturgie. C'est grâce à cette méthode que M. Edm. Bishop, dans son

(1) Cf. G. T. Rivoira, *Le Origini della Architettura Lombarda*, 2e éd., Milan, 1908, p. 63.

(2) Aussi M. Enlart n'est-il pas fondé à invoquer l'histoire pour chercher ici querelle au pape (*ibid.*, note 1) : « De nos jours, le pape décerne arbitrairement le titre de basilique à diverses églises. Cette dénomination n'a rien à voir avec l'histoire et vaut ce que valent les titres romains » !

article *On the history of the christian altar* (1), a bien dégagé les lignes générales de l'histoire de l'autel.

P. 161. — L'église de Saint-Étienne le-Rond, sur le Célius, est citée parmi « les rotondes bâties parmi les premiers architectes chrétiens ». — Cet édifice est bien plus vraisemblablement un ancien marché, le *macellum magnum* de la 2e région, adapté au culte par le pape Simplicius (468-483) (2).

P. 286-288. — Il n'est pas du tout certain qu'au temps des premières basiliques on pratiquât en Occident le baptême des adultes par immersion totale. Les anciennes représentations du baptême montrent le néophyte debout dans la piscine, l'eau lui arrivant à la hauteur des reins, ou seulement des genoux ou des chevilles. L'eau baptismale était versée sur sa tête, soit directement par le prêtre, soit à l'aide d'un dispositif spécial, vase suspendu, jet d'eau, ménagé au dessus du bassin (3).

P. 209-210 — « Le baptistère du Latran, bâti par Sixte III (432-440)... » Il n'est pas sûr que ce baptistère ne remonte pas, pour le gros œuvre, au pape Silvestre (314-335). D'ailleurs, trois lignes plus loin, M. Enlart, citant Mgr Duchesne, dit qu'on y voit encore une « mosaïque de la fin du IVe siècle ou à peu près »

M. Enlart emprunte aux *Origines du culte chrétien* la description du baptistère du Latran. Nous lisons, p. 210 : « Huit grosses colonnes de porphyre soutiennent la partie supérieure de l'édifice, qui se terminait autrefois en dôme < au-dessus de la piscine et en voûte circulaire au-dessus des côtés » >. Les mots entre crochets, qui figuraient dans la première édition des *Origines* (p. 298), manquent dans la dernière (éd. 1920, p. 327). Mgr Duchesne ne tient sans doute plus pour exacte la reconstitution de Rohault de Fleury, d'après laquelle le pape Sixte III aurait recouvert le baptistère du Latran d'une coupole et d'une voûte annulaire, semblables à celle qu'on voit à Sainte-Constance. De fait, rien n'était moins prouvé. Les douze paires de colonnes de Sainte-Constance, soigneusement accouplées et disposées en cercle, peuvent aisément supporter la voûte circulaire du collatéral. On n'en saurait dire autant des huit colonnes simples de notre baptistère, inégales entre elles et reliées, dès Sixte III, par une architrave dessinant un octogone. Il n'est même pas certain que le baptistère ait été alors voûté en coupole (4).

(1) *Liturgica historica*, Oxford, 1918, p. 20-38.

(2) Cf. Grisar, *Hist. de Rome et des Papes*, I, 21, p. 398.

(3) Cf. De Rossi, *Bullet. di archeol. cristiana*, 1876, p. 7-15, 53-58 ; Duchesne, *Églises séparées*, p. 90-98.

(4) Cf. Wilpert, *op. cit.*, t. I, p, 248-250.

P. 220. — « Les moines furent les premiers à ajouter à la basilique le transept, les absidioles, le déambulatoire ». — Et les transepts de Saint-Pierre, de Saint-Paul-hors-les-Murs, de Sainte-Marie majeure, etc.?

Ibid. — *Erratum* : « ...Saint-Robert fonda, en 1093, l'ordre de Citeaux », lire : en 1098.

P. 232, note 3. — Ajouter Rosheim, parmi les églises romanes du Bas-Rhin.

P. 248, note 1. — Ajouter à la liste des chevets rectangulaires romans celui de l'abbatiale de Murbach (Haut-Rhin).

P. 821. — M. Enlart attribue au pape Félix I (260-274) un décret règlementant l'usage des autels portatifs, de la pierre d'autel, etc. — La phrase du *Liber pontificalis* ne dit pas tout cela (1). Il est d'ailleurs plus prudent de ne l'accepter que comme témoignant d'une pratique en vigueur au temps de l'auteur, c'est-à-dire au début du VIe siècle.

P 850. 852. — Il faudrait indiquer que, même durant le moyen-âge, l'usage de la suspension eucharistique n'a pas été général.

Ça et là, les chiffres qui renvoient aux figures sont inexacts.

Nous regretterions d'avoir fait ces observations de détail, dont plusieurs ne visent d'ailleurs que des fautes d'impression, si elles pouvaient atténuer l'estime que mérite cet excellent ouvrage. Dans un livre où les références aux monuments les plus dispersés se comptent par milliers (on trouve parfois près de cent monuments cités dans une seule note, *v. g.*, p. 907, note 3), il est impossible d'éviter toute distraction. L'auteur ne dit pas à quelle infinité de lectures, de dépouillements, de recherches, de voyages, il a dû s'astreindre. Mais on le devine sans peine devant la quantité de faits et de connaissances qu'il a su grouper et organiser. L'exécution d'une telle œuvre suppose, à un degré peu commun, une longue familiarité avec les monuments du moyen-âge et l'immense littérature qu'ils ont suscitée.

Nous souhaitons au livre de M. Enlart un nombre toujours croissant de lecteurs. Peu d'ouvrages sont aussi propres que ce *Manuel* à faire comprendre les merveilles d'architecture que nous a léguées le moyen-âge et à faire naître à leur égard cette admiration intelligente, qui sera la plus sûre sauvegarde de celles que les injures du temps et des hommes ont laissé venir jusqu'à nous.

Michel Andrieu.

Les Cartésiens d'Italie, Recherches sur l'Influence de la philosophie de Descartes dans l'évolution de la pensée italienne aux XVIIe *et* XVIIIe *siècles.*

(1) *Hic constituit supra memorias martyrum missas celebrare.* Ed. Duchesne, I, 158.

Thèse soutenue devant la Faculté des Lettres d'Aix par Louis Berthé de Besaucèle. Paris, Picard, 1920. In-8° de xxiv-377 pages.

Il ne faudrait pas s'en rapporter au titre de cet important ouvrage. On pourrait croire, en effet, qu'il y est question seulement des disciples de Descartes, c'est-à-dire des penseurs qui ont embrassé les idées du philosophe français et se sont appliqués à les propager et à les défendre. Notre auteur prend le cartésianisme dans un sens beaucoup plus large : pour lui, est cartésien quiconque ne se soumet pas docilement à l'autorité d'Aristote ; ainsi on voit qualifiés de cartésiens des gassendistes, des newtoniens, des sensualistes et même quelques écrivains qui ont combattu ouvertement Descartes. C'est donc, pour l'Italie, une histoire des libres recherches dans tous les domaines de la pensée, philosophie, jurisprudence, mathématiques, sciences naturelles, esthétique et poésie. On devine l'intérêt d'un tel sujet, surtout pour ceux qui, n'ayant pas une connaissance approfondie de la langue et de la littérature italiennes, étaient condamnés à ignorer même l'existence d'une foule d'ouvrages qui ont pourtant exercé une réelle influence sur le développement et la marche des idées, bien qu'on les cherche vainement à la Bibliothèque Nationale et que leurs auteurs, comme Campailla, par exemple, ne figurent pas dans nos dictionnaires biographiques ni dans nos histoires de la littérature italienne. Nous en avons désormais, grâce à M. de Besaucèle, une analyse exacte, et même très minutieuse pour ce qui est des plus importants et des plus représentatifs. Il fait défiler devant nous une longue galerie où figurent des religieux, des médecins, des philosophes, des avocats, des physiciens, etc., sur qui notre curiosité mise en éveil désirerait des renseignements biographiques plus abondants, mais en général M. de Besaucèle s'est attaché à faire connaître leurs écrits plutôt que leur personne ou leur caractère. Il faut lui savoir gré de n'avoir pas reculé devant le labeur énorme et fastidieux que suppose la lecture de tant d'écrits, dont les idées sont déjà si éloignées des nôtres, et qui, le plus souvent, dans leurs éditions italiennes, offrent à l'œil un aspect rebutant. On dirait même qu'il s'est accoutumé à ce genre d'impression, et c'est sans doute pour cela qu'il ne s'est pas dit que sa thèse serait plus agréable à lire si les caractères en étaient plus variés et que, par exemple, les textes cités et les titres d'ouvrages fussent imprimés en italique. Mais, ce qui est plus grave, ce sont les trop nombreuses fautes d'impression, regrettables surtout lorsqu'elles défigurent des noms propres de façon à les rendre méconnaissables, ou qu'elles prêtent matière à confusion. De ce chef, M. de Malézieu, Mersenne, Montfaucon, du Verney, Malebranche, le P. Le Valois, Dortous de Mairan, Bolingbroke, le P. Le Bossu auraient lieu de se plaindre ; comment,

sous la forme Verel, reconnaître Perel, président au Grand conseil? L'abbé Genest, dont le nom se trouve imprimé : Genet, ne risque-t-il pas d'être confondu avec l'auteur de la théologie de Grenoble, qui depuis fut évêque de Vaison (1)?

Il y a bien aussi quelques légers défauts, imputables ceux-ci à l'auteur, et non aux typographes. Il semble qu'il passe trop rapidement sur certains écrivains comme les jésuites Ricati et Boscovich, qui méritaient de retenir plus longtemps l'attention. Le plus souvent, il ne se défie pas assez de l'ignorance des lecteurs profanes, et jette au courant de la plume des noms qu'il suppose suffisamment connus, mais qui, en réalité, sont ignorés du plus grand nombre. Quels sont par exemple, les ouvrages « d'Alessandro Burgos, de Messine, franciscain », dont on cherchera vainement le nom dans les *Scriptores ordinis Minorum* de Wadding? Il fallait nous dire aussi que « Gaëtan de Tiène, philosophe qui n'est rien moins qu'original » et qui passa longtemps pour avoir introduit Aristote à Padoue, était auteur d'un commentaire sur *les Météores* d'Aristote, chanoine et grand oncle du Gaëtan de Tiène que nous connaissons et qui fut le saint fondateur des théatins.

La diffusion des doctrines et des méthodes nouvelles ne s'opéra point sans résistances. On aimerait à connaître les divers incidents de ces luttes ; or, des adversaires de Descartes, l'auteur n'étudie que Ciassi, Vico et Genovesi ; ailleurs, il se borne à dire que tel ou tel ouvrage souleva des polémiques, sans nous rien apprendre des personnages qui y furent mêlés.

Les citations ne sont pas toujours exactes ; dès lors, on ne pourra pas s'en servir sans se reporter à l'endroit d'où elles ont été tirées. Par exemple, p. 253, l. 30, au lieu de *reproduire Dieu*, il faut *représenter Dieu*, et p. 255, l. 10 de la note, au lieu de : « démontre que toutes les parties *du monde* se brisent à l'infini », il faut lire : toutes les parties de *la matière*....

La thèse de M. de Besaucèle pêche aussi au point de vue des références bibliographiques. Il aurait fallu toujours citer les auteurs en donnant exactement le titre de leurs ouvrages dans la langue originale, avec la date de l'édition. Comment, par exemple, dans les « Mémorables » de Bulifon, reconnaître les *Lettere memorabili*, *istoriche*, *poli-*

(1) Je n'ai pu, faute d'indication précise, trouver le dialogue d'Antonio Conti « Sur le Système des mondes », dont il est parlé p. 228 ; je ne saurais donc affirmer que le titre exact est, comme je le suppose, « Système des monades ». Cette conjecture est d'autant plus plausible qu'on lit ensuite : « Les mondes de Leibnitz ne sont, déclare-t il, que des formes substantielles déguisées ».. Conti expliquait « comment les mondes composent l'univers », ce qui n'a pas de sens, à moins de remplacer *mondes* par *monades*.

tiche ed erudite, Naples, 1698, in-12? On nous parle aussi (p. 226 et 264) d'un poème de l'abbé Genest sur Descartes et ses tourbillons; c'est sans doute celui qui a pour titre : *Principes de philosophie, ou Preuves naturelles de l'existence de Dieu et de l'immortalité de l'âme*, Paris, 1716, in-8°.

Il est question (p. 145) « de l'auteur de l'ouvrage paru sous le nom de Benedetto Aletino », dont on nous dit : « Ce n'était pas, cette fois, une simple lettre, mais quatre gros volumes en faveur d'Aristote contre Descartes. Ils parurent vers 1688... » Il aurait fallu rappeler qu'Aletino avait été désigné, à la page 14, sous son vrai nom de J.-B. de Benedictis, de la Compagnie de Jésus, et ajouter que les quatre gros volumes sont intitulés *Philosophia peripatetica*, Naples, 1688-1692, in-12, et sont signés du vrai nom de l'auteur. Ce qui parut sous le pseudonyme de Benedetto Aletino, vit le jour plus tard : *Lettere apologetiche in difesa della teologia scolastica e della filosofia peripatetica*, Naples, 1694, in-12. Ces lettres sont au nombre de cinq, et Costantino Grimaldi répondit aux trois premières (1), de 1699 à 1703, sous le voile de l'anonyme.

M. de Besaucèle semble avoir un faible pour tous ceux qui ont éprouvé les rigueurs de l'autorité soit civile, soit ecclésiastique; mais je crains que sa pitié ne s'égare parfois sur des sujets indignes ou qui ont souffert pour une autre cause que leurs doctrines philosophiques. Par exemple, Sarpi fut victime, non de sa philosophie, mais de sa politique, et il n'est pas mort en 1607, comme le croit notre auteur; il vécut entouré d'honneurs jusqu'au 14 janvier 1623; Campanella fut emprisonné par les Espagnols contre qui il avait conspiré, et relâché à la prière d'Urbain VIII, etc.

On pourrait enfin trouver que la thèse finit un peu brusquement, et que la conclusion en aurait pu être présentée avec plus d'ampleur, ne

(1) Voici le titre des réponses de Grimaldi : *Risposta alla lettera apologetica in difesa della teologia scolastica di Benedetto Aletino, opera nella quale si dimostra esser quanto necessaria ed utile la teologia dogmatica e metodica, tanto inutile e vana la volgar teologia scolastica*, In Colonia, 1699, in-8.

Risposta alla seconda lettera apologetica di Benedetto Aletino, opera utilissima a' professori della filosofia, in cui fassi vedere quanto malevole sia la peripatetica doctrina. Ibid., 1702, in-8.

Risposta alla terza lettera apologetica contra il Cartesio creduto da più d'Aristotele di Benedetto Aletino, opera, in cui dimostrasi quanto salda e pia sia la filosofia di Renato delle Carte, e perchè questo si debba stimare più d'Aristotele. Ibid., 1703, in-8.

Ces trois réponses ont été réunies plus tard sous ce titre : *Discussioni istoriche, teologiche e filosofiche di Costantino Grimaldi, fatte per occasione della risposta alle lettere apologetiche di Benedetto Aletino*, Lucca, 1725, 3 vol. in-4.

fût-ce que pour prévenir la réflexion que se fait le lecteur : puisque les auteurs étudiés au cours de l'ouvrage ont tous contribué à l'évolution de la pensée italienne, et qu'ils n'étaient pas tous, il s'en faut, disciples de Descartes, l'influence de celui-ci n'en est-elle pas considérablement réduite ?

Ch. Urbain.

E. Mangenot, *Dictionnaire de théologie catholique*, fasc. 50-52 : *Hobbes-Immaculée-Conception*, Paris, Letouzey, 1921.

Malgré les difficultés de l'heure, le *Dictionnaire de théologie* poursuit vaillamment sa publication, et l'on ne peut que s'en réjouir pour la masse de renseignements qu'il fournit à ses lecteurs. Les trois fascicules qui viennent de paraître continuent la tradition des précédents.

Sans parler des moindres notices, qui ont leur intérêt, la géographie ecclésiastique y est représentée par l'article *Hongrie* (20 colonnes), le droit canonique par les articles *Honnêteté publique* (8 col.) et *Honoraires de messes* (22 col.). Aux questions morales soulevées par l'*Idolâtrie*, M. Michel rattache toute une histoire de la foi et du culte monothéistes (68 col.). L'ordre alphabétique amène l'étude de plusieurs figures intéressantes pour l'histoire de l'Église et de la théologie. Dans l'antiquité, les papes *Honorius* (39 col.) et *Hormisdas* (15 col.), l'un et l'autre si importants pour le dogme de l'infaillibilité pontificale, sont étudiés à fond par M. Amann; M. Bareille s'est chargé de saint *Ignace* d'Antioche (28 col.). Le moyen âge a aussi sa part. M. Amann fait le point des recherches actuelles sur la personnalité d'*Honorius Augustodunensis*, dit *Honoré d'Autun*, et qui semble plutôt avoir été un moine de la région de Ratisbonne (19 col); *Hus* est traité par M. Moncelle (13 col.), *Hugues de Saint-Cher* par M. Mangenot (18 col.) ; *Hugues de Saint-Victor* reçoit de M. Vernet une monographie très étendue (68 col.), où l'auteur, malgré sa réserve, tient pour « très douteuse » l'authenticité de la *Summa sententiarum* (col. 256).

Mais les pièces de résistance dans ces derniers fascicules sont deux études qui intéressent l'ancienne histoire des dogmes.

L'*Iconoclasme* est exposé par le P. Émereau (20 col.) et la question des *Images* par le P. Grumel (78 col.), l'un et l'autre des Augustins de l'Assomption. Il ressort de ces deux articles étroitement connexes que le culte des images a ses racines dans la pratique la plus ancienne de l'Église, encore que l'Occident se soit toujours en cette matière montré plus sobre que l'Orient, et que, sans appartenir à l'essentiel de la religion chrétienne, d'excellentes raisons permettent de le comprendre et de le justifier.

Non moins connexes sont les problèmes de l'*Hypostase* et de l'union

Hypostatique, où se résume tout le mystère de l'Incarnation. M. Michel y consacre deux monographies qui ne couvrent pas moins de deux cents colonnes. La première est d'ordre théologique et tend à préciser le concept d'hypostase (ou personne) tel qu'il s'est progressivement élaboré depuis les Pères jusqu'aux théologiens du moyen âge ; la seconde, d'un caractère plutôt dogmatique, montre par suite de quel développement le terme d'union hypostatique fut adopté pour traduire la foi au Verbe incarné et comment il faut entendre la signification de ce dogme. Si l'on ajoute une petite notice postérieure du même auteur sur la communication des *Idiomes* (7 col), on voit combien ces nouveaux fascicules du Dictionnaire sont précieux pour une étude scientifique de l'Incarnation.

L'article *Immaculée-Conception*, qui termine le fascicule 52, est à peine amorcé.

J. Rivière.

F.-X. Godts, C. SS. R., *La Corédemptrice*, Bruxelles, Dewit, 1920. In-16 de 174 p.

Il ne s'agit pas seulement pour l'auteur d'un titre accordé à Marie *modo oratorio*, pas même d'une expression large pour désigner la part lointaine que la mère du Sauveur a nécessairement dans l'œuvre du salut : il l'entend à la lettre, en ce sens que les mérites de Marie furent toujours associés, d'une manière secondaire mais réelle, à ceux de Jésus, comme cause de notre Rédemption. Encore faudrait-il ne point perdre de vue que Marie, comme toute créature, eut elle-même besoin d'être rachetée. Dans ces conditions, ce n'est pas seulement le mot de « corédemptrice » qui est nouveau, mais la chose elle-même qui risque, si elle n'est bien expliquée, de paraître peu conciliable avec une saine intelligence de la foi.

Cette thèse se rattache à un mouvement très actuel d'exaltation mariale, où la piété tient parfois plus de place que la doctrine. L'ardeur filiale et l'éloquence de P. Godts prévaudront difficilement contre les scrupules motivés des théologiens dont il dénonce lui-même l'opposition.

J. Rivière.

Abbé A. Sigard, curé de Saint-Pierre de Chaillot, *L'âme de la liturgie*, in-16 de iv-120 p., Paris, Gabalda, 1920. — Série d'instructions destinées à faire connaître aux fidèles l'esprit général et les principales formes de la liturgie catholique. Par l'élévation des pensées et la distinction du langage ce petit volume se recommande aux chrétiens instruits.

Jean Rivière, professeur à l'Université de Strasbourg, *Une figure de prêtre* : Gabriel Cazes (1847-1920), in-16 de vii-190 p., Albi, Imprimerie Coopérative du Sud-Ouest, 1920. — Biographie d'un prêtre éminent,

qui, en tant qu'aumônier de religieuses, vicaire général, supérieur de petit séminaire, archiprêtre d'une grande ville, a tenu une place des plus importantes dans le diocèse d'Albi et mérite d'être connu au-delà comme modèle d'action sacerdotale au temps présent.

L. V.

J. Maritain. *Éléments de Philosophie*, I. *Introduction générale à la Philosophie*. Paris, P. Téqui, 1920. In-8 de 214 p.

Profondément convaincu de la vérité de la philosophie aristotélico-thomiste, l'auteur de ce manuel poursuit la tentative de la mettre à la portée des jeunes gens qui se préparent au baccalauréat. Dans une « Introduction générale » il s'attache à montrer à de jeunes esprits, pour lesquels la spéculation philosophique est encore un monde inconnu, en quoi consiste la philosophie et à leur fournir une notion suffisamment précise des grands problèmes philosophiques.

Dans un but pratique, M. M. a jugé bon de commencer par des indications sommaires sur l'histoire de la philosophie dans l'antiquité jusqu'à Aristote, qui, d'après lui, représente le terme de la période de formation de la philosophie. Il estime que rien n'est plus propre à initier des débutants aux problèmes de la philosophie que l'exposé des débuts de la pensée philosophique. Cependant l'élève n'aura-t-il pas quelque peine à comprendre pourquoi il faut remonter si loin quand on veut savoir ce que c'est que la philosophie? Est-il vraiment si évident que le concept aristotélicien de la philosophie se confonde complètement avec le nôtre et le développement si complexe des sciences n'a-t-elle en rien modifié cette notion? Quoi qu'il en soit, du simple point de vue pédagogique, quand il s'agit d'éveiller la curiosité intellectuelle de jeunes gens qui ont déjà pris quelque contact avec les sciences, ne serait-il pas plus naturel d'aller du connu à l'inconnu, de s'appuyer sur ce qu'ils connaissent pour leur faire voir qu'il y a un au delà à ces problèmes? Ils sauraient alors, mieux que par toute autre explication, que la métaphysique doit avoir pour base l'expérience et que, malgré la tendance moderne à l'empirisme, elle convient à notre temps tout aussi bien qu'au temps d'Aristote.

Il faut d'ailleurs reconnaitre tout ce que l'auteur met dans cet ouvrage de talent et de conviction, en vue de familiariser la jeunesse avec une philosophie qui, bien comprise, n'a rien perdu de sa valeur pour la formation des intelligences.

A. Bœhm.

Le Gérant : E. de Boccard.

Le Puy-en-Velay. — Imp. Peyriller, Rouchon et Gamon, boulevard Carnot, 23

LE CANON DE LA MESSE ROMAINE

A-T-IL FIRMICUS MATERNUS POUR AUTEUR ?

Rien n'est plus connu que la lettre du pape saint Grégoire à Jean, évêque de Syracuse, dans laquelle saint Grégoire nous apprend que c'est lui qui transporta le *Pater* à la suite du canon, jugeant inconvenant que le canon, œuvre d'un lettré quelconque, fut seul récité sur l'oblation, à l'exclusion de la prière composée par le Seigneur lui-même. Je reproduis, ce disant, la traduction donnée par Mgr Duchesne du passage de saint Grégoire, et on me permettra de ne pas rappeler les diverses questions controversées qui sont soulevées à ce propos. Je ne veux retenir que cette assertion, à savoir que, au jugement de saint Grégoire, le canon de la messe serait l'œuvre d'un lettré quelconque, « *precem* (le canon) *quam scolasticus composuerat* » (*Epistul.* IX, 12).

Il était naturel que l'on se demandât quel pouvait bien être ce *scolasticus*. Certains ont voulu faire de *scolasticus* un nom propre, et en effet *Scolasticus* a été quelque fois un nom propre masculin, comme aussi bien le féminin *Scolastica*. Mais, eu égard à la pensée de saint Grégoire, on n'a pas attaché de valeur à cette hypothèse, qui d'ailleurs ne nous eut donné qu'un nom sans histoire. Le mot *scolasticus* désigne souvent une profession, celle d'avocat. En réalité, il est pris par saint Grégoire ici dans son sens le plus élémentaire, il désigne un homme qui a fait ses classes, un lettré (1). L'énigme est entière qui se pose à la curiosité des critiques.

Dom Germain Morin, à qui nous devons en matière d'histoire littéraire chrétienne latine tant d'identifications d'une sagacité extrême et qui resteront, vient de suggérer une identification de ce *scolasticus* introuvable. Nous exposerons l'hypothèse de Dom Morin et nous dirons en toute franchise

(1) Damas. *inter* Hieronym. *Epistul*, XXXV, 2 : « Scolasticis magis sint apta quam nobis, de metris et regionum situ et philosophis disputantibus ». Hieronym. *Epistul.* LXVI, 9 : « Omne Athenaeum scolasticorum vocibus consonabat ».

les raisons qui nous font hésiter à nous y rallier, laissant à quelque autre hypothèse plus heureuse de nous apporter le mot de l'énigme. Le mémoire de Dom Morin a paru en 1916 : si nous l'avons connu bien tard, c'est qu'il a été publié dans un recueil allemand (en allemand) et que jusqu'à la paix les publications allemandes ne nous étaient pas accessibles (1). La science n'est pas seule à le regretter.

*
* *

Iulius Firmicus Maternus est l'auteur du petit traité *De errore profanarum religionum*, qui a ceci de singulier qu'il n'a été signalé ni par saint Jérôme, ni par Gennadius, si brillante et si importante que fut cette œuvre littéraire chrétienne. Elle ne nous a été conservée que par un unique manuscrit (encore est-il mutilé) du xe siècle. Firmicus a écrit son *De errore* entre 346 et 350 : il le dédie en effet aux deux empereurs Constant et Constance, or Constant est mort au début de 350 : en outre, dans le *De errore* il est question des « *persica vota collapsa* », de la ruine des ambitions des Perses, où l'on voit une allusion à l'échec de Sapor devant Nisibe en 346. Un passage du chapitre 8 nous apprend que Firmicus est converti du paganisme. Une description du lac *Percus*, au chapitre 7, suggère que Firmicus connaissait la Sicile, mais il est possible aussi que, au moment où il écrit le *De errore*, il soit établi à Rome (2).

On identifie l'auteur du *De errore* avec le Iulius Firmicus Maternus (exactement le même nom) auteur païen d'un traité d'astrologie, *Matheseos libri VIII*, dont la composition est placée par Mommsen entre décembre 335 et mai 337. On croit pouvoir inférer de la *Mathesis* que l'auteur était sicilien, de Syracuse vraisemblablement, et qu'il exerçait la profession d'avocat. L'identification de l'auteur païen de la *Mathesis* et de l'auteur chrétien du *De errore* est fondée sur leur homonymie d'abord, puis sur l'identité de style que révèle une minutieuse comparaison lexicographique et stylistique des

(1) « *Ein zweites christliches Werk des Firmicus Maternus* », dans le *Historisches Jahrbuch* de 1916.

(2) Bardenhewer, *Geschichte*, t. III, p. 458-459.

deux écrits. Cette démonstration est communément acceptée à l'heure actuelle (1), encore que certains critiques commencent à trouver que l'on abuse de cette méthode de comparaison verbale.

Dom Morin, dans le mémoire que je signale, propose d'attribuer à Iulius Firmicus Maternus un gros traité anonyme, classé jusqu'ici dans la littérature chrétienne du ve siècle, les *Consultationes Zacchaei christiani et Apollonii philosophi* (2) publiées pour la première fois par Dom d'Achery en 1671, puis par Dom Martène en 1717 et par Gallandi en 1773. La méthode appliquée par Dom Morin à cette démonstration est la méthode signalée déjà : elle consiste à relever des mots ou des expressions qui, avec plus ou moins d'insistance, se rencontrent à la fois dans le *De errore*, dans la *Mathesis*, dans les *Consultationes*, et que nous supposerons être des habitudes auxquelles un même auteur se reconnaît. Dom Morin collige quatre vingt et quelques parallélismes de ce genre, dont il est permis de penser qu'ils ne sont pas tous également frappants, mais qui accumulés ainsi sont de nature à impressionner favorablement dans le sens de la thèse.

Je viens, à la suite de Dom Morin, de lire très attentivement les *Consultationes* et cette lecture m'a convaincu que le verdict de Dom d'Achery et des autres rapporté par Gallandi, et attribuant les *Consultationes* au ve siècle, est inacceptable. Faisons abstraction du criterium philologique de Dom Morin, tenons-nous au criterium que nous fournit l'histoire des controverses théologiques : il saute aux yeux que l'auteur des *Consultationes* ne sait rien des controverses christologiques contemporaines du concile d'Ephèse et du concile de Chalcédoine, plus précisément encore qu'il ne sait rien des controverses sur le sujet de la grâce : il est pélagien en toute candeur. Dom d'Achery l'avait noté déjà : « *Videtur non nihil pelagianae fuliginis (quae erat illius saeculi labes) contraxisse* ».

(1) Schanz, *Geschichte*, t. IV, p. 123-125. — P. de Labriolle, *Hist. de la litt. lat. chret.* (1920), p. 310.

(2) Migne, *P. L.*, t. XX, col. 1071-1166.

Nous en donnerons quelques spécimens. — I, 8, le Christ a opéré notre salut par la prédication, « cum in Christo et doctrina et actibus et signis divinitas eluceret, nosque ad imitationem iustitiae ac sanctitatis non vi cogeret, sed mirabilibus invitaret ». — I, 12 : « [Christus] ad edocendam humilitatem et patientiam veniebat ». — I, 27 : « Mortis tamen adhuc sicut nunc manente sententia, ut ex merito conversationis cum resurrectione immortalitas redderetur ». — III, 2 : « In imperia spiritus carne depressa, obliqua vitiis studia discenda sunt, iram vincere, invidiae nihil debere.., ut sic exuviis veteris hominis absumptis non frustra illud apostoli recenseatur : Sicut portavimus imaginem terreni portemus et imaginem caelestis ». — I, 33 : « Spectat nos cotidie praeliantes meritorum arbiter Deus, et spiritales insidias fragili corpore superari placidus intuetur ». — III, 2 : « In nostro corpore Dominus agens nil penitus quod homo efficere non possit iniunxit ». — III, 5 : « Nec iniungitur virginitas ut sit necessitatis, sed ut voluntatis possit esse laudatur ».

La résurrection du Christ nous vaut l'immortalité, sa passion est un enseignement (I, 22) : notre salut dépend de nos mérites, et nos mérites de notre volonté. D'Achery observait que notre auteur ne mentionne nulle part la grâce du Sauveur et qu'il fait de Dieu l'arbitre de nos mérites. La volonté suffit à produire toute vertu. Le péché originel qui a introduit la mort dans le monde est un péché du même ordre que ceux qui ont amené le déluge. Dieu attend notre conversion (I, 22), et nous nous convertissons en imitant Jésus Christ. Tout cela constitue un christianisme de bonne foi, mais que, au temps de saint Augustin, après la condamnation du Pélagianisme, on n'aurait pas toléré chez un laïque écrivant un traité d'apologétique (1).

Replaçons donc les *Consultationes* au IVe siècle et essayons de trouver un indice chronologique qui nous donne une date plus approchée encore.

L'auteur des *Consultationes* (III, 8) voit dans les troubles de son temps des signes de la fin prochaine du monde. Il écrit : « *Regnis insuper regna confligunt, et insuspicabiles sceptris iustarum sedium Augustos depellunt* ». Il remploie là le texte scripturaire (*Eccli.* XI, 5) : « *Insuspicabilis portavit dia-*

(1) Je regrette de n'avoir pas eu à ma dispositioa le travail de Reatz (*Theolog. System d. Consultationes Zacchaei et Apollonii*), dont je trouve le signalement au moment où je corrige ces épreuves.

dema », celui à qui on ne pensait pas a porté le diadème. Et il entend que des gens à qui on ne pensait pas pour le sceptre ont renversé les Augustes de leurs sièges légitimes. De quels Augustes, de quel « tyran », peut-il être question ?

Dom Morin propose l'usurpateur Magnence et la conspiration militaire qui, le 18 janvier 350, à Autun, a détrôné le fils de Constantin, l'empereur Constant. L'usurpateur mourra le 10 août 353, battant en retraite devant l'arrivée de Constance II, qui depuis 351 fait campagne contre lui. Cette lutte de trois années de l'empereur d'Orient contre le tyran d'Occident expliquerait bien le « *regnis insuper regna confligunt* », comme l'usurpation de Magence expliquerait le «*insuspicabiles sceptris iustarum sedium Augustos depellunt* ».

Cependant cette explication n'est pas la seule possible, car, en 383-388, il se rencontre un autre tyran, Maxime. L'empereur Gratien est tué à Lyon le 25 août 383 et l'usurpateur met la main sur l'Occident, l'Italie exceptée. En 388, il pénètre en Italie et Valentinien II est obligé de s'enfuir à Thessalonique. Théodose intervient alors, Maxime est défait et tué aux abords d'Aquilée, et l'Occident revient aux mains de Valentinien II. Le cas du tyran Maxime expliquerait donc aussi bien que le cas du tyran Magnence l'allusion des *Consultationes*.

Autre considération. Le paganisme n'est pas supprimé encore, au moment où écrit notre auteur.

I, 27, le païen représente à son interlocuteur chrétien que « nondum potuit gentilium vanam religionem aut vacua honore divinitatis numina nuncupari, quando et certa adytis responsa praestantur et futura noscuntur in templis : quae si et vera sunt et quaerentibus prosunt, frustra christiani destruere conamini quod eripere non potestis ». Et le chrétien riposte : « His simulacra aut igni excocta componitis, aut in ligno vel sculptilibus adoranda praebetis, ... et hoc divinitas clarior, pictura si pulchrior ».

Un peu plus loin, 28, le païen pousse une pointe habile. « Nos eorum simulacra vel imagines adoramus, quos vel vera religione deos credimus, vel antiquorum traditionibus docti deos non esse nescimus. Vos vero quibus istud abominatio est, cur imagines hominum, vel ceris pictas, vel metallis defictas, sub regum reverentia etiam publica adoratione veneramini, et, ut ipsi praedicatis, Deo tantum honorem debitum etiam hominibus datis ? Quod si et illicitum legique contrarium

est, cur hoc facitis christiani, aut cur hoc vestri non prohibent sacerdotes... ? »

A quoi le chrétien répond que l'hommage imprudent rendu aux images du prince est vide de tout culte divin : « Sicut in huiusmodi malum primum adulatio hominis impulit, sic nunc ab errore consuetudo vix revocat. In quo tamen incautum obsequium, non aliquem divinum deprehenditis cultum... Et licet hanc incautioris obsequii consuetudinem districtiores horreant christiani, nec prohibere desinant sacerdotes, non tamen deus dicitur cuius effigies salutatur, nec adolentur thure imagines, aut colendae aris superstant, sed memoriae pro meritis exponuntur... » Il ajoute aussitôt que les princes refusent cet hommage excessif, quand on les consulte : « ... quando ipsi ad quod referri istud potest aut fieri hoc nolint si consulantur, aut quamlibet vanae gloriae consuetudinem non recidant, nihil temere assumentes divinum, mortales se esse Dei et indignos honore fateantur... »

Ce texte est très intéressant en tant que témoin de l'adoration des images impériales, il faut le joindre à ceux que j'ai mentionnés dans mon mémoire sur *Les survivances du culte impérial* (1920). A vrai dire, au temps où saint Augustin écrit le Xe livre de la *Cité de Dieu*, cette adoration des images impériales se perpétuait encore, exceptionnellement sans doute (1), et dans l'esprit que définit la loi du 5 mai 425. (*Cod. Theod.*, XV, 4, 1 : *De imaginibus imperialibus*). On ne saurait donc tirer de là un indice chronologique.

Mais, le paganisme étant encore très vivant au moment où s'écrivent les *Consultationes*, le chrétien s'élève véhémentement contre cet état de choses : « *Maculatae idolorum concidant sedes, et exsecrandae abominationis templa vacuentur, ipsaque divinatio... sub reverentia sanctae religionis intereat* » (I, 38). Pour qu'il s'exprime ainsi, il faut que le régime ne soit pas encore établi de la loi du 25 mai 385 proscrivant toute divination, et des lois théodosiennes de 391 et 392 défendant de mettre les pieds dans les temples et prohibant tout sacrifice (*Cod. Theod.*, XVI, 10, 9-12). Et ceci confirme bien que les *Consultationes* ne sont pas du ve siècle. Nous y verrions l'indice qu'elles peuvent être contemporaines de la protection accordée par le tyran Maxime au parti païen, et de la politique décidée de Théodose contre le paganisme. Dès le 18 janvier 384, Cynegius, préfet du pré-

(1) Voyez P. Delehaye, *La persécution dans l'armée sous Dioclétien* (1921), p. 11. Cf. *Civ. dei* X, 4.

toire, est envoyé par Théodose avec mission de fermer les temples en Égypte et dans l'Orient. C'est en 384 que Libanius prononce son discours *Pro templis gentilium*, à Constantinople, devant Théodose, assure-t-il (1). Les *Consultationes* pourraient être de 384.

Dom Morin a eu raison de signaler comme un indice utilisable le langage des *Consultationes* au sujet du monachisme. Les moines existent, en effet, mais, — s'il en est qui habitent au désert, « *soli eremum ac squalentia deserti loca habitant, verisque vocabulis nuncupati* (allusion au sens du mot μοναχός) *singularem transigunt vitam...* » (III, 3), et ce sont les moines les plus parfaits, — la plupart n'ont pas renoncé à vivre au milieu des fidèles, « *locis remotioribus habitant, etiamsi in urbibus degant* ». Il en était ainsi à Milan au temps de saint Ambroise, au moment de la conversion de saint Augustin, en 386. Ces moines citadins ne sont pas tous édifiants, l'auteur des *Consultationes* en convient, et il demande que l'on ne juge pas l'institution sur les scandales qui s'y révèlent. Il oppose à ces scandales l'ascétisme héroïque du désert : il note les luttes de ces ermites contre les démons, — « *Inest praeterea multifaria daemonum turba et dolis immundorum spirituum victrix constantia saepe congreditur* », — le trait est une réminiscence de la vie de saint Antoine. Or la vie grecque de saint Antoine a été écrite vers 365, au jugement de Montfaucon ; la traduction latine qu'en a donnée Evagrius a dû être faite en Italie vers 370 (2). Les *Consultationes* se révèlent par là postérieures au temps de Magnence (350-353), et bien mieux, du temps où la vie de saint Antoine va contribuer à la conversion d'Augustin (*Conf.* VIII, 14).

Nous revenons à l'histoire des controverses théologiques, pour constater que l'auteur des *Consultationes*, parlant des hérétiques de son temps, énumère les Manichéens, les Marcionites, les Photiniens, les Sabelliens, les Patripassiens, les Ariens, les Novatiens. La mention des Photiniens est un point de repère, car Photin a été condamné définitivement à

(1) Tillemont, *Empereurs*, t. V, p. 23.

(2) A. Wilmart, « *Une version latine inédite de la vie de saint Antoine* », *Revue bénédictine*, 1914, p. 163-173.

Sirmium en 351. On peut d'autre part faire valoir qu'il ne connaît pas l'Apollinarisme : mais était-il homme à entrer dans ces détails ? Il ne parle des hérésies qu'en gros. Il parle d'une erreur sur le saint Esprit (II, 14), qu'il qualifie de Sabellianisme : le père serait dans le Fils comme le Fils dans le Père, et le saint Esprit serait *in utroque*, le Père et le Fils se manifestant dans l'Esprit. L'Esprit serait un don non une personne, « *donum potiusquam donatorem* ». Ce n'est guère sabellien. Mais l'auteur des *Consultationes* avait vent d'une erreur sur le saint Esprit : elle avait été dénoncée assez au temps de Damase pour qu'il en tint compte. Le nom de Macédonius, qui d'ailleurs n'en est point l'auteur, n'est pas à requérir ici. Et s'il s'agit vraiment de l'application à l'Esprit du subordinatianisme arien (qui est l'essence du « Macédonianisme »), nous pouvons penser que les *Consultationes*, œuvre d'un lettré, non d'un théologien de profession, ont visé tant bien que mal l'erreur qui fut condamnée sous Damase.

En conclusion, nous estimons certain que les *Consultationes* ne sont pas du ve siècle, mais du ive, et nous sommes reconnaissants à Dom Morin de l'avoir mis en lumière. Il nous semble probable que les *Consultationes* sont postérieures à 351, postérieures à 370 et 383, et vraisemblablement de 384. Peuvent-elles être de l'auteur du *De errore* qui est au plus tard de 350, et de la *Mathesis* qui est de 337 ? Je voudrais que Dom Morin l'eut prouvé.

*
* *

Voici une autre perspective. Dom Morin signale que F. Skutsch, dans l'*Archiv für Religionswissenschaft* de 1910, avait écrit quelques pages sur Firmicus Maternus comme « témoin de l'ancienne liturgie chrétienne ». Dans le *De errore*, on a un beau texte sur l'eucharistie où se rencontrent des traits comme on en trouve dans les prières liturgiques :

Alius est cibus qui salutem largitur et vitam, alius est cibus qui hominem Deo summo et commendat et reddit, alius est cibus qui languentes relevat, errantes revocat, lapsos erigit, qui morientibus aeternae immortalitatis largitur insignia. Christi panem, Christi pocu-

lum quaere, ut terrena fragilitate contempta substantia hominis immortali pabulo saginetur... (*De error.*, 18).

Dans un autre passage nous avons un mouvement semblable :

Misericordia Dei nomine domini nostri Iesu Christi lapsos erigat, fugientes ad se revocet, dubitantes confirmet, errantes corrigat, et quod est potissimum vitam morientibus donet (8).

Il est sûr que la liturgie latine, au IVe siècle, a aimé et pratiqué ces élégances verbales. Que l'on se rappelle, dans les oraisons du Vendredi-Saint, le texte bien connu : « *...cunctis mundum purget erroribus, morbos auferat, famem depellat, aperiat carceres, vincula dissolvat, peregrinantibus reditum, infirmantibus sanitatem, navigantibus portum salutis indulgeat* ». Supposé que cette oraison ne soit pas du IVe siècle, en voici une qui est bien authentiquement du temps du pape Damase, la *Benedictio super fideles* de l'espagnol Priscillien :

Sancte pater, omnipotens Deus, qui..., insensibilibus sensibilitatem, tenebrosis visum, brutis odoratum, sonum duris et obduratis distribueres auditum,... si sublimaret erecta, divexa vergeret, praessa plenaret, aperiret campestria, silvarum teger et occulta... (1)

Il n'y a donc pas lieu de faire de ces élégances autant de réminiscences liturgiques, d'autant mieux qu'on les retrouve aussi bien dans la *Mathesis* de Firmicus, qui est, on se le rappelle, du temps où Firmicus était païen encore. Dom Morin met, en effet, sous nos yeux ce passage de la *Mathesis* :

Lucra enim et omnia negotiorum officia largitur, et reddit laborantibus requiem, aegris salutem, sollicitis securitatem, errantibus reditum, litigantibus finem, in angustia constitutis abundantiam.

Il reste que la liturgie latine, celle des *praefationes* spécialement, a voulu parler dès le IVe siècle un langage de bonne tenue littéraire, qu'on ne doit pas être surpris qu'il ait des affinités avec celui du lettré qu'était Firmicus..

Doit-on aller plus loin ? M. Martin Schanz, cité par Dom Morin avait signalé déjà un passage du *De errore* (8), où Firmicus dit :

(1) Priscillian, *Tract.* XI (éd. Schepss, p. 103-105).

At ego nunc sacrarum lectionum institutione formatus perditos homines religioso sermone convenio.

Et M. Schanz rapprochait ce passage de la petite introduction au *Pater* : « *Praeceptis salutaribus moniti et divina institutione formati audemus dicere* ». La rencontre est piquante assurément. Dom Morin reprend à son compte l'indication de M. Schanz et il la fortifie par des trouvailles nouvelles. Il relève dans les *Consultationes* : « *...per abusionem salutarium praeceptorum* ». Ce n'est pas très probant, parce que l'expression *salutaria praecepta* pour désigner les préceptes du Sauveur est une expression banale. « *Christus, qui praecepta dat salutaria...* », lisons-nous dans Optat de Milève (VII, 2), contemporain de Firmicus, sans que personne pense à trouver là une réminiscence de l'introduction au *Pater*, laquelle peut être postérieure à Firmicus et à Optat. « Il y a des phrases ou des manières de parler qui, à un moment donné, sont dans la circulation, la lecture de nos journaux peut en offrir de nombreux exemples. Il y a des choses qu'en certains temps tout le monde dit de la même manière, quoiqu'il y ait plusieurs manière de les dire... » (1).

Veut-on une confirmation, la *Mathesis* va nous la donner. N'oublions pas que la *Mathesis* est de Firmicus encore païen. Or Dom Morin relève dans la *Mathesis* : « *...divinarum virtutum magisterio formati* » ; « *formatis moribus hominum et divina institutione compositi* » ; « *divinae institutionis vacaturus insignibus* » ; « *tot rationibus moniti atque formati* » ; « *hac institutione formati* » ; « *tua institutione formati* » ; « *divina institutione formatum* » ; « *caelesti quodammodo institutione formatus...* » Cela finirait par être impressionnant, si on ne savait que le mot *institutio*, cher aux rhéteurs de profession (Quintilien, Lactance), est un mot qui n'appartient à personne. On en peut dire autant de l'expression *divina institutio* appliquée à l'enseignement du Christ : « *...divinae institutionis praecepta servare* », dit Priscillien (*Tract.*, IV, p. 57).

Comme la *Mathesis* étant une œuvre païenne ne saurait, selon toute vraissemblance, révéler des réminiscences de la liturgie chrétienne, Dom Morin a imaginé une hypothèse

(1) H. Delehaye, *Saint Martin et Sulpice Sévère* (1920), p. 57.

autrement brillante que celle de M. Schanz. Si, conjecture-t-il, nous surprenons chez Firmicus d'apparentes réminiscences du canon de la messe romaine, ne serait-ce pas que Firmicus est le *scolasticus* qui a rédigé le texte de ce canon?

*
* *

Des rencontres verbales entre deux documents peuvent démontrer la communauté d'auteur, mais il faut que ces rencontres portent sur des mots ou des locutions qui ne soient point à tout le monde. Quand, dans les *Consultationes*, je trouve employé, non pas une fois, mais plusieurs, le mot *mathesis*, je me rappelle que ce même mot rare sert de titre à une des œuvres authentiques de Firmicus et donc que c'était un mot savant qu'il aimait. Nous trouverions le mot *mathesis* dans le canon de la messe, nous aurions un indice révélateur, ou pour le moins intéressant. Mais quand nous lisons au canon : *Cum beatissimo famulo tuo papa nostro*, nous ne pouvons pas ne pas penser que l'épithète *beatissimus*, au IVe siècle, donnée en signe de vénération à un évêque, est de l'usage le plus courant. Saint Jérôme écrivant au pape Damase, l'adresse porte : *Beatissimo papae Damaso Hieronymus*. Écrivant à saint Augustin, il met : *Domino vere sancto et beatissimo papae Augustino Hieronymus*. Priscillien, dans son *Liber apologeticus* adressé à l'épiscopat, écrit *Beatissimi sacerdotes*. On ne peut donc tirer aucun argument de l'emploi de *beatissimus papa* dans le canon, et nous ne sommes pas émus quand Dom Morin en rapproche l'expression tirée des *Consultationes* : « *Spem beatissimae aeternitatis* ». Il n'y a rien à retenir de telles rencontres.

D'autres s'expliqueront par la communauté de source, et ici la source commune sera l'Écriture. On lit dans le canon romain : *Reddunt vota sua*. On lit dans le *De errore* : « *Vota reddi numinibus* ». L'expression, qui déjà est classique, est sûrement biblique : « *Vota mea Domino reddam*», lisons-nous dans les Psaumes (*Ps.* LXIV, 2 et CXV, 14). — Le canon écrit : *Pro spe salutis*. Et Dom Morin signale l'expression *spes salutis* chez Firmicus. Il devrait la signaler tout autant chez saint Paul (I *Thess.*, V, 8). — Le canon dit : *Quaesumus*,

et Firmicus écrit : « *Trade, quaeso* » ou « *Aestima, quaeso* ». Ce ne serait déjà pas plus remarquable que l'emploi de « je vous prie » en français. Ce l'est moins encore pour qui se rappelle que l'emploi de *quaeso* et de *quaesumus* est biblique déjà. — Le canon dit par deux fois : *In sanctas ac venerabiles manus suas*. Dom Morin relève dans le *De errore* : « *Dominus sancto ac venerando ore signavit* », « *sanctum venerandumque decretum* », « *sanctis venerandisque prophetarum oraculis* ». Oui, mais l'expression est scripturaire : « (*Dies*) *quae vobis sancta erit atque venerabilis* » (*Num.*, XXIX. 12). Elle est même banale : « *Memento mei, sancte et venerabilis papa* », écrit saint Jérôme à saint Augustin (*Epistul.*, CII, 3).

Certaines locutions du canon sont plus caractéristiques, soit. Si nous les retrouvons chez Firmicus, nous sommes en droit d'en être frappés, soit encore. Mais, pour en tirer argument, il faudrait qu'on ne les rencontrât pas aussi bien chez les contemporains de Firmicus. Ainsi Dom Morin attache un vif intérêt à la présence répétée de *sed et* dans le canon, et il cite avec édification le propos que lui tenait, voici quelques années, un religieux de son ordre, lequel aimait à dire qu'il reconnaissait à cet emploi de *sed et* le style de l'auteur du canon. (Ce religieux n'était guère latiniste !) Or, Firmicus emploie aussi *sed et*, qui lui est incontestablement familier. Accordons-le à Dom Morin, mais signalons-lui le même emploi est tout aussi familier chez Lucifer de Cagliari, Priscillien, Lactance. On s'en rendra compte rien qu'à consulter l'*Index verborum* des éditions de Halm, de Schepss, de Brandt. Je relis (dans la *Collectio Avellana*) le *Libellus* à Théodose des deux prêtres romains Marcellinus et Faulinus, composé en 383 ou 384 : j'y relève *sed et* une douzaine de fois. Saint Jérôme en use aussi bien, et Forcellini le signale chez Cicéron !

Nous lisons dans le canon : *Unde et memores*. Dom Morin appelle notre attention sur *unde* employé comme transition. Il relève le même emploi une fois dans le *De errore*, plus de vingt fois dans la *Mathesis*, et non moins fréquemment dans les *Consultationes*, une fois notamment sous cette forme : « *Unde et Dominus in euangelio...* » Mais l'important est de savoir si cet emploi de *unde* ou de *unde et* est une singula-

rité de Firmicus. Or il n'en est rien. Dans le *Libellus* ci-dessus mentionné je note : « *Unde et non adquiescit*, « *Unde et idem ipse* », « *Unde et pro apostolica fide* », « *Unde et magis Deo placet* », « *Unde et merito* ». Je relève *Unde et* deux fois dans la seule lettre LX de saint Jérôme.

Après avoir vérifié soigneusement tous les parallélismes relevés par Dom Morin entre le canon romain et Firmicus, je crois pouvoir affirmer qu'ils rentrent dans les trois catégories que je viens de dire : les uns sont sans intérêt, les autres sont des locutions bibliques, les autres se retrouvent chez les contemporains de Firmicus.

*
* *

De la thèse de Dom Morin, au point de vue philologique, on peut donc se risquer à dire : *Non constat*. Par surcroit, reconnaissons qu'elle s'encadre mal dans les faits connus. L'Eglise Romaine était-elle si pauvre en écrivains dans le troisième quart du IVe siècle, qu'elle ait du recourir à un lettré de profession pour avoir un texte latin convenable de l'oblation liturgique! Dès le temps de saint Cyprien, on parlait latin dans l'Eglise romaine (1) : si l'on parlait latin, la liturgie devait déjà être latine. Supposé que, jusqu'à l'époque de Firmicus, on eut conservé dans la liturgie l'usage du grec, c'est un paradoxe que de penser que l'Eglise romaine ait dû recourir à l'art d'écrire d'un avocat sicilien pour se donner un canon en latin.

Puis peut on vraiment parler d'art d'écrire à propos du canon de la messe romaine? Passe pour les préfaces, passe pour les oraisons, mais le canon ! Il dit ce qu'il veut dire, clairement, directement, sobrement, dans une prose dépouillée de toute recherche de *Kunstprosa*. Si Firmicus avait tenu la plume, l'Eglise romaine aurait tenu un langage plus châtié et plus orné, sûrement, et l'on y sentirait le *cursus* si soigné auquel par exemple, toutes les phrases des *Consultationes* s'assujettissent. Je citerai quelques phrases des *Consultationes*, qui font allusion aux saints mystères, et l'on verra de quel style écrit Firmicus :

(1) L'épitaphe du pape Cornelius est en latin. Le pape Xystus II peut avoir été un écrivain latin aussi disert que Novatien. LABRIOLLE, p. 219.

... mortis vincla deposui et terrenum exutus hominem in spem caelestium gaudiorum Dei adoptione transivi; aeterni insuper sacrifici particeps factus, immo Deum sumendo pars ipsius, toto animi vigore et salutaria expetere debeo et obliqua destruere ... (1)

Le canon romain ne parle pas du « sacrifice éternel » auquel le chrétien est appelé à participer, jusque-là que recevant Dieu il devienne une « part de Dieu ».

... pro obsoletis pecudum atque alitum victimis caeleste fidelium munus pura oblatione celebratur, et contra omnes insidias infestantis inimici spiritalis sacrificii admixtione munimur (II, 7).

Le canon romain ne parle pas davantage du « céleste don des fidèles », qui est d'ailleurs une expression incorrecte, ni du « sacrifice spirituel » auquel ils sont « mêlés ». Voici un passage sur la réconciliation du pécheur figurée par le retour de l'enfant prodigue :

Magni etiam convivii laetatus est apparatu, id est communionis divinae honore donatus est... Carne insuper pascitur vituli, id est aeternae hereditatis sacri corporis assumptione fit particeps (II, 18).

Je cite un dernier spécimen :

Ecce enim, vix adhuc vastis gentilitatis erroribus liberi, modo infusae regenerationis novitatem spirantes, integritatem fidei te tradente iam novimus, atque universa haereticorum membra carpentes munus catholicae confessionis amplectimur; et Deo auctore fidentes exstructae super petram domus tegmina possidemus (III, 1).

Le canon n'a pas des images comme celles-là, ni cette emphase, ni la moindre période rythmée dans cette perfection scolaire.

*
* *

Dom Morin aura rendu le service de reviser le cas des *Consultationes*. Grâce à lui, nous recouvrons une œuvre importante de la littérature chrétienne latine du temps de Damase, œuvre d'un laïque lettré, instruit, pas très sûr de doctrine.

Quant à l'hypothèse qui attribuerait à ce lettré la rédaction du canon de la messe romaine, il sera prudent de n'en rien retenir, jusqu'à plus ample informé.

Pierre Batiffol.

(1) *Consultationes*, II, praef.

ULRICH D'IMOLA

ÉTUDE SUR L'HÉRÉSIE NICOLAÏTE EN ITALIE AU MILIEU DU XIe SIÈCLE

Le but poursuivi par la papauté à partir de l'avènement de Léon IX (1048) a été avant tout la répression du nicolaïsme ou désordre des mœurs du clergé (1). Soucieux avant tout de faire refleurir dans l'Église la vertu de pureté, Léon IX (1048-1054), Nicolas II (1059-1061), Alexandre II (1061-1073) ont interdit aux évêques et aux clercs tout commerce charnel. En 1074, Grégoire VII reprendra et coordonnera leurs décisions en les appuyant de sanctions efficaces (2).

La plaie, que ces différents papes se sont efforcés de cicatriser, était particulièrement vive. Les prêtres impudiques n'étaient nullement disposés à renoncer aux plaisirs de la couche nuptiale. Aussi résistèrent-ils avec la dernière âpreté aux injonctions pontificales et, afin de justifier leur opposition par des raisons juridiques, ils essayèrent de prouver que, pour prévenir le concubinage et d'autres désordres, pires encore, l'Église avait toujours toléré le mariage des clercs.

Cette préoccupation a donné naissance à une série de traités ou de pamphlets qui s'échelonnent sur un espace de vingt années, de 1060 à 1080, et dont le premier en date est une lettre sur la chasteté sacerdotale, adressée vers 1060 au pape Nicolas II par l'évêque italien Ulrich d'Imola (3).

(1) Le terme de *nicolaïsme* apparaît pour la première fois dans l'Apocalypse (II, 6 et 15) où il est synonyme de fornication ; les *nicolaïtes*, ce sont les sectateurs de la doctrine de Balaam qui enseignait à *jeter le scandale devant les enfants d'Israël, à manger des viandes sacrifiées aux idoles et à forniquer*. Par la suite le mot nicolaïte s'est appliqué plus spécialement aux prêtres mariés et concubinaires.

(2) Cf. Augustin Fliche, *Études sur la polémique religieuse à l'époque de Grégoire VII. Les Prégrégoriens*, c. IV et V.

(3) La lettre a été citée sous le titre de *Pseudo-Udalrici epistola de continentia clericorum*, par de L. de Heinemann, dans les *Libelli de lite imperatorum et pontificum saeculis XI et XII conscripti*, t. I, p. 254-260.

L'attribution de cette lettre a donné lieu à quelques difficultés. La plupart des manuscrits qui l'ont conservée et dont aucun n'est antérieur au XIIe siècle l'intitulent « Rescrit par lequel le bienheureux évêque Ulrich répond au pape Nicolas qui avait parlé de la continence du clergé en des termes nullement exacts ni canoniques, mais impies et injustes ». A l'époque du concile romain de février 1079, elle était placée sous le patronage de saint Ulrich, évêque d'Augsbourg, et elle fut condamnée comme telle par Grégoire VII (1). Or l'épiscopat de saint Ulrich (923-973) ne coïncide ni avec le pontificat de Nicolas Ier (858-867) ni avec celui de Nicolas II (1059-1061). Aussi a-t-on cru jusqu'ici que l'on était en présence d'une lettre supposée, écrite au lendemain du décret de Grégoire VII sur le célibat ecclésiastique (1074). A notre avis, cette opinion ne peut être admise. En effet, le titre indiqué plus haut a été ajouté après coup et dans deux manuscrits, dont l'un est ancien, le nom d'Ulrich est remplacé par celui de Volusianus, évêque de Carthage, prélat tout à fait inconnu (2). Cette divergence laisse entrevoir une certaine incertitude au sujet de l'auteur : l'initiale Ů, par laquelle commence le titre, a été interprétée de façon différente par les copistes : les uns ont lu *Uodalricus*, les autres *Volusianus*. L'attribution du traité au saint d'Augsbourg n'a donc pas été universellement admise de prime abord. Il y a au contraire tout lieu de supposer qu'elle a été imaginée au début du pontificat de Grégoire VII : au moment de l'apparition du décret de 1074 le rescrit était déjà connu et les protestations que Lambert de Hersfeld prête aux clercs allemands en dérivent évidemment (3). Or le décret de Grégoire VII reproduit, à peu de chose près, le troisième canon du concile de Latran réuni par Nicolas II en 1059. Étant donné que le rescrit est adressé à un pape Nicolas, il nous paraît plus logique d'admettre qu'il a été composé peu après

(1) Cf. Bernold de Constance, a. 1079 (*Monumenta Germaniae historica. Scriptores*, t. V, p. 436).

(2) Cf. *Libelli de lite*, t. III, p. 586 et Dümmler, *Eine Streitsschrift für die Priesterehe* dans les *Sitzungsberichte der Kœniglich-prussischen Akademie der Wissenschaften*, 1902, t. I, p. 421-423.

(3) *Monumenta Germaniae historica, Scriptores*, t. V, p. 217-218.

1059 par un évêque nommé Ulrich ; en 1074 il présenta un renouveau d'actualité et, pour lui conférer plus d'autorité, on le gratifia à cette date d'un parrainage plus illustre.

Une observation attentive du texte nous confirme dans cette hypothèse et décèle une rédaction antérieure à 1074. D'abord la lettre d'Ulrich représente une version primitive : les arguments en faveur des prêtres mariés se réduisent, comme on le verra plus loin, à quelques passages de l'Écriture et à l'histoire de Paphnuce que reproduiront les écrivains ultérieurs, en y ajoutant d'autres citations. D'autre part, plusieurs passages du traité paraissent viser très directement certains opuscules de Pierre Damien, cardinal évêque d'Ostie, l'un des conseillers de Nicolas II. Ulrich incrimine le pape d'avoir « cédé à de fâcheuses suggestions » ; or c'est à Nicolas II qu'est dédié le *De celibatu sacerdotum* (*op.* XVII) de Pierre Damien. Il reproche aux adversaires du mariage sacerdotal de limiter aux laïques la prescription de saint Paul : *A cause de la fornication que chacun ait son épouse* (I Cor., VII, 2) ; Pierre Damien ne croit pas qu'on puisse interpréter autrement la première aux Corinthiens (1). On relève encore une discussion du même genre au sujet de l'autorité de saint Grégoire le Grand invoquée à tort, si l'on en croit Ulrich, par l'évêque d'Ostie (2). Si l'on ajoute enfin que la sodomie tient une large place dans les préoccupations des deux écrivains, il apparaît clairement que la lettre d'Ulrich constitue une protestation contre les idées semées à Rome dans l'entourage de Nicolas II par le grand apôtre de l'ascétisme.

Ce rapprochement permet de conclure qu'Ulrich, contrairement à ce qu'on a cru jusqu'ici, était Italien. Au reste aucun prélat allemand n'a porté ce nom autour de 1060 (3). Au contraire les évêques qui gouvernaient à cette date les diocèses de Bénévent, Fermo et Imola s'appelaient Ulrich. Ulrich de Bénévent et Ulrich de Fermo ont souscrit aux canons du concile de Latran, tandis qu'Ulrich d'Imola y

(1) Pierre Damien, op. XVIII, I, c. 4. (Migne, *Patr. Lat.*, t. CXLV, col. 392-394)

(2) Pierre Damien, op. XVIII, II, c. 2. Migne (*Patr. Lat.*, t. CXLV, col. 402).

(3) Cf. Hauck, *Ulrich, B. von Augsburg* dans : *Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche*, t. XX, 1908, p. 213.

est resté étranger. Ce dernier est donc vraisemblablement l'auteur du rescrit, d'autant plus qu'une bulle de Grégoire VII, écrite en 1073, c'est-à-dire dès la première année du pontificat (1), reproche aux fidèles de son diocèse d'être peu dociles aux directions romaines. Bref il paraît certain que, contrairement à ce qui a été admis jusqu'ici, le « rescrit » a été composé vers 1060 par Ulrich, évêque d'Imola de 1053 à 1063, puis très divulgué et attribué après 1074, à saint Ulrich d'Augsbourg.

La lettre ou, pour employer le terme consacré, le « rescrit » d'Ulrich a donc pour objet de réfuter les théories de Pierre Damien auxquelles le concile du Latran, en 1059, avait accordé une consécration solennelle (2). Les deux antagonistes se proposent, au moins en apparence, le même but : ils veulent supprimer la fornication, la sodomie et les autres impuretés par lesquelles se déshonorait le clergé du XIe siècle. Mais, pour l'évêque d'Ostie, le seul remède qui soit conforme à la tradition de l'Église, c'est l'observance rigoureuse du célibat ; Ulrich prétend au contraire que, pour prévenir des désordres qu'il affecte de déplorer, il est indispensable de reconnaître canoniquement le mariage des clercs et de « n'obliger personne à la continence par une impérieuse contrainte. » Avec une règle plus douce, dit-il, les clercs ne commettraient plus ni adultères, ni incestes, ni péchés contre nature, ni aucune de ces fautes plus graves qui provoquent le scandale ; les fidèles, qui contempleraient les chastes hyménées de leurs pasteurs, n'auraient plus à se voiler la face à la vue de leurs passions désordonnées et n'entendraient plus soutenir « qu'il est plus honnête de goûter en cachette les charmes de plusieurs femmes que de vivre au grand jour en compagnie d'une seule ».

La théorie d'Ulrich est donc celle-ci : le pape a fait fausse route en prescrivant le célibat ; il aurait dû, pour combattre avec fruit la fornication, autoriser tous les clercs qui n'avaient pas expressément contracté le vœu de chasteté à contracter une union légitime, reconnue par l'Église.

(1) *Greg. VII Reg.*, l. I, ep. 10.

(2) Cf, A. Fliche. *Les Prégrégoriens*, p. 241 et suiv.

Présentée sous cette forme, la thèse est assez nouvelle. Sans doute la question du mariage sacerdotal s'était posée plus d'une fois depuis les temps apostoliques, mais il ne semble pas qu'elle ait pénétré dans le domaine littéraire avant le milieu du XIe siècle (1). Le célibat est en effet pour le clergé une pieuse pratique, presque aussi ancienne que l'Église elle-même, mais, comme on l'a fort bien dit, il n'a pas été à l'origine « l'application d'une loi formelle, le développement régulier d'une institution apostolique » (2). Au IVe siècle, les conciles occidentaux l'ont peu à peu érigé à l'état de règle, mais, comme il était en général permis aux évêques et aux clercs de vivre sous le même toit que leurs épouses, la discipline a subi bien des infractions. A certaines époques de relâchement moral, au VIIIe siècle surtout, sous le gouvernement de Charles Martel en Gaule, de Witisa en Espagne, les clercs ont mal supporté la loi qui leur imposait un dur renoncement ; le plus souvent ils la tournèrent et, au lieu de se livrer à de bruyantes protestations, ils prirent secrètement des concubines. D'autre part, papes et évêques ont plus d'une fois fermé les yeux et les décisions des conciles, qui renouvelaient l'interdiction, sont en général restées lettre morte ; aussi les coupables jugèrent-ils plus sage de ne pas rompre un prudent silence par des revendications mal fondées. Mais, au milieu du XIe siècle, Nicolas II a la prétention d'appliquer les décrets qui enjoi-

(1) A la fin du IVe siècle, Helvidius, Jovinien et Vigilance ont revendiqué pour les évêques, clercs et diacres mariés le droit de cohabiter avec leurs épouses, mais leurs théories ne sont connues que par certaines allusions des Pères, en particulier de saint Jérôme dans son traité *Adversus Vigilantium* ; d'ailleurs saint Jérôme lui-même considère le célibat comme un usage, non comme une loi. Il est à remarquer aussi que la question du mariage sacerdotal avait été à peine effleurée lors du schisme de Photius, en 868 ; sans doute les Orientaux rompirent avec la discipline romaine, mais Photius dans son encyclique (Migne, *Patr. gr.*, t. CII, col. 720 et suiv.), ne consacre que quelques lignes au débat (c. XXXI) et se contente d'invoquer l'autorité du sixième concile.

(2) VACANDARD, *Les origines du célibat ecclésiastique* dans *Etudes de critique et d'histoire religieuse*, t. I (1905), p. 72. Nous renvoyons à cet article pour tout ce qui concerne l'histoire du célibat ecclésiastique depuis les temps apostoliques. Cf. aussi FUNK, *Cölibat und Priesterehe im christlichen Alterthum* dans *Kirchengeschitliche Abhandlungen und Untersuchungen*, Paderborn, 1897, t. I, p. 121-155.

gnaient aux clercs de rester chastes. Aussitôt Ulrich élève la voix et se fait fort de prouver que le pape s'est « écarté de la sainte mesure », qu'il a méconnu les textes les plus sacrés de l'Écriture, en voulant « obliger » les clercs à renoncer à leurs épouses, au lieu de les y « engager avec douceur ». Il glisse sur les arguments de fait et ne soutient guère, comme l'avaient fait la plupart des opposants, que le célibat soit contraire aux exigences de la nature humaine; il se cantonne plutôt sur le terrain juridique et canonique; tout en admettant, en somme, que l'état de chasteté est moralement supérieur, il se refuse à déclarer illicites les mariages contractés par les prêtres.

Les sources de sa démonstration sont peu nombreuses : elles se ramènent à quelques rares textes de l'Écriture et des Pères dont l'interprétation est parfois douteuse. Ulrich cite notamment le passage bien connu de saint Matthieu : *Il y en a qui se sont rendus eunuques à cause du royaume des cieux; aussi tous ne comprennent pas cette parole. Que celui qui peut comprendre comprenne* (Matth., XIX, 11-12) et il reproche au pape d'avoir substitué à la parole du Maître *Que celui qui peut comprendre comprenne* sa propre doctrine qui pourrait s'énoncer ainsi : « Que celui qui ne peut comprendre soit frappé d'anathème ». En d'autres termes, le Christ n'aurait pas fait de la continence une obligation formelle pour ses disciples et saint Paul, intervenant à son tour, confirmerait la parole évangélique quand il écrit dans la première épître aux Corinthiens : *Au sujet des vierges je n'ai pas de précepte du Seigneur, mais je donne un conseil* (I Cor., VII, 25). Et comme, ajoute Ulrich, l'apôtre pensait que, sous les apparences de la chasteté, beaucoup d'hommes se laisseraient aller aux pires désordres, il a donné cet avis plus explicite encore : *A cause de la fornication que chacun ait son épouse* (I Cor., VII, 2). Pierre Damien objectait que ce texte s'appliquait aux seuls laïques (1); Ulrich, sans apporter aucun argument précis à ce sujet, rejette cette interprétation : « le commandement de l'apôtre : *que chacun ait son épouse* n'excepte personne,

(1) Pierre Damien, l. XVIII, *op.* c. IV. (MIGNE, *Patr. Lat.*, t. CXLV, col. 392-394).

sinon celui qui fait vraiment profession de continence ou celui qui a prononcé devant le Seigneur le vœu de garder toujours sa virginité... Ceux qui n'ont pas consenti à un tel vœu ne peuvent être astreints au célibat, car *il faut que l'évêque soit sans reproche, époux d'une seule femme* (I Tim., III, 2) et, pour bien montrer que cette sentence ne s'applique pas uniquement à son église, saint Paul généralise son précepte : *Si quelqu'un*, dit-il, *ne sait pas gouverner sa propre maison, comment s'acquittera-t-il du soin de l'Église de Dieu* (I. Tim., III, 5). *Que les diacres soient munis d'une seule femme, gouvernant bien leurs enfants et leur propre maison* (*Ibid.*, III, 12).

Ces divers passages de la première aux Corinthiens et de la première à Timothée constituent l'argument décisif d'Ulrich. Toutefois la conclusion qu'il en tire n'est pas aussi radicale que celle des adversaires du célibat ecclésiastique à l'époque de saint Jérôme. Le docteur reproche aux évêques partisans de Vigilance de n'ordonner prêtres que les diacres ayant pris femme (1). Le polémiste du XIe siècle ne va pas aussi loin : il n'admet pas plus l'obligation du mariage que celle de la chasteté et, à cet égard, il interprète l'épître à Timothée dans son sens le plus large (2). Il n'en est pas moins vrai qu'en accusant Nicolas II d'avoir transgressé les préceptes du Christ et de saint Paul, il commet une singulière exagération.

Dans le chapitre XIX de saint Matthieu Ulrich isole un verset : *Il y en a qui se sont rendus eunuques à cause du royaume des cieux. Que celui qui peut comprendre comprenne* (Matth., XIX, 12). Or ce précepte, un peu obscur en lui-même, reçoit presque aussitôt son commentaire. Un jeune

(1) Saint Jérôme, *Liber contra Vigilantium*, c. II (Migne, *Patr. lat.*, t. XXIII, col. 340-341).

(2) On peut en effet dans la parole de saint Paul : δεῖ τὸν ἐπίσκοπον εἶναι μιᾶς γυναικὸς ἄνδρα mettre l'accent ou sur δεῖ (ce qui impliquerait l'obligation du mariage pour l'évêque) ou sur μιᾶς. Cette dernière interprétation, comme le montre fort bien VACANDARD, *op. cit.*, p. 73 et suiv., est certainement conforme à la vérité : saint Paul veut que l'évêque soit monogame, qu'il n'ait pas eu successivement deux femmes ; il ne peut l'avoir astreint au mariage après avoir conseillé aux clercs, dans le chapitre VII de la première épître aux Corinthiens, de garder le célibat.

homme riche se détache de la foule, avide de recueillir la parole du Christ : il a observé tous les commandements et voudrait parvenir à une forme de vie plus parfaite. Jésus lui enjoint de vendre tous ses biens, puis de le suivre, et, comme les Apôtres, inquiets et étonnés, l'interrogent sur les conditions du salut, il ajoute : *En vérité, je vous le dis, vous qui m'avez suivi, au renouvellement de toutes choses, quand le Fils de l'Homme sera assis sur le trône de sa gloire, vous serez de même assis sur douze trônes pour juger les douze tribus d'Israël. Et quiconque aura quitté à cause de mon nom ses frères ou ses sœurs ou son père ou sa mère ou son épouse ou ses enfants ou ses terres ou ses maisons recevra le centuple et héritera de la vie éternelle* (Matth., XIX, 27-29). Le renoncement à tous les biens de ce monde et aux plaisirs de la chair est donc un état supérieur qui convient aux Apôtres, à ceux qui veulent former le cortège immédiat du Christ ; on conçoit dès lors que la continence soit l'apanage des ministres de l'autel et que l'on ait pu voir dans le chapitre utilisé par Ulrich, si on cherche à en dégager le sens véritable, un argument en faveur du célibat.

De même saint Paul aperçoit dans le mariage indissoluble le meilleure remède à la fornication, mais il exalte la chasteté qu'il considère comme un état supérieur au mariage. Ici encore Ulrich a tronqué le texte. *A cause de la fornication que chacun ait son épouse*, s'écrie-t-il avec l'Apôtre (I Cor., VII, 2) ; mais celui-ci continue : *Je vous dis ceci par manière de concession et non pas de commandement. Je voudrais au contraire que tout le monde fût comme moi, mais chacun a son don particulier que Dieu lui a accordé, l'un celui-ci, l'autre celui-là. Aux hommes qui n'ont point de femme et aux veuves je dis : il vous est bon de rester comme moi. Mais, s'ils ne peuvent garder la continence, qu'ils se marient ; il vaut mieux se marier que se consumer de désir* (I Cor., VII, 6-9). Saint Paul souhaite donc que « tout le monde soit comme lui » et, lorsqu'il invite les âmes éprises d'un idéal plus religieux à s'abstenir de tout lien charnel, il songe vraisemblablement aux clercs, plus spécialement adonnés au culte divin, car il ajoute presque aussitôt : *Celui qui n'est pas marié se préoccupe de ce qui regarde le Seigneur, afin de*

plaire au Seigneur. Celui qui est marié au contraire se préoccupe des choses du monde, afin de plaire à son épouse et il est divisé (I Cor., VII, 32-33). Ce passage étant ainsi reconstitué, il faut, semble-t-il, apercevoir dans les versets de la première à Timothée qui tolèrent la présence d'une femme aux côtés de l'évêque et du diacre une concession temporaire, nécessitée par l'état moral d'une société encore pénétrée de paganisme, mais qui, après plusieurs siècles de christianisme, n'avait plus aucune raison d'être. L'histoire du clergé aux premiers siècles chrétiens justifie, semble-t-il, cette interprétation et condamne celle d'Ulrich ; elle permet de concilier les deux épîtres de saint Paul qui tout d'abord paraîtraient se contredire : le célibat, dès l'origine, a été en honneur parmi les évêques, les prêtres et les diacres sans être une obligation formelle, mais peu à peu, en Occident du moins, l'usage a pris force de loi. Aussi Ulrich est-il beaucoup plus embarrassé quand, pour accabler ses adversaires, il veut prouver que l'Église, d'accord avec l'Écriture, a toujours toléré le mariage sacerdotal, que ses canons contredisent la thèse de Nicolas II.

Il était tout naturel d'interroger les Pères. Or saint Ambroise, saint Jérôme, saint Augustin, d'autres encore ont vivement combattu les hérétiques qui revendiquaient pour les évêques et les prêtres mariés le droit de conserver leurs épouses après leur ordination (1). Invoquer leur autorité en faveur du mariage sacerdotal était une gageure. Ulrich joue d'audace et il cite, comme des arguments en faveur de sa thèse, deux passages, l'un de saint Augustin, l'autre de saint Jérôme qui n'ont aucun rapport avec le débat : « Je vous exhorte, dit l'évêque d'Hippone, dans la crainte du Christ, au nom du Christ, vous qui ne possédez plus de biens temporels, à ne pas les convoiter et vous qui en possédez à ne pas vous enorgueillir. Je vous le dis, si vous en possédez, vous n'êtes pas damnés, mais vous êtes damnés si vous en concevez de l'orgueil, si à cause d'eux vous vous donnez de grands

(1) On trouvera les principaux textes dans VACANDARD, *op. cit.*, p. 104, n. 3 et 4. Ils proviennent surtout du *De officiis* de saint Ambroise, du traité de saint Jérôme contre Jovinien et du *De conjugiis adulterinis* de saint Augustin.

airs, si par vanité vous oubliez votre condition humaine » (1). Ce serait, suivant Ulrich, le commentaire de la parole de saint Paul : *Vous n'avez pas d'épouse, ne recherchez pas une épouse. Vous êtes lié à une épouse ; ne cherchez pas à rompre* (I Cor., VII, 27). L'épouse est assimilée à un bien temporel ; telle est en effet la pensée de saint Augustin qui veut rassurer ceux qui craignaient que le mariage ne fût un obstacle au salut, mais le clergé n'est pas en cause. De même saint Jérôme critique les vierges « qui vantent leur pudeur et font montre de leur chasteté avec un visage impudent, alors que leur conscience se comporte autrement » (2). Est-ce là une raison suffisante pour le compter parmi ceux qui tolèrent le mariage sacerdotal ?

En somme Ulrich n'a pu alléguer en faveur de sa thèse aucun texte patristique ; il a dû se contenter, comme le feront beaucoup d'Antigrégoriens, d'attribuer à un passage d'une portée générale une valeur spéciale qu'il n'a pas. D'autres, après lui, essaieront d'augmenter le nombre plutôt faible de ses références en interprétant, suivant la même méthode, les canons conciliaires et les décrétales, mais ces différents textes viendront se grouper autour des deux arguments essentiels apportés par Ulrich : l'un est tiré du sixième canon apostolique, l'autre de la *Tripartita historia* de Cassiodore.

Le sixième canon apostolique est ainsi conçu : « Que l'évêque ou le prêtre ne répudie pas sa propre épouse sous prétexte de religion ; s'il la rejette, qu'il soit excommunié ; s'il persévère, qu'il soit déposé ». Le sens n'est pas douteux : tout clerc, marié avant son ordination, peut conserver sa femme auprès de lui. De même le dix-septième canon n'exclut des ordres sacrés que celui qui s'est marié deux fois depuis son baptême. Ulrich a donc le droit de s'appuyer sur ce témoignage, mais il ne faut pas oublier que les canons des Apôtres sont une composition apocryphe du IVe siècle à laquelle certains écrivains du XIe siècle, comme le cardinal Humbert,

(1) Saint Augustin, *Enarratio in ps.*, *CXX*, c. 3. Le texte n'est pas exactement cité par Ulrich, mais le sens général est conservé.

(2) Saint Jérôme, *Commentarium in Jeremiam*, l. II, c. 7.

refusaient toute autorité (1). Ils ne prouvent qu'une chose; c'est que, comme il a été dit plus haut, le célibat ecclésiastique était au IVe siècle un usage, mais non une loi formelle de l'Église.

La même remarque s'applique à l'autre texte cité par le polémiste. Cassiodore raconte dans la *Tripartita historia* (l. II, c. XIV) que les pères du concile de Nicée (325) ayant voulu décréter que les évêques, prêtres et diacres devraient après la consécration renoncer à leurs épouses ou à leurs fonctions, Paphnuce, un des martyrs victimes de la persécution de Maximin, déclara que le fait de contracter mariage avec une seule femme ne pouvait être considéré comme une atteinte à la chasteté. Bref il persuada au concile de ne pas établir la loi du célibat qui serait aussi bien pour les prêtres que pour leurs épouses un encouragement à la fornication; on ne prit donc aucune décision et chacun fut libre d'agir à son gré.

Il n'y a pas lieu de contester l'authenticité de cet incident que Cassiodore a rapporté d'après le récit originel de Socrate (l. I, c. XI); le concile de Nicée n'a pas légiféré en la matière et il est possible qu'il ait obéi à la suggestion de Paphnuce (2). Ulrich est donc fondé à soutenir que Nicolas II a donné des directions différentes, mais il oublie qu'au IVe siècle déjà, certains conciles, qu'il se garde bien de citer, étaient beaucoup plus catégoriques (3) et que, dès 386, le pape Sirice, dans une décrétale confirmée à maintes reprises par ses successeurs, érigeait en loi un usage aussi ancien que l'Église elle-même. Suivant le procédé habituel de la polémique au XIe siècle, il laisse de côté les textes contraires à sa propre théorie et ne cherche pas à faire jaillir la vérité

(1) Cf. A. Fliche, *Les Prégrégoriens*, p. 188.

(2) L'authenticité de l'anecdote rapportée par Socrate, Sozomène et Cassiodore n'est pas admise par Bickell, *Der Coelibat, eine apostolische Anordnung* dans *Zeitschrift für Katholische Theologie*, t. II, 1878, p. 56-62; l'auteur allemand a été réfuté de façon décisive par Vacandard, *op. cit.*, p. 94-98.

(3) C'est le cas par exemple du concile d'Elvire, réuni en 300, qui enjoint (c. XXXIII) à tous les évêques, prêtres et diacres de s'abstenir de tout commerce avec leurs épouses et qui menace de déposition quiconque enfreindra cette règle (Mansi, *Concilia*, t. II, p. 11).

en confrontant les auteurs qui lui sont favorables avec ceux qu'on pourrait lui opposer.

Aussi bien le « rescrit » d'Ulrich n'a-t-il, pris en lui même, qu'une valeur insignifiante : en faveur du mariage sacerdotal il n'apporte que de très faibles arguments. Il n'en garde pas moins un intérêt historique réel : il est le premier monument de l'opposition nicolaïte au XIe siècle, la version originelle qui servira de canevas à toutes les autres. A cet égard ses conclusions méritent de retenir l'attention : Ulrich reproche à Nicolas II d'avoir outrepassé ses droits en ordonnant aux clercs de s'abstenir de leurs épouses au lieu de leur conseiller affectueusement de garder la continence ; le pape aurait dû les avertir (*monere*) et non pas les contraindre (*cogere*). Par là le polémiste conteste le pouvoir absolu du Saint-Siège de légiférer en matière ecclésiastique, tel que le revendiquaient les Grégoriens depuis Léon IX. Pourtant il n'ose pas conseiller la désobéissance formelle. Il cite la parole de saint Grégoire-le-Grand : « Il faut redouter la sentence du pasteur, qu'elle soit juste ou injuste (1) », mais le commentaire qu'il en donne est beaucoup plus modéré que celui des opposants du IXe siècle. Auxilius, lorsqu'il défendait les ordinations du pape Formose, utilisait déjà ce texte pour conclure finalement que « si l'excommunication avait trait à nos négligences et à nos offenses, il fallait la craindre et l'observer dans toute sa rigueur jusqu'à ce que nous ayons donné satisfaction ou reçu notre pardon », mais, ajoutait-il, « si elle est dictée par des motifs manifestement hostiles à Dieu, on ne saurait la redouter ou s'y conformer, quel que soit celui qui l'ait ordonnée (2) ». Il ne semble pas qu'Ulrich ait connu cette interprétation de l'homélie de saint Grégoire ; il n'envisage pas la possibilité d'une révolte contre la sentence pontificale ; il attire simplement l'attention de Nicolas II sur la responsabilité qu'il encourt. « Quoi de plus grave, s'écrie-t-il, quoi de plus digne de la pitié générale que de vous voir, vous, le pontife du siège le plus élevé, dont les décisions sont acceptées par toute l'Église, vous écar-

(1) Grégoire-le-Grand, *Homiliae in Evangelium*, II, c. XXVI, § 6.

(2) Auxilius. *Tractatus qui infensor et defensor dicitur*, c. XV (*Patr. Lat.* t. CXXIX, col. 1087).

ter, si peu que ce soit, de la sainte mesure ! » Que le pape se débarrasse donc de ses mauvais conseillers et la paix sera rétablie.

Malgré ce conseil, le rescrit d'Ulrich n'a eu aucune influence sur la politique pontificale. Nicolas II n'a pas rapporté son décret ; Alexandre II a persévéré dans la même voie ; Grégoire VII enfin a pris en 1074 une attitude encore plus nette qu'il a accentuée en 1075 (1). La condamnation de l'investiture laïque est en effet la meilleure réponse aux théories d'Ulrich. Celui-ci proposait comme remède à la fornication le mariage sacerdotal ; Hildebrand veut ménager à l'Église un clergé assez fort pour s'affranchir des entraves de la chair, en modifiant le mode de recrutement des évêques. Selon lui le nicolaïsme a pour source la simonie, c'est-à-dire le trafic des dignités ecclésiastiques qui a permis aux seigneurs féodaux, asservis à toutes les passions du siècle, de se glisser dans les rangs de la société cléricale. Que l'Église seule nomme à toutes les fonctions qui relèvent d'elle et elle saura trouver, pour les remplir, des hommes capables d'observer la loi de continence. Telle est, à partir de 1075, la théorie grégorienne dont le pape poursuit l'application avec une inlassable activité : elle est aux antipodes du compromis proposé sous le pontificat de Nicolas II par Ulrich d'Imola.

Augustin Fliche.

(1) Cf. A. Fliche, *Les Prégrégoriens*, c. IV et V.

CHRONIQUE DE PRÉHISTOIRE

LA RELIGION A L'AGE DU RENNE

Le R. P. Mainage s'est proposé de « coordonner au point de vue religieux » les résultats acquis à la Préhistoire par une soixantaine d'années de patientes recherches (1). Sans doute, la science préhistorique est loin d'avoir livré tous ses secrets; ce qu'elle a dit déjà sur les coutumes religieuses de nos ancêtres est pourtant assez intéressant pour mériter qu'on le mette en lumière. Aussi bien, il faut savoir gré au R. P. d'avoir tenté cette ébauche de système dont il ne méconnaît point les difficultés et qu'il ne prétend point définitive. « Tant d'obscurités enveloppent encore la mentalité religieuse de l'homme quaternaire, que l'on hésite beaucoup à risquer une synthèse nécessairement incomplète et, dans une large mesure provisoire. D'un autre côté, ces essais de construction aident au progrès de la science. Ils constituent beaucoup moins un terme d'arrivée qu'un point de départ pour des recherches ultérieures. Seraient-ils soumis à révision, ils auront eu l'avantage d'avoir soulevé des problèmes, classé les documents, en un mot disposé des cadres souples que l'avenir se chargera de remanier et de perfectionner. Du moment que l'on veut faire œuvre scientifique, on doit renoncer à atteindre, du premier coup, le définitif et l'absolu. Trop heureux si l'on a pu rendre exactement la physionomie des choses, telle qu'elle apparaissait au moment où l'on se proposait de la décrire. Car mieux vaudrait se taire que de jeter sur le marché intellectuel des idées fausses et capables d'égarer l'opinion (2) ».

On ne saurait être plus circonspect; et c'est déjà là une sérieuse recommandation. *Les Religions de la Préhistoire*, dans le milieu qui l'a vu naître et auquel il est destiné, aura, sans nul doute, une bienfaisante influence. L'ouvrage témoigne d'un réel souci d'objectivité. L'information est abondante : on est presque étonné de la masse des documents accumulés. L'auteur a littéralement dépouillé les nombreux tomes de *L'Anthropologie*. Quelques oublis, quelques citations au texte légèrement modifié ne sont, après cela, que d'inévitables peccadilles (3).

(1) Th. Mainage, *Les Religions de la Préhistoire. L'Age paléolithique*, Paris, Desclée et Aug. Picard, 1921. In-8 de 438 p. et 252 fig.

(2) Mainage, p. 317.

(3) Cf. p. 4, note 4; p. 24, citation correspondant à la note 33; p. 71, cit.

Parfois, et ceci est regrettable, les auteurs cités paraissent trop être mis sur le même pied, quelle que soit leur compétence propre. A signaler à ce point de vue les pages concernant la chronologie quaternaire. On dirait que le R. P. ait exhumé des recoins de son arsenal préhistorique les estimations les plus faibles. Et c'est ainsi qu'il en arrive à des conclusions manifestement inacceptables : la vieillesse de l'homme chelléen ne serait pas supérieure à 13 ou 14000 ans avant notre ère ! Entre autres indications suggestives, il note celle-ci : « ... dans les sépultures préhistoriques, fouillées en Égypte par M. Flinders Petrie, on a découvert des silex taillés qui offraient avec nos silex magdaléniens de l'âge du Renne des ressemblances frappantes. Ces silex étaient associés à des harpons de facture également magdalénienne. Or l'un de ces harpons égyptiens remonte à la première partie de la seconde civilisation préhistorique, c'est-à-dire, entre 8000 et 6000 ans avant Jésus-Christ. Même si ce harpon et ces silex ne sont que les survivances d'une civilisation plus ancienne, celle-ci ne saurait être indéfiniment éloignée d'une époque où l'on avait si fidèlement conservé les modèles industriels antérieurs » (1). Soit, mais il s'agit ici de la fin de l'époque magdalénienne, et le magdalénien a été précédé du solutréen, de l'aurignacien; et avec l'aurignacien nous ne sommes encore qu'à l'aurore de l'Age du Renne. Or, si les dépôts qui correspondent à cet âge ont déjà une épaisseur notable, que sont-ils à côté de ceux du pléistocène moyen et inférieur? Et, de fait, pendant le pléistocène supérieur, notre globe n'a pas subi de bien grandes modifications ; il en fut tout autrement pendant les périodes précédentes.

Pour ne parler que de nos régions, n'oublions pas qu'au début du quaternaire, l'Angleterre n'était qu'un prolongement de notre pays. Au moment où l'homme fait son apparition dans la vallée de la Somme, le Pas-de-Calais n'existe pas : il constitue une ligne de partage des eaux séparant les versants de deux grands fleuves, celui de la « Mer du Nord » et celui de la « Manche »; la Somme n'est alors qu'un affluent de ce dernier. Il faut descendre jusqu'au pléistocène supérieur pour trouver la Picardie dans son état actuel. « Alors qu'au début du quaternaire elle (la Somme) déposait à Amiens ses alluvions

corresp. à la note 12; p. 92 et 94, cit. corresp. à la note 30 ... — Dans la liste des figurations humaines, p. 291 et sq., il n'est pas fait mention de celle de la Colombière, une des mieux réussies pourtant : l'ouvrage du Dr Mayet, *Abri-sous-roche de La Colombière près Poncin* (*Ain*), Lyon, 1915, eût dû être cité, en cet endroit d'abord et aussi au sujet du système glaciaire de Penck, p. 29 et sq. — L'homme masqué de La Madeleine (p. 314, note 51) a été publié dans Peyrony, *Éléments de Préhistoire*, Ussel, 1914, fig. 42, nº 1.

(1) Mainage, p. 52.

à l'altitude de 70 m. (Saint-Acheul, Montières, 4e terrasse), les Moustériens construisirent leurs huttes sur ses rives au niveau des ballastières d'Etouvy à Montières (alt. 20 m.). Combien de millénaires a-t-i fallu pour effectuer ce creusement de 50 m.? Il est difficile de l'évaluer d'une manière précise, mais nous savons que pendant ce temps considérable, la faune froide contemporaine des hommes de Spy avait remplacé dans notre vallée deux autres faunes différentes qui s'étaient elles-mêmes successivement remplacées depuis la fin du pliocène... Pendant la même période, la configuration de notre littoral picard a également bien changé. Des oscillations très lentes du sol (affaissements et soulèvements) produisent, tantôt l'envahissement de la Manche et la formation du Pas-de-Calais, tantôt une communication terrestre avec l'Angleterre. Ces mouvements... donnent une idée de la durée considérable de l'époque quaternaire » (1).

Une erreur de perspective, on le conçoit, empêcherait de soupçonner la complexité que peut revêtir la religion à l'Age du Renne, déjà si éloigné des origines : les hommes de cet âge apparaîtraient plus primitifs qu'ils ne le sont en réalité. Il importe donc, avant d'aborder l'étude des indices que nous ont laissés de leurs préoccupations religieuses ces primitifs préhistoriques, d'avoir une idée nette de la chronologie quaternaire, de sa valeur et de ses divers aspects.

*
* *

Pour établir une classification des terrains et partant des temps quaternaires, on fait appel à des données diverses : stratigraphiques, paléontologiques, archéologiques.

Les données stratigraphiques, à elles seules, ne sauraient suffire : les terrains quaternaires, nombreux et très variés (dépôts marins, glaciaires, alluviaux, de remplissage...) sont isolés ou juxtaposés plutôt que superposés. A signaler pourtant tout spécialement les formations glaciaires qui apportent à la Paléontologie de précieuses données sur la climatologie et sont la base d'utiles comparaisons.

L'étude de la paléontologie est déjà plus féconde. Les espèces « éteintes », les espèces « émigrées » lors d'un changement de climat vers des régions plus propices ont fourni d'excellents points de repères. Deux grandes divisions : *pléistocène* (formes botaniques et zoologiques actuelles dans une proportion considérable) et *holocène* (faune entièrement composée de formes actuelles). Certaines espèces étant caracté-

(1) V. Commont, *Les Hommes contemporains du Renne dans la vallée de la Somme*, Amiens, 1914, p. 4 et 5.

ristiques d'un climat, chaud ou froid, on a pu distinguer dans le pléistocène, pour l'Europe occidentale tout au moins, trois faunes successives :

1° Une faune chaude : Hippopotame, Éléphant antique, Rhinocéros de Merck ;

2° une faune froide (froid humide) : Mammouth, Rhinocéros à narines cloisonnées, Ours des cavernes ;

3° une faune froide (froid sec) : Renne. Ce sont là de bons fossiles, mais il faut encore compter avec la complexité de la géographie zoologique ; complexité qui rend très délicat l'établissement de synchronismes à grandes distances.

La méthode archéologique est la plus ancienne en date : elle est basée sur la diversité des industries humaines. C'est ainsi que l'on a pu distinguer une phase *paléolithique* — qui se confond en grande partie avec le pléistocène des géologues — pendant laquelle l'homme ne sait façonner les pierres qu'en les taillant par éclats, et une phase *néolithique* qui voit apparaître le polissage de la pierre. Ces phases se subdivisent elles-mêmes et chacune de ces subdivisions a emprunté son nom à celui des localités où avaient été faites les découvertes les plus caractéristiques (1). Grâce à l'archéologie, on peut donc entrer dans les détails et pratiquer un plus grand nombre de coupures dans la série des temps préhistoriques (2). Le tableau suivant (3) est assez clair par lui-même et me dispense de plus amples explications.

(1) *Chelléen* (de Chelles, Seine-et-Marne) ; *acheuléen* (Saint-Acheul, Somme) ; *moustérien* (grotte du Moustier, Dordogne) ; *aurignacien* (Aurignac, Haute-Garonne); solutréen (Solutré, Saône-et-Loire) ; *magdalenien* (La Madeleine, à Tursac, Dordogne); *azilien* (Mas d'Azil, Ariège).

(2) « Malheureusement, les classifications de ce genre, instituées ou perfectionnées par Lartet, Gabriel de Mortillet, Piette, Cartailhac, Breuil, etc., ne peuvent *à priori* s'appliquer qu'à des surfaces restreintes de notre seul continent. L'archéologie ne saurait permettre d'établir sûrement des synchronismes à grandes distances, car le facteur humain est essentiellement mobile, changeant, varié dans ses manifestations. Il y a plutôt des aspects archéologiques locaux que des successions uniformes, générales et contemporaines de faits ethnographiques. La notion de *facies* doit jouer en préhistoire un rôle aussi important qu'en géologie ». Boule, *Les Hommes fossiles*, p. 47. Tous les mots de cette remarque légitime doivent être pesés, si l'on ne veut pas en exagérer la portée.

(3) Emprunté pour le fond à M. Boule, *op. cit.*, p. 48. Bien que le synchronisme établi entre les formations glaciaires et les diverses industries paléolithiques ne soit pas accepté sans contexte, on peut pratiquement, dans l'état actuel des recherches, s'en tenir à ce tableau.

CHRONOLOGIE QUATERNAIRE

DIVISIONS GÉOLOGIQUES			PHÉNOMÈNES géologiques.	CARACTÈRES paléontologiques,	DIVISIONS ARCHÉOLOGIQUES			
HOLOCÈNE ou actuel.			Alluvions récentes, climat voisin de l'actuel.	Espèces actuelles et animaux domestiques	MÉTAUX		Fer. Bronze. Cuivre.	
					NÉOLITHIQUE			
QUATERNAIRE	PLEISTOCÈNE	supérieur	Dépôts supérieurs des grottes. Climat froid, sec steppes ou toundras. *Phase post-glaciaire.*	Époque du RENNE	Epoque de transition : AZILIEN			Petites lames en silex, harpons plats.
					PALÉOLITHIQUE	Supér.	MAGDALÉNIEN...	Apogée de l'industrie de l'os. et de l'art quaternaire.
							SOLUTRÉEN	Apogée de la taille du silex, pointes en feuilles de laurier.
							AURIGNACIEN...	Belles retouches latérales, pointes à dos et à soie, pointes en os à base fendue.
		moyen	Grand dépôt de remplissage des cavernes. Moraines de la *dernière grande phase glaciaire.* Climat froid, humide.	Époque du MAMMOUTH		Infér.	MOUSTÉRIEN....	Pointe triangulaire taillée sur une seule face, Coups de poing. — Racloirs.
		inférieur	Alluvions des terrasses moyennes et inférieures *Grande phase interglaciaire.* Moraines de l'*avant-dernière* grande phase glaciaire.	Époque de l'HIPPOPOTAME			ACHEULÉEN	Coups de poing plus fins. Racloirs.
							CHELLÉEN	Coups de poing taillés à grands éclats sur les deux faces, outils grossiers.
TERTIAIRE	PLIOCÈNE	supérieur	Grande phase interglaciaire. Grande phase glaciaire.	Époque de l'ÉLÉPHANT MÉRIDIONAL	?			

Il ne s'est agi jusqu'ici que de chronologie relative. A une chronologie absolue, exprimée en dates, il ne faut point songer. Vers 2500 av. J.-C. finit, dans nos régions, le néolithique : c'est la seule date un peu précise que l'on puisse fournir. L'extrême fin du régime glaciaire, le départ du renne, les premiers apports des civilisations néolithiques remonteraient vraisemblablement à 8000 ou 9000 av. J.-C., au moins. Quant aux époques géologiques ou phases archéologiques plus anciennes, les évaluations proposées ne reposent sur aucune base solide. J'ai dit plus haut pourquoi celles du P. Mainage étaient insuffisantes ; à mon sens, les conclusions récentes de M. Boule sont les plus sages : «... tout concourt à nous donner l'impression qu'un immense laps de temps sépare notre époque de celle de nos origines... Dès lors, si aucun des chiffres proposés pour la durée des temps quaternaires et pour l'antiquité de l'Homme chelléen ne saurait satisfaire notre besoin de précision, aucun ne saurait nous surprendre et encore moins nous effrayer » (1).

*
* *

Les hommes paléolithiques nous ont légué les vestiges de leur outillage, les restes de leur industrie, certains même nous ont révélé leurs préoccupations artistiques; pouvons-nous soulever un autre coin du voile, deviner, à supposer qu'ils en aient eu d'ailleurs, leurs préoccupations religieuses. « Les débris échappés au naufrage sont là, sous nos yeux. Ils ont été, autant qu'ils pouvaient l'être, classés, ordonnés en séries, dans le temps et dans l'espace. Ce résultat peut, à la rigueur, contenter les professionnels de l'archéologie. Il ne satisfait pas, loin de là, l'historien des religions ou le psychologue avides de saisir l'âme que ces reliques du passé ont autrefois incarnée. En réalité nous venons de parcourir une immense nécropole, et les morts qui dorment là ne parlent plus. Comment les arracher à leur silence et les contraindre, en quelque sorte, à révéler leurs pensées intimes? « (2).

Une ressource s'offre à notre esprit : l'emploi de la *méthode ethnographique*. N'est-ce pas elle qui déjà nous a fait connaître la véritable nature de ce qu'on appelait autrefois les céraunies ou les pierres de foudre ? Depuis le jésuite Lafitau (3), les préhistoriens font constamment appel à cette méthode pour déceler la signification industrielle de tel ou tel instrument ; c'est encore la seule capable de nous initier

(1) Boule, *op. cit.*, p. 62 et 64.

(2) Mainage, p. 104.

(3) Cf. Lafitau, *Mœurs des sauvages amériquains comparées aux mœurs des premiers temps*, Paris, 1724.

aux mœurs, croyances et rites du chasseur paléolithique. « Les parallèles ethnographiques, écrivaient en 1906 MM. Cartailhac et Breuil, ont une réelle portée *analogique*, car les études des peuples primitifs ont fait percevoir à quel point, dans un état social particulier, lui-même en fonction du genre de subsistance, les mêmes conceptions se sont fait jour, indépendamment, à des milliers de lieues ou de siècles de distance, dans le monde ou dans l'histoire. Aussi, rejetant toute explication *phylogénique* des faits d'ethnographie quaternaire, nous avons l'intention de rechercher au contraire avec grand soin les *convergences* industrielles ou artistiques et nous n'hésiterons pas trop à induire des conceptions en cours chez les primitifs actuels, celles qui, aux temps quaternaires, régnaient au milieu de nos chasseurs occidentaux » (1).

Le principe ne pouvait être mieux posé. Il ne s'agit pas pour autant de transférer, telles quelles, à l'actif de la préhistoire les coutumes et croyances des primitifs actuels. Certaines règles d'application sont nécessaires et ces règles, le P. Mainage a eu le mérite de les formuler clairement. Il en énumère quatre.

Première règle : « Parmi les coutumes et les croyances religieuses des Primitifs actuels, celles-là seules peuvent être transportées avec sécurité dans le domaine de la Préhistoire, qui trouvent une pierre d'attente parmi les documents de l'Archéologie préhistorique... *Toute interprétation des phénomènes religieux qui n'est pas appuyée par un document archéologique est caduque* ».

Deuxième règle : « Dans la mesure où des coutumes et des croyances religieuses sont universellement répandues parmi les primitifs actuels, l'origine de ces croyances, de ces coutumes, avec la signification, qu'elles revêtent aujourd'hui, peut être attribuée aux périodes préhistoriques ». Par cette importance donnée au caractère d'universalité de la coutume, « on dépasse le point de vue trop étroit de l'école sociologique, qui professe la subordination exclusive de la Religion à la société ». Remarquons le mot « exclusive », l'influence profonde que la société exerce sur la religion n'est donc point méconnue (cf. 3e règle).

Troisième règle : « S'il est avéré que le type social imprime à la religion des Primitifs actuels tel caractère nettement défini, nous serons autorisés à transposer ce caractère dans la vie religieuse du type social correspondant chez les Primitifs de la Préhistoire ». Comme les réactions de la société sur la religion sont souvent indéniables, « cette règle permettra de déterminer, — avec quelques chances d'erreur, — le sens des phénomènes préhistoriques, soumis à l'influence de la vie collective ».

(1) Cartailhac et Breuil, *La caverne d'Altamira...*, Monaco, 1906, p. 146.

Quatrième règle : « Les termes de comparaison, empruntés aux Primitifs actuels, seront d'autant plus applicables aux Primitifs de la Préhistoire, qu'ils auront été fournis par des cycles culturels plus anciens » (1). Cette dernière règle est certes, comme les trois précédentes, des plus légitime ; elle ne laisse pas d'être d'une application fort délicate. Il faut auparavant déterminer ces cycles ou couches de civilisation ; et, malgré des efforts sérieux d'objectivité, je dirai plus, sous des dehors spécieux de stricte objectivité, le subjectif se glisse trop volontiers dans ces sortes de délimitations. Cette réserve faite, il reste que, si, avec le P. Schmidt par exemple, on regarde les Pygmées comme représentant le degré le plus ancien d'évolution humaine qui soit actuellement accessible à nos connaissances, l'état actuel de ces peuplades devra servir de base et de point de départ à toute tentative d'investigation concernant les débuts ou en tout cas les plus lointaines phases de l'humanité.

*
* *

Quels sont les résultats des investigations conduites avec une telle méthode ? A quelle époque remontent les plus anciennes traces déchiffrables de la religion paléolithique ? C'est aux merveilleux travaux des Cartailhac, des Breuil, des Capitan que nous demanderons la réponse.

Aucune image gravée ou peinte sur objets ou sur parois ne semble remonter plus haut que l'aurignacien (2) ; les niveaux moustériens livrent quelques sépultures ; au delà, c'est le silence absolu : de la religion des chelléens et des acheuléens nous ne savons encore rien, absolument rien (3). On peut donc sans hésiter écrire à ce sujet avec

(1) Mainage, p. 124, 133, 135, 137.

(2) Dans l'état actuel des recherches, s'entend. Peut-être celles-ci nous réservent-elles quelques surprises. A l'assemblée générale de l'*Institut international d'anthropologie* (Liège, juillet 1921), M. le Dr Capitan a communiqué une note, avec photographies à l'appui, de M. Peyrony sur une nouvelle sépulture de La Ferrassie : la fosse, incontestable, était recouverte d'une pierre plate dont la surface inférieure présentait des cupules, les unes naturelles, les autres, en plus grand nombre, artificiellement creusées. E voilà les origines d'un art embryonnaire tout au moins, reportées jusqu'au moustérien.

(3) On fera donc bien jusqu'à nouvel ordre de s'abstenir de toute affirmation touchant la présence ou l'absence de religion à ces époques reculées. Il n'est pas prudent d'écrire par exemple : « ... dans les millénaires que comprend l'âge paléolithique, les peuplades qui semblent avoir eu de Dieu une idée assez pure sont précisément celles que leur culture matérielle place

le P. Mainage : « au livre de la Préhistoire, il manque beaucoup de feuillets, et les feuillets manquants sont précisément les premiers (1) ».

Les sépultures quaternaires ne nous arrêteront guère. On sait que Gabriel de Mortillet ne trouvait aucune trace de pratiques funéraires pendant tout le paléolithique ; pour lui, le culte des morts ne commençait qu'avec le néolithique. Alors, il faut l'avouer, on pouvait hésiter et douter. Aujourd'hui, bien que les idées du père soient jalousement défendues par les fils (2), les découvertes sont décisives pour tout esprit non prévenu.

A l'âge du Renne, les preuves sont abondantes, la position du squelette, les ornements, les outils dont il est accompagné démontrent amplement la préoccupation de pourvoir à la survivance du mort. Mais déjà à l'époque moustérienne certains indices permettent de discerner des sépultures proprement dites et de les distinguer des cas de simple enfouissement. Ce sont, par exemple, les fosses artificielles de La Chapelle-aux-Saints, de La Ferrassie, l'attitude des squelettes, si fortement repliés parfois que cette attitude ne peut être naturelle. Les moustériens eux-mêmes, d'une morphologie pourtant si inférieure, ne croyaient donc pas que tout fût fini avec la mort, ils ont eu foi en la survivance.

Sans doute, on ne va pas jusqu'à dire que ce soin des morts ait revêtu les caractères d'un culte ; mais constater cette sollicitude, c'en est assez pour affirmer que le moustérien avait une religion, grossière, si l'on veut, mais réelle, les pratiques funéraires trahissant toujours, l'ethnographie nous l'apprend, l'existence d'idées, de préoccupations religieuses : « On ne citerait pas un seul peuple, sauvage ou civilisé, au présent ou au passé, qui, accordant à ses morts les honneurs de la sépulture, n'ait point professé ou ne professe point, *en même temps*, des croyances d'ordre proprement religieux. Et que l'on veuille bien comprendre le sens de cette affirmation. On ne veut pas dire que l'existence de la religion soit prouvée par cela seul que les hommes considèrent les morts comme un objet *direct* de culte. Cela ne serait pas exact... On peut dire plus généralement que partout où les coutumes funéraires apparaissent, on trouve des croyances et des rites s'ajoutant aux croyances et aux rites dont les morts eux-mêmes sont entourés. En d'autres termes, l'existence d'usages funéraires serait comme l'indice

au dernier rang. *L'homme chelléen...* rentre dans cette catégorie ». *Ami du clergé*, 28 juillet 1921, p. 404.

(1) P. 142.

(2) Cf. P. de Mortillet, *Origines du culte des morts. Les sépultures préhistoriques*. Paris, 1914. — J'ai donné une brève critique de cet ouvrage dans *Revue du clergé français*, LXXXXVI, p. 136 et sq.

révélateur de la religion... Entre le respect des morts et les pratiques proprement religieuses il y a au moins un trait commun : la foi en un monde, plus ou moins transcendant, où les morts et les dieux peuvent, les uns et les autres, prendre place (1) ».

A partir de l'aurignacien, nous avons plus et mieux que l'existence certaine de rites funéraires. « Une vaste province a vu naître, au début du Paléolithique supérieur, un art original, contemporain de la faune dite glaciaire au nord des Pyrénées et des Alpes, d'une faune tempérée au delà de ces barrières ou le long des Cantabres.. (2). L'Age du Renne est l'âge d'or de l'art quaternaire : sculpture, gravure, peinture sont abondamment représentés, qu'il s'agisse de menus objets ou de l'ornementation des grottes et des rochers. Depuis de nombreuses années déjà, l'étude de ces manifestations artistiques, de l'art pariétal surtout, s'est considérablement développée sous l'impulsion de l'abbé Breuil et de ses collaborateurs. Chaque année, ils enrichissent la science préhistorique de nouveaux et précieux documents (3). Et tous ces documents sont soigneusement comparés, chronologiquement situés. L'examen des murailles a permis de porter très loin les investigations sur l'évolution des techniques artistiques. Souvent, en effet, les panneaux rocheux ont successivement reçu des peintures à des espaces de temps plus ou moins éloignés ; les dessins se recouvrent, s'oblitèrent ainsi mutuellement, les plus anciens toujours sous-jacents à l'ensemble des autres phases. Si l'on veut avoir une idée de la minutie qu'exigent ces observations, on consultera l'un des derniers articles de l'abbé Breuil, *Les roches peintes de Minateda*, dans *L'Anthropologie*, 1920, p. 1 et sq. Nous devons nous contenter ici des grandes lignes :

« ... En dehors des menus bibelots gravés ou sculptés sur os, ivoire, bois de cervidés ou pierre, les artistes de cet âge « du renne » ont manifesté leur habileté en deux séries parallèles de figurations, les unes peintes, les autres gravées.

« L'art de graver débute par des entrelacs et des empreintes de doigts sur parois argileuses ; les premiers dessins d'animaux s'y trouvent

(1) Mainage, p. 183, note 89.

(2) Breuil, *L'Age des cavernes et roches ornées de France et d'Espagne*, dans *Rev. archéol.*, XIX (1912), p. 232.

(3) On trouvera ces documents dans *L'Anthropologie*, *Revue anthropologique* et surtout dans les grands ouvrages publiés sous les auspices du Prince de Monaco : Cartailhac et Breuil. *La caverne d'Altamira...*, Monaco, 1906 ; Capitan, Breuil et Peyrony. *La caverne de Font-de-Gaume...*, 1910 ; Alcalde del Rio, Breuil et Sierra, *Les cavernes de la région cantabrique*, 1912 ; Breuil, Obermaier et Alcalde del Rio, *La Pasiega...*, 1913 ; Breuil, Obermaier et Willoughby Werner, *La Pileta...*, 1915.

associés ; leur caractère est excessivement primitif, mais déjà plein de vigueur. Bientôt apparaissent les silhouettes incisées au silex, d'abord trop raides et souvent maladroites (Pair-non-Pair) ; puis dans l'Aurignacien supérieur assez parfaites pour évoquer déjà la pensée du Magdalénien (Gargas, Hornos). On ne connaît rien que l'on puisse avec certitude attribuer au Solutréen, c'est au Magdalénien ancien que se rapportent les extraordinaires reliefs de Cap Blanc, les fins graffites striés d'Altamira et Castillo. Puis au Magdalénien plus évolué se rapportent les délicats graffites de Marsoulas et de Teyjat comparables aux gravures sur blocs de Limeuil et de la Madeleine.

« Durant les mêmes périodes, la peinture s'est aussi déroulée ; naissant avec l'Aurignacien, par de simples estampages de mains imprimées ou cernées de couleur, accompagnées déjà de timides essais de dessins linéaires et de ponctuations groupées, elle se déroule d'abord en une longue phase monochrôme où la technique subit des variations notables, passant du dessin linéaire au tracé menu, continu ou ponctué, à la demi-teinte, puis à la teinte plate ; elle aboutit enfin, vers la fin du Magdalénien, à la grande époque des polychrômes systématiques, rehaussés de gravures et de râclage (1) ».

Une phase exclusivement schématique suit brusquement cette apogée, phase dont les dessins doivent être souvent abaissés jusqu'en plein néolithique ; parfois même devrait-on parler d'âge énéolithique (2).

Sauf au début, l'homme est rarement figuré, excepté pourtant dans une zone d'un caractère tout particulier, est et nord-est de l'Espagne. Cet art est animalier ; sur les parois des cavernes, sur les galets ou os gravés, défile toute la faune de l'époque : bisons, mammouths, rennes, cerfs, chevaux, ours ...; etc. C'est bien là un art de chasseurs, l'expression même du milieu qui l'a enfanté, l'homme paléolithique réalisant le type chasseur dans toute sa pureté.

(1) Breuil, *L'Age des cavernes...*, *loc. cit.*, p. 202. — On peut pratiquement classer les grottes et rochers ornés en trois groupes : grottes françaises : Font-de-Gaume, Les Combarelles, La Mouthe, Cap Blanc (Dordogne), Gargas, Marsoulas (Haute-Garonne), Pair-non-Pair (Gironde) ... ; grottes cantabriques : Altamira, La Pasiega, Hornos de la Peña ... ; grottes de l'Espagne méridionale et orientale : Cogul, Alpera, La Pileta...

(2) Il faut naturellement laisser de côté des dessins d'âge très historique que l'on a parfois confondus avec les dessins préhistoriques, cf. à ce sujet Breuil, *Les bas-reliefs de Marquinez* (Alava) dans *Rev. archéologique*, janvier-mars 1921, p. 25.

*
* *

Toutes ces gravures, sculptures, peintures avaient-elles simplement pour but la satisfaction d'un goût artistique ? n'étaient-elles pas au contraire inspirées par de primitives conceptions magico-religieuses ? On l'a pensé ; certains même ont demandé au totémisme de leur dévoiler le sens de ces manifestations religieuses. A son tour, le P. Mainage pose le problème et tente de le résoudre : « 1° Indépendamment de toutes les hypothèses qui tendent à préciser le caractère de ses manifestations, l'art quaternaire a-t-il, oui ou non, une valeur religieuse? 2° Cette valeur religieuse s'explique-t-elle par le totémisme? 3° Existe-t-il, pour rendre compte de cette valeur, une explication plus probable que celle du totémisme ? (1) »

On ne peut tout d'abord qu'être frappé de ce fait, que les paléolithiques ont choisi de préférence pour exécuter leurs dessins des grottes obscures. Pénétrons par exemple dans la caverne de Font-de-Gaume (commune des Eyzies, Dordogne). C'est un long boyau d'environ 120 m. avec trois ramifications de 15, 21 et 48 m. Jusqu'à 65 mètres, il n'offre rien de particulier : le corridor mesure 1 à 2 mètres de large ; parfois, il est haut de 1 m. 50 à 2 m., ailleurs il s'abaisse au point que pour avancer il faut se plier en deux A 65 mètres, derrière une colonne de stalagmites et à une hauteur de 3 à 4 m., on distingue les premières gravures, deux de ces signes en forme de hutte appelés tectiformes ; et l'on arrive à un passage difficile que d'anciens visiteurs du pays ont surnommé le Rubicon, étroite ouverture, située à 1 m. 70 du sol ; on ne peut la traverser qu'en se plaçant de côté, et la personne qui vous accompagne ne manque jamais de vous raconter l'aventure d'un préhistorien connu, un peu trop gros, qui une fois entré dans l'ouverture, ne put être dégagé que difficilement. On est alors largement récompensé de sa peine : sur les parois situées derrière ce guichet s'étalent les plus magnifiques peintures de Font-de-Gaume.

La grotte voisine des Combarelles débute par un couloir encore plus étroit et plus bas que celui de Font-de-Gaume. Bien qu'on ait facilité le passage en creusant les gravats qui ont exhaussé le sol de 0 m. 40 à 0,70 il faut le plus souvent marcher courbé en deux ; de temps en temps le corridor s'élargit un peu, on se redresse pour respirer un moment. On est vraiment mal à l'aise dans ce boyau ; et ce n'est qu'à 119 mètres de l'entrée qu'apparaissent, des deux côtés, les premières gravures nettes ; lorsqu'on arrive au terme de l'excursion souterraine on est à 234 mètres de l'entrée.

(1) P. 201.

Sans doute, pour être très fréquente, cette position reculée n'est pas excessive : dans telles ou telles grottes, une partie des peintures ou gravures sont à proximité de l'entrée; il en est sur rochers en plein air. Par ailleurs, des conditions de conservation défavorables pourraient à la rigueur avoir causé la destruction des dessins situés autrefois à proximité de l'ouverture des cavernes (1). Néanmoins la conclusion reste entière. Si les artistes avaient été guidés par un désir de contemplation esthétique, ils auraient *toujours* cherché à mettre leurs œuvres « en lumière ». L'obscurité ne s'accorde guère, on en conviendra, avec les exigences d'un art décoratif.

Et puis, souvent, l'artiste paléolithique a fait plus encore : il a cherché, pour dessiner ses œuvres, les emplacements les plus inattendus et les plus difficiles.

La hauteur du grand plafond où furent exécutés les splendides polychrômes d'Altamira varie de 1 à 2 mètres seulement. Pour circuler sous quelques-unes des plus belles figures, il faut fléchir les genoux et baisser la tête. Il s'ensuit que pour les distinguer et les comprendre, on doit s'asseoir et même se coucher par terre. Les artistes de l'âge du Renne ont donc rempli leurs besognes dans ces conditions extraordinairement pénibles. A Font-de-Gaume, la salle dite « des Petits bisons » est un diverticule fort restreint ; sur la gauche, un entablement qui s'avance en diminue encore l'espace et cinq personnes y sont bien mal à l'aise. Les innombrables galeries de la Cueva de la Pileta (province de Malaga) sont tapissées de dessins pariétaux jusqu'en leurs recoins les plus périlleux et les inventeurs ont décoré du nom de sanctuaire un réduit où il est presque impossible de se tenir debout et qui contient les plus beaux spécimens de la grotte.

Sanctuaire, elle aussi, cette grotte du Tuc d'Audoubert (Ariège), au fond de laquelle furent découverts en 1912 deux trésors d'art préhistorique : deux statues en argile représentant des bisons. Ces bisons sont bien là, à 700 m. de l'entrée, à la place d'idoles ou de fétiches que la tribu aurait ainsi conservés loin des yeux profanes. Par ailleurs, M. le comte Begouen a remarqué, dans une petite salle en contrebas à proximité des statues, quantité d'empreintes de talons humains au milieu d'un lacis de lignes courbes. « Pourquoi, se demande l'inventeur, n'y a-t-il là que des talons, car nous n'avons pas encore trouvé en cet endroit ni un pied complet ni empreinte d'orteils tandis que. .. en d'autres points de la caverne nous avons relevé la marque très nette de doigts de pieds. Le plafond de cette salle est suffisamment bas pour que tout près de l'entrée, on ne puisse plus se tenir debout. On devait donc

(1) Cf. Breuil, *Font-de-Gaume...*, chap. v, p. 53.

être accroupi. D'autre part, les traits sinueux tracés sur l'argile avaient peut-être un sens rituel qui nous échappe. J'en arrive à me demander si nous ne sommes pas là en présence des traces de quelque cérémonie magique comme celles qui sont encore en faveur chez certaines peuplades de l'Australie ou de l'Afrique, et où les initiés doivent marcher selon un rite spécial (1) ».

Et c'est ainsi que l'ethnographie rejoint l'archéologie : nous savons en effet que cette coutume de peindre ou de graver des figures sur les parois ou sur des objets manuels est fort répandue chez les primitifs « chasseurs » d'aujourd'hui (2) et, de ce fait, nous sommes autorisés à interpréter dans le même sens les images des primitifs actuels et celles des primitifs de la préhistoire... « Les deux pôles de l'histoire humaine se raccordent. Le présent et le passé s'unissent pour aboutir à la même conclusion. L'art quaternaire est assurément le produit d'une faculté esthétique, car, surtout aux dernières époques de l'âge de la pierre taillée, il a réalisé des chefs-d'œuvre. Mais il est quelque chose de plus encore. Il est adapté à une fin utile, il est étroitement subordonné à la religion ; il est l'expression même du sentiment religieux » (3).

Cette valeur religieuse de l'art quaternaire s'explique-t-elle par le *totémisme* (4) ? La réponse du P. Mainage est négative.

Il faut avouer qu'ici le R. P. se trouve tout à fait à l'aise. Le totémisme est un système extrêmement complexe et touffu, encore bien mal défini et qui ne se présente pas partout sous des aspects identiques (5) ; aussi bien, il ne saurait être question d'établir un parallélisme rigoureux. Il est toutefois des notions essentielles. La principale, la seule incontestable peut-être à mon sens, serait celle d'une parenté

(1) Begouen, *Les statues d'argile de la caverne du Tuc d'Audoubert (Ariège)*, dans *L'Anthropologie*, XXIII, p. 663.

(2) Voir les comparaisons ethnographiques données dans les chapitres x, xi, xii de Breuil, *Altamira* .., p. 145 et sq.

(3) Mainage, p. 237. Ceci pour l'ensemble. On sait en effet qu'en Australie, par exemple, les dessins peints sur rochers se classent, au point de vue de leur signification sociale, en dessins sacrés et dessins ordinaires, ceux-là sévèrement « tabous » pour les femmes et les non-initiés, ceux-ci qui extérieurement ne s'en distinguent le plus souvent en aucune façon, mais qui ne sont pas en des lieux taboués.

(4) Solution mise en vogue par Salomon Reinach, *L'Art et la Magie à propos des peintures et des gravures de l'âge du renne*, dans *L'Anthropologie*, XIV, p. 256 (étude reproduite dans *Cultes, Mythes et Religions*, Tome I, p. 125. Paris, Leroux, 1908).

(5) Sur le totémisme on consultera A. Van Gennep, *L'état actuel du problème totémique. Etude critique des Théories sur les Origines de la Religion et de l'Organisation sociale*, Paris, Leroux. 1920.

entre un groupe humain et une classe déterminée d'objets naturels, espèce animale le plus souvent. Or on peut rendre un culte aux animaux, sans pour cela se croire leur parent. Et puis les croyances totémiques, de l'aveu de tous, réagissent sur les institutions sociales : répartition en clans, réglementation matrimoniale. « Le respect éprouvé et manifesté par une collectivité pour telle ou telle espèce animale, dit très bien M. Van Gennep, ne suffit pas pour permettre de supposer l'existence chez cette collectivité du totémisme proprement dit, car il importe avant tout de savoir si ce respect éprouvé et manifesté par un groupement en fonde l'organisation sociale » (1). Or comment reconnaître l'organisation sociale des tribus paléolithiques ? Ce sont là des faits qui échappent à toute recherche archéologique et l'archéologie doit rester à la base de la méthode ethnographique.

Non seulement, si l'on en croit le P. Mainage, l'existence du totémisme quaternaire n'est nullement démontrée, « elle est même tout à fait improbable parce que sur ce point spécial, l'archéologie est en discordance avec l'ethnographie » (2). Cette seconde partie de la conclusion offre plus de prise à la discussion. Le tabou alimentaire, dit le R. P., n'existe pas à l'âge du Renne. C'est entendu, mais il n'est pas sûr que l'interdiction de manger le totem soit primitive : c'est l'opinion de Durkeim, ce n'est pas celle de Frazer. Il n'est pas sûr non plus que le culte totémique soit une dérivation du culte ancestral (3). Le R. P. a d'ailleurs pleinement raison d'ajouter : « l'existence d'un culte ancestral serait-elle démontrée, on n'aurait pas le droit de conclure à l'existence du totémisme quaternaire » (4).

L'argument le plus concluant est tiré de la loi de différenciation des totems. On en connaît le caractère. Chaque groupe humain choisissant un totem qui devient son protecteur, son emblême, sa marque ethnique en quelque sorte, il va de soi que, sous peine d'inextricables confusions, chacune des fractions collectives aura un totem particulier, spécialisé. Sans doute, il est des peuplades, celles de Mélanésie par exemple, qui connaissent la multiplicité des totems, un même groupe étant en relation avec plusieurs totems et non pas avec un seul ; encore est-il que ces combinaisons ne se font point au hasard : il y a un totem principal et des totems « associés ». Constate-t-on dans les diverses stations paléolithiques une tendance à une spécialisation de ce genre ? Tout est là.

(1) Van Gennep, *op. cit.*, p. 324.

(2) Mainage, p. 261.

(3) J'en dirais autant de la loi exogamique qui est loin d'être générale et qui pourrait bien n'être pas primitive.

(4) Mainage, p. 276.

« Evidemment pour reconnaître avec certitude ces images spécialisées, il faudra, au préalable, avoir isolé les couches de peintures qui appartiennent à une même phase de l'évolution stratigraphique. Il faudra en outre interroger de préférence les stations explicites, c'est-à-dire celles où le nombre des figures est assez considérable pour fournir une base solide de comparaison et de jugement. Ces deux conditions remplies, l'hypothèse totémiste sera vérifiée, si, embrassant, d'un seul coup d'œil, toutes les représentations artistiques d'une même époque, et cherchant à nous rendre compte de leur répartition dans l'espace, nous constatons, dans les diverses localités soumises à notre examen, *une tendance avérée, évidente à la spéculation*.

« Or, il est permis de l'affirmer catégoriquement, cette tendance ne s'observe nulle part. Partout et toujours, aux mêmes niveaux archéologiques comme aux mêmes phases de l'évolution artistique, dans toutes les stations comme dans toutes les cavernes décorées qui ont livré une quantité suffisante d'objets ou de dessins, ce sont les mêmes animaux qui reparaissent, et ces animaux appartiennent non pas à une seule espèce mais à plusieurs espèces. Et l'on doit ajouter, — car ceci n'est pas moins frappant, — que le nombre des espèces animales représentées est relativement restreint. On en compterait une trentaine tout au plus. Et lorsque l'on rapproche cette pauvreté de la richesse inouïe des totems actuels, lorsque, à Altamira, à Niaux, à Font-de-Gaume, à Marsoulas, à la Pasiega, à Pindal, à Castillo, on se retrouve en face de l'omniprésente et monotone série de ces bêtes qui ont d'ailleurs été traitées avec un égal souci de vérité, avec, disons-le, la même dévotion, il semble que déjà la cause soit entendue. L'homme préhistorique n'a pas connu ce besoin de différenciation qui est pourtant le trait le plus caractéristique du système totémique. Et par conséquent il n'a point pratiqué la religion du totem (1) ».

Avant de proposer son explication des images quaternaires, le P. Mainage examine un groupe de figures qui tranchent sur l'ensemble des représentations : les figures humaines et anthropoïdes.

A la première série appartiennent les statuettes féminines de Brassempouy (Landes), de Menton, de Willendorf (Basse-Autriche)..., les bas-reliefs de Laussel..., etc. Si l'on s'appuie sur les faits ethnographiques, il est difficile de leur refuser une valeur religieuse et de ne pas y voir de véritables idoles ; peut-être même seraient-elles les symboles d'une divinité fécondante. Cette dernière hypothèse n'a rien que de vraisemblable. Tout récemment, en effet, le rapprochement est curieux, MM. Capitan et Peyrony croyaient pouvoir conclure de leurs

(1) Mainage, p. 263.

recherches effectuées dans l'aurignacien moyen de La Ferrassie « qu'à cette époque la représentation de la vulve était courante dans la vallée de la Vézère. Elle était souvent seule, mais elle se trouvait aussi associée à d'autres dessins avec lesquels elle formait un tout symbolique ou qu'elle servait à caractériser (1) ».

Laissant de côté d'autres représentations où l'image de l'homme est exécutée pour ainsi dire au naturel et qui ne peuvent nous apprendre grand'chose au point de vue religieux, attachons-nous avec le R. P. à certaines figures anthropomorphes fort bizarres. Elles ne représentent ni des hommes, ni des animaux, mais plutôt des êtres composites. L'interprétation la plus obvie les rapproche des danses masquées, des mascarades religieuses si répandues parmi les primitifs (2). Les découvertes se multiplient qui corroborent cette interprétation Retenons le galet de La Madeleine trouvé par Peyrony (3) : on y voit nettement la face de l'homme avec son œil rond son long nez pointu et sa barbe ; incontestablement, l'examen de la gravure ne laisse aucun doute, le sujet porte un masque en avant de la face. Retenons surtout le petit chef-d'œuvre qu'est le « sorcier » de la caverne des Trois-Frères (Ariège). C'est un homme (le corps est nu et l'on ne peut douter du sexe) incliné en avant, dansant et faisant le beau. La tête vue de face est ornée d'une grande barbe et de grandes oreilles velues ; elle est surmontée d'une ramure de cerf. Au bas du dos est fixée une queue postiche terminée par une petite rosette de poils. Evidemment, on se trouve en présence d'un *homme masqué*, un sorcier probablement, revêtu de son accoutrement magique, à moins que ce ne soit un esprit supérieur conçu à l'image du sorcier : les deux hypothèses rencontrent dans les mœurs des peuples chasseurs une foule d'illustrations comparatives (4).

Ce sorcier masqué, affublé de formes animales, nous amène insensiblement à la solution positive de la troisième question posée par le P. Mainage. Le culte en faveur à l'âge de Renne, sans être pour autant un culte totémique, est un culte d'animaux.

Le paléolithique sentait sa dépendance vis à vis de l'animal dont il tenait tout, nourriture, vêtement et même une partie de son outillage. « L'animal, si l'on peut dire, est le père nourricier de la tribu.

(1) Capitan et Peyrony, *Les origines de l'art à l'aurignacien moyen. Découvertes à la Ferrassie*, dans *Rev. Anthropologique*, 1921, p. 112.

(2) Cf. Breuil, *Altamira*, p. 164 et sq.

(3) *C. R. de l'Ac. Inscr. et Belles-Lettres*, 1913, p. 128 (et non 1912, p. 24), figure dans Peyrony, *Eléments de Préh.*, p. 314 cf. supra).

(4) Begouen, *Un dessin relevé dans la caverne des Trois-Frères, à Montesquieu-Avantès (Ariège)*, dans *C. R. Ac. Insc. Belles-Lettres*, 1920, p. 303 et sq.

Consent-il à se laisser prendre dans les pièges qu'on lui tend, c'est la joie, l'abondance et la prospérité. Se dérobe-t-il ? Le spectre de la famine surgit à l'horizon et se dresse comme un danger menaçant. Dès lors on se croit tenu de vivre, à tout prix, en bons rapports avec lui » (1). D'où les images pariétales, les amulettes portatives, les rites de chasse, en vue de favoriser la multiplication des espèces animales.

Il y a plus — et cela est conforme à la mentalité du primitif —, l'animal est considéré comme supérieur à l'homme, il est un maître, il jouit de propriétés mystérieuses, agilité, ruse, habileté consommées. Rien d'étonnant si le primitif lui voue un culte proprement religieux, puisque la notion de religion implique la conscience d'un assujettissement à des forces supérieures. Il fallait s'agenouiller devant ces êtres redoutables en même temps que tutélaires, se concilier leurs faveurs, désarmer leurs colères, conjurer leurs menaces, leur arracher au besoin le secret de leur puissance, d'où les danses magiques, envoûtements, etc...

Mais comment démêler ce qui dans ce culte est magie pure ou religion proprement dite ? Dans les pratiques actuelles des primitifs modernes, ces deux ordres de phénomènes s'entremêlent et souvent se confondent; il en fût de même sans nul doute chez les primitifs préhistoriques. Et cela n'est pas sans compliquer le problème de la véritable nature de la Religion à l'âge du Renne. Le P. Mainage me semble bien inspiré quand il admet « qu'à l'époque quaternaire l'art si profondément imprégné qu'on le suppose d'idées magiques, n'en garde pas moins son orientation foncièrement religieuse ».

« Puisqu'en effet, ajoute-t-il, chez les Primitifs actuels, magie et religion forment une sorte de *complexus* dont les éléments sont inséparables, on ne peut sans arbitraire se prononcer sur leur dissociation à l'époque pléistocène, et prétendre que l'une ait existé sans l'autre. Il nous paraît donc que la valeur religieuse de l'art quaternaire reste intacte, si nous démontrons que chez les Primitifs actuels, l'horizon de la magie est toujours débordé par l'horizon plus vaste de la vie religieuse, non seulement en général, mais dans les cérémonies et les rites de chasse où la magie intervient de la façon la plus évidente. Or les preuves surabondent. On les puise à pleines mains dans les relations des explorateurs (2) ».

***

Le P. Mainage va plus loin. Dans un avant-dernier chapitre qu'avec

(2) Mainage, p. 319.
(1) Mainage, p. 343.

beaucoup de franchise il intitule « Au-delà de l'Archéologie », il se demande si l'on peut parler de monothéisme à propos des paléolithiques. A l'envisager au point de vue ethnographique, déclare-t-il, le monothéisme paléolithique est probable Certes, il ne peut s'agir ici que d'une notion plus ou moins vague de l'existence d'un Etre suprême, laissant subsister autour et au-dessous de lui un nombre plus ou moins grand de divinités, de puissances surnaturelles, notion analogue à celle que l'on rencontre chez telle tribu australienne ou africaine. Réduite à ces proportions, cette première proposition est très défendable ; encore préfèrerais-je remplacer probable par possible. Je n'en dirai pas autant de cette seconde : à l'envisager au point de vue archéologique, l'existence du monothéisme est plutôt confirmée. Cette fois, c'est l'apologiste, l'historien des religions, si l'on veut, qui parle ; ce n'est plus, *ce ne peut pas être le préhistorien*. La base archéologique se dérobe et il serait plus sage de « clore la recherche et d'avouer simplement notre ignorance ».

Une remarque générale s'impose d'ailleurs comme conclusion. Les hommes de l'âge du Renne sont loin de former une unité indistincte ; nous n'avons pas affaire à un bloc homogène et donc pas non plus à une religion homogène. C'est bien de « religions » qu'il s'agit ici. Telle phase aura connu des cérémonies rituelles que telle autre aura ignorées. Telle comparaison ethnographique sera légitime dans un cas, et dans l'autre, malgré une similitude apparente, moins indiquée. Les études de l'avenir devront soigneusement distinguer, sérier, séparer. A ce prix seulement, et dans la mesure même où ces dissections seront rendues possibles, nous pénètrerons plus avant la mentalité de nos lointains ancêtres et nous aurons chance de l'interpréter avec succès. Ceci dit sans diminuer la valeur des rapprochements généraux, l'opportunité des vues synthétiques que suggèrent, dès maintenant, les recherches et les données de l'archéologie préhistorique.

Collège de Malroy (Haute-Marne).

G. Drioux,
de l'institut international d'anthropologie.

CHRONIQUE BIBLIQUE

(ANCIEN TESTAMENT)

---

1. Le livre des Juges est, comme on sait, de première importance pour l'histoire des origines du peuple d'Israël. Aussi doit-on savoir gré à M. C. F. Burney de lui avoir consacré un ouvrage d'une ampleur inaccoutumée, qui n'est pas seulement un commentaire minutieux du texte, mais une étude assez complète de l'installation d'Israël en Canaan et de la première période de son existence en ce pays (1). Commentaire et étude historique sont d'ailleurs conduits avec une conscience et une compétence qu'il faut reconnaître lors même qu'on ne serait pas disposé à accepter toutes les conclusions de l'auteur.

La solution de la question littéraire est commandée par l'examen des textes dans lesquels le rédacteur principal a formulé sa philosophie de l'histoire (voir II, 6 ss.; III, 7 ss., 12 ss.; IV, 1 ss.; VI, 1 s.; X, 6 ss.; XIII, 1). Cette synthèse forme le cadre du livre. Les récits qui le remplissent ont un autre caractère. Non seulement ils ne concernent qu'une partie de la nation, parfois une seule tribu, mais ils présentent les faits sans aucun souci de les adapter aux vues générales du rédacteur principal. Ils dépendent d'ailleurs des deux sources qu'on trouve utilisées depuis la Genèse jusqu'au 1er livre de Samuel et qu'on nomme le Yahviste (J) et l'Elohiste (E). Jusqu'ici rien n'est nouveau. Mais où M. Burney diffère des critiques qui l'ont précédé, c'est dans l'importance qu'il attribue aux écrivains élohistes de la seconde génération (E^2) : c'est de ces écrivains, et non, comme on l'a enseigné jusqu'à présent, de l'école deutéronomique, que dépendrait le rédacteur principal des Juges. Au lieu donc de qualifier celui-ci de rédacteur deutéronomiste (R^D), on doit l'appeler rédacteur élohiste de la seconde génération (R^{E2}). Il n'a pas connu le Deutéronome, et c'est l'école des prophètes éphraïmites qui a formé sa pensée. La démonstration ressort surtout de la comparaison des textes dûs à R et de ceux qu'on attribue à E^2 dans les Juges et dans I Sam. I-XII : de part et d'autre les idées théologiques et la phraséologie sont identiques. Sans doute on trouvera aussi des éléments communs à E^2 et au Deutéronomiste ; mais c'est que E^2 à son tour a exercé une influence marquée sur D. Surtout, les formules les plus caractéristiques de D manquent dans le cadre des

(1) *The Book of the Judges with introduction and notes*, edited by the Rev. C. F. Burney, second édition ; Rivingtons, London, 1920.

Juges. C'est à Osée et à son école que E^2 est redevable de ses conceptions et c'est jusque-là que remontent les origines prophétiques de la pensée deutéronomique elle-même : elles sont à chercher dans le royaume du nord. D'autre part, comme le rédacteur principal a trouvé les récits déjà réunis et harmonisés, l'existence d'un rédacteur plus ancien (R^{JE}) doit être admise; et après lui encore, un ou plusieurs éditeurs imbus des idées sacerdotales (R^P) ont réintégré dans le livre divers récits qu'il en avait éliminés. L'histoire de la formation du livre des Juges se résumerait donc dans le tableau que voici : 1. J, vers 850, et E, vers 750; 2. E^2, après Osée, soit après 735; 3. R^{JE}, vers 700; 4. R^{E2}, vers 650; 5. R^P enfin, après l'exil. Et encore cette énumération laisse de côté les contributions moindres de D^2 et une source inconnue (X) qui paraît aux chapitres XX et XXI.

La complexité de cette hypothèse n'est pas pour la recommander. Le texte en sort parfois trop fragmenté : tels versets sont découpés en morceaux de un, deux, trois mots répartis entre les divers auteurs ou rédacteurs. Ce qui ressort peut-être le plus clairement des observations de M. B., c'est que la théorie documentaire est moins simple qu'on ne le croirait à lire certains critiques, et qu'il reste encore à étudier et à dire sur ce sujet.

Le contenu historique du livre a particulièrement préoccupé M. B. et il a eu recours, pour en apprécier la valeur, aux documents extrabibliques. A vrai dire ceux-ci ne nous apprennent guère qu'une chose, c'est qu'à l'époque des Juges, aucune grande puissance n'était plus assez forte pour intervenir en Palestine. L'Egypte y avait perdu toute autorité. De l'an 1400 à l'an 1000 avant Jésus-Christ, Babylone et l'Assyrie sont absorbées par leur rivalité. Il est vrai que Babylone décline et que l'Assyrie s'affermit et prépare sa future hégémonie. Mais en attendant, les petits peuples, et parmi eux les Hébreux, s'enracinent dans le pays. Le fait que le livre des Juges ne mentionne l'action en Palestine d'aucune grande puissance s'accorde donc avec ce que nous savons de l'histoire générale à cette époque.

Pour le reste, les documents connus jusqu'ici concernent moins la période des Juges que celle qui précède, et ils ne sont pas faciles à interpréter ni à accorder avec le témoignage de la Bible. M. B. voit dans les patriarches la personnification de clans, et dans les récits qui les concernent, une transposition de l'histoire des tribus qui par leur réunion formeront le peuple d'Israël. La théorie n'est pas nouvelle, mais M. B. apporte à son application une modération relative et elle lui sert à concilier les données bibliques avec les documents profanes. Une première migration sémitique s'opère, de Ur à Harran, puis en Canaan, vers 2100 à l'époque de Hammourabi. Qu'Abraham ait été le

chef du clan ou qu'il soit resté la personnification du clan lui-même, cette migration a inauguré le mouvement des Hébreux vers l'ouest. Mais ce n'était là qu'une partie d'un mouvement araméen beaucoup plus considérable et qui a continué pendant plusieurs siècles. Un second apport est représenté par la tribu araméenne de Rébecca dont l'union avec le précédent forma les deux groupes Esaü-Edom et Jacob. Après un temps et sous la pression du premier groupe, le second se vit obligé de retourner au-delà du Jourdain; mais après s'être renforcé d'éléments nouveaux (les femmes de Jacob), il revint vers l'ouest et pénétra de nouveau en Canaan, mais cette fois sous le nom d'Israël et non plus de Jacob. Grâce à cette hypothèse, les documents profanes se trouvent coordonnés entre eux et conciliés avec la Bible. Si les premiers Hébreux ont pénétré en Canaan vers 2100 avant Jésus-Christ, une tribu appelée Jacob a pu exister vers 1479 et donner son nom à une localité Jacob-el que Touthmès III affirme avoir conquise parmi beaucoup d'autres. Les Habirou nommés dans les lettres de Tell el-Amarna vers 1375 seraient à identifier avec le groupe de Jacob revenant vers l'ouest, et surtout la stèle de Minephtah qui vers 1223 mentionne Israël comme un des peuples de Canaan s'accorderait avec la tradition biblique puisque d'après celle-ci Jacob, à sa seconde entrée dans le pays, prit le nom d'Israël.

D'autre part, si un district appelé Aser et correspondant au territoire assigné par la Bible à la tribu de ce nom est nommé par Séti Ier dès 1313, avant l'exode par conséquent, c'est que toutes les tribus ne sont pas descendues en Egypte comme un lecteur superficiel de la Bible le pourrait croire. La conception de la conquête effectuée par les douze tribus unies en un seul corps sous les ordres de Josué est postérieure à l'unification qui s'opéra sous la monarchie. Les plus anciens récits montrent que la conquête a été graduelle et réalisée par les efforts dispersés des tribus. La tradition qui rattache la tribu de Joseph à l'Egypte est primitive et authentique. Peut-être Siméon, Lévi et une partie de Juda ont-ils pris part à l'exode. Mais Aser et Dan s'étaient installés plus anciennement en Canaan. Juda et Siméon ont pénétré en Palestine par le sud. Seul Joseph y est entré par l'est sous la conduite de Josué.

Il n'échappera pas au lecteur combien cette construction historique contient d'éléments hypothétiques. Depuis longtemps on a fait observer par exemple qu'il est contraire aux habitudes sémitiques et surtout hébraïques de faire du nom d'une femme la dénomination d'une tribu. Le but de M. B. n'est d'ailleurs pas de battre en brèche le témoignage de la Bible, mais de chercher à le bien comprendre, en donnant aux récits la portée exacte et la valeur qu'ils avaient dans la

pensée de leurs auteurs. Au reste, pour lui, les principales figures qui apparaissent dans le livre des Juges sont historiques. Il en est ainsi par exemple de Débora et Barac, Gédéon, Abimélech et Michas : les récits qui les concernent contiennent au moins un fond de réalité. De même en est-il sans doute encore d'Aod et de Jephté. De la comparaison aussi du cantique de Débora et des récits du ch. IV, il résulte pour M. B. que les écrits en prose peuvent renfermer quelque chose de vraiment historique, même s'ils ont été transmis par voie orale durant plusieurs générations. Mais les récits relatifs à Samson garderaient des traces de mythe solaire, bien que le tableau des rapports entre Israélites et Philistins soit d'un véritable intérêt historique. Ici encore, on le voit, les théories d'exégètes moins mesurés sont fortement atténuées Mais ce que M. B. en retient est-il bien solide? Samson emportant les portes de Gaza après avoir passé la nuit avec une femme rappelle-t-il vraiment l'image de Ps. XIX, 6? On veut que dans ce v. le soleil soit comparé à l'époux qui sort, au matin, de la chambre nuptiale Ne serait-il pas comparé plutôt au fiancé qui sort de sa maison brillant et paré pour la fête des noces? Le récit de la mort de Samson appartiendrait aussi au mythe solaire parce que chaque soir le soleil, renversant les colonnes de l'occident qui supportent la voûte des cieux, s'abime et abîme le monde avec lui dans les ténèbres de la nuit. Malheureusement on ne nous dit pas où est exprimée cette croyance que le soleil à son coucher abat les colonnes du ciel et écrase la terre sous la voûte céleste comme sous un immense éteignoir. Le texte d'Homère auquel on nous renvoie (Il. VIII, 485 s.) fait tomber dans l'Océan la lumière brillante du soleil, ce qui est tout autre chose.

Dans une des nombreuses et intéressantes dissertations insérées çà et là au cours du commentaire, M. B. cherche à quelle époque peut remonter l'écriture propre aux langues sémitiques de l'ouest. On la trouve en usage dès le IXe siècle pour la langue de Canaan comme en témoignent les inscriptions qui nous restent et dont celle de Mésa est la plus connue. Mais la diffusion de l'écriture alphabétique à cette date montre que ses origines sont beaucoup plus anciennes. Les preuves indirectes de cette antiquité sont discernées avec beaucoup d'ingéniosité. Les scribes de Canaan ou d'Égypte, quand ils écrivaient l'assyrien au XIVe siècle avant Jésus-Christ, ne procédaient pas toujours comme les scribes babyloniens. Ils ont une tendance à éviter les idéogrammes et les syllabes complexes; ils préfèrent décomposer les mots en syllabes simples. Cette pratique donne à penser à M. B. qu'ils étaient accoutumés à se servir pour la langue vulgaire de l'écriture dite phénicienne : les syllabes simples de l'assyrien étaient pour eux

l'équivalent des signes alphabétiques considérés comme l'expression de la syllabe ouverte plutôt que de la seule consonne. D'autre part, le papyrus Golénischeff nous apprend que l'usage du papyrus était courant en Palestine au XIIe siècle avant Jésus-Christ. Or c'était pour peindre, avec l'encre et le calame, des caractères autres que les cunéiformes, qu'on gravait sur l'argile. Le fait encore qu'au IXe siècle les ostraca de Samarie portent des caractères phéniciens peints et non gravés témoigne d'une longue habitude de les écrire sur parchemin. Du reste la langue hébraïque n'a gardé aucun souvenir de l'usage d'une écriture cunéiforme, et si loin qu'il put savoir, J entendait qu'on avait écrit à l'encre et non gravé sur la brique (Ex. XXXII, 32). Mais M. B. en voulant reculer jusqu'aux XIIIe-XVIe siècles les caractères découverts à Tell el-Mutesellim et à Tell el-Hesy entre dans une voie peu sûre : des juges compétents et dont la bonne volonté en faveur de la Bible n'est pas douteuse, les laissent au VIIIe siècle (voir *Revue Biblique*, 1908, p. 430).

Le commentaire proprement dit est d'une érudition abondante, souvent originale et pénétrante. L'étude du cantique de Débora, où pourtant l'auteur a trop cédé à la tentation de modifier le texte, en fournit un bel exemple. On a parfois voulu attribuer une origine tardive à ce poème, ou bien on a supposé que le texte en était altéré, en se prévalant de formes ou termes qualifiés d'aramaïsmes. Or, de la comparaison de la langue du cantique et de celle des inscriptions araméennes des VIIIe-IXe siècles, M. B. tire des conclusions toutes différentes. La langue de ces inscriptions est à certains égards plus proche de l'hébreu que de l'araméen tardif : dans l'inscription de Zakir, par exemple, on trouve employé le *waw* consécutif, ce qui est un hébraïsme aussi surprenant que caractérisé. S'il en était ainsi à cette époque, on peut conclure qu'au XIIe siècle l'araméen se différenciait moins encore de l'hébreu. Mais si l'araméen écrit alors dans le nord de la Syrie était plus voisin de l'hébreu que ne le fut l'araméen des derniers temps, l'hébreu du nord ou du centre aussi avait des particularités qui l'apparentaient à l'araméen : l'un et l'autre étaient deux formes dialectales de ce que les Assyriens appelaient la langue d'Amourrou. Les caractéristiques du cantique de Débora sont donc plutôt en faveur de son antiquité.

Pour finir, c'est peut-être sur le terrain de l'histoire des religions que les déductions de M. B. paraîtront le moins solides. Parfois le fil de son raisonnement est très ténu : tout ou presque repose sur des comparaisons de noms propres. En cette matière, le moindre fait réel pourrait, s'il venait à être connu, troubler les déductions ou les orienter dans un sens différent. M. B. le sait et entend sans doute

proposer plus d'hypothèses que de certitudes. Son lecteur ne devra pas l'oublier. Si d'ailleurs M. B., partant du fait qu'un dieu Yaou a été honoré au pays d'Amourrou, croit pouvoir identifier son nom avec celui de Yahveh et soutenir que celui-ci ne différait pas d'abord du dieu-lune, du moins note-t-il que ce nom a reçu une signification absolument nouvelle lors de la révélation faite à Moïse et que la plénitude de sens moral et spirituel que prophètes et psalmistes ont été inspirés de tirer de ce nom par la suite, n'a pas de parallèle dans l'histoire des religions sémitiques.

2. Sous des apparences sans prétention, le commentaire du Deutéronome par M. George A. Smith (1) est une œuvre de grande valeur, vraiment scientifique et d'une mesure, dans les conclusions, à laquelle les commentateurs ne nous ont pas habitués. Elle est en outre présentée sous une forme méthodique et nette qui en rend la lecture aisée et agréable. On l'accueillera d'autant plus volontiers que la question du Deutéronome, en ce qui concerne l'unité du livre, est entrée depuis quelques années dans une phase nouvelle.

Si on laisse de côté l'appendice (XXXI-XXXIV), qui n'est point partie intégrante du livre, l'objet du Deutéronome est la seconde législation (la première est celle du Sinaï-Horeb) transmise par Moïse à Israël peu avant l'entrée en Palestine, alors qu'il était encore dans le pays de Moab, de l'autre côté du Jourdain. Cette législation forme le centre du livre et concerne les institutions religieuses (XII-XVII, XXVI), les fonctions des autorités (XVII-XVIII) et ce qu'on peut appeler le code civil et criminel (XIX-XXV). Elle est précédée de deux discours qui sous forme, tantôt de récit, tantôt d'exhortation, mettent en lumière les faits et les principes qui justifient ces lois (I-XI), et suivie encore d'exhortations à observer l'alliance conclue avec Yahveh (XXVII-XXX).

Le Deutéronome se distingue aisément des autres documents qui constituent le Pentateuque. Son style d'abord est caractéristique et facile à reconnaître. M. S. a fort bien décrit cette prose oratoire, solennelle et abondante, qui coule d'un mouvement large et puissant, se plaît aux accumulations de termes et aux répétitions de formules, et surtout révèle une âme profondément religieuse, fervente, heureuse au service de Dieu et animée d'un zèle ardent. Son accent est unique et singulièrement persuasif. J et E sont des narrateurs; D est un prédicateur qui s'adresse directement à son auditoire.

Sa conception de l'histoire sur les points qu'il touche diffère aussi

(1) *The Book of Deuteronomy in the Revised Version with Introduction and Notes,* by Sir George Adam SMITH; Cambridge, University Press, 1918.

de ses devanciers. D'après lui le décalogue seulement fut promulgué sur le Sinaï-Horeb (IV, 13 ss.); le reste de la législation fut confié par Yahveh à Moïse et transmis au peuple trente-huit ans plus tard, au pays de Moab, lors de la seconde alliance. D'après JE, c'est le livre de l'alliance tout entier (Ex. XX, 23-XXII, 19) qui fut lu publiquement et forma la base de l'alliance du Sinaï-Horeb. La législation que P date du Sinaï est plus étendue encore. Que si l'on compare le contenu des divers codes, on trouvera que D renforce la législation de JE et y ajoute. P à son tour classifie et développe les lois religieuses, augmente le nombre des fêtes, ajoute l'année jubilaire, complique le système des sacrifices, distingue les prêtres des lévites et réserve le sacerdoce aux descendants d'Aaron, ignore le roi mais attribue au Grand Prêtre une autorité dont les autres documents ne savent rien. Mais la caractéristique essentielle de la législation de D, c'est l'unité d'autel et de sanctuaire avec les conséquences qui en résultent pour l'abatage du bétail, les dîmes, les vœux, les prémices, pour l'exercice du sacerdoce et l'institution des villes de refuge. JE ignore l'unité de sanctuaire et ses conséquences, et tandis que D en place la réalisation dans l'avenir, P la considère comme établie dès le Sinaï : ainsi D se trouve à moitié chemin entre JE et P pour ce qui est du développement de la législation. L'esprit qui l'anime n'est pas moins différent. Aucun des autres documents n'est comme lui pénétré de la foi à l'amour de Dieu pour Israël et du sentiment de l'amour envers Yahveh. Aucun n'insiste comme lui sur la joie que l'on doit trouver dans la religion. Sa morale est plus profonde, plus juste, plus humaine, imprégnée de bonté, soucieuse de l'individu et de ses droits.

Mais le Deutéronome lui-même est-il d'une unité incontestable? C'est ici que M. S. émet des aperçus vraiment nouveaux. Jusqu'à ces derniers temps, si l'on doutait de cette unité, c'était pour attribuer à un auteur différent telle ou telle des principales divisions du livre. M. S. fait bien voir que la question est plus complexe, mais très délicate à résoudre. Il examine avec soin les divers indices qui permettraient de suivre, à travers les sections mêmes du livre, des veines différentes. Certains indices ne permettent pas de conclure. Peu importe par exemple que le livre considère ici la génération présente au pays de Moab comme distincte d'Israël au désert, et là comme le même peuple qui a été témoin de tous les événements qui se sont déroulés depuis le passage de la mer Rouge jusqu'à celui du Jourdain. Il n'y a là que divers procédés d'un même auteur, qui tantôt, dans l'exhortation, considère Israël comme un tout moral, tantôt, dans le récit historique, distingue les générations successives. Un indice étudié avec un soin minutieux est celui du changement du nombre dans l'emploi de la

seconde personne, changement qui coïncide avec le passage de l'exhortation au récit. La conclusion est modérée : si cet indice reste isolé, il ne permet pas de conclure à une différence d'auteur. Mais il est significatif que dans les deux discours d'introduction, composés chacun d'une exposition historique et d'une exhortation, les sections historiques ne tiennent pas à leur contexte mais s'adaptent au contraire l'une à l'autre, celle du premier discours (I-III) se trouvant continuer le récit du second (IX, 8-X, 11). On ne doute donc pas que ces deux sections aient fait partie, à l'origine, d'un même morceau narratif, et il apparaît déjà que les difficultés contre l'unité du livre proviennent moins de son contenu que de sa structure. Le code révèle un indice analogue. Dans son ensemble il est ordonné. Mais l'ordre établi n'est pas toujours suivi : certaines lois ne sont pas à leur place ; d'autres ne sont pas du style de D ; dans d'autres enfin ses formules bien connues sont ajoutées à la fin des articles et peuvent aisément en être détachées. Il est clair que le code est basé sur les lois de JE auxquelles des coutumes non écrites et des lois nouvelles ont été ajoutées. De celles-ci, plusieurs ont existé d'abord à l'état séparé et sous des formes diverses, comme il ressort des variantes que présentent la loi sur l'unité de sanctuaire (XII) et la loi relative aux prêtres et aux lévites (XVIII). Les faits de ce genre s'accordent avec la présence des deux introductions pour démontrer que le Deutéronome résulte de la compilation de plusieurs codes antérieurs, ou de plusieurs éditions d'un même code, qui ont existé en un temps avec des introductions différentes. Enfin, et c'est le dernier indice, des remaniements se sont produits qui ont séparé et interverti les sections historiques de l'introduction (I-III et IX, 7*b*-X, 11) et séparé aussi les lois contre le culte des dieux étrangers (XII, 29-XIII et XVI, 21-XVII, 7) ; des notes géographiques ou historiques ont été ajoutées (I, 1*b*-2 ; II, 10-12, 20-23 ; etc.), de même que des lois plus récentes (XIV, 1, 4-20 par exemple) ; d'autres lois ont été développées dans un sens sacerdotal. En fin de compte l'unité de composition n'existe pas. La pluralité d'auteurs n'est cependant pas dès lors évidente. En dehors des éléments anciens recueillis dans le livre, l'esprit et le style sont en effet les mêmes d'un bout à l'autre. Mais le style deutéronomique est facilement imitable et de sa diffusion dans les divers livres bibliques il ressort que son inventeur a fait école. La convergence des divers indices examinés rend donc l'unité d'auteur moins probable, mais il serait assez risqué de poursuivre l'hypothèse dans les détails et de vouloir la réaliser à travers tout le livre.

Le Deutéronome, pour la substance, est le livre qui, découvert dans le temple en 621, servit de base à la réforme de Josias. Celle-ci, telle qu'elle nous est connue par les livres historiques, correspond en effet

au contenu essentiel du Deutéronome. Le code découvert devait être pourvu d'une introduction et d'un épilogue selon l'usage hébreu : seule cette circonstance explique le nom de « loi de l'alliance » et l'effet produit par cette lecture sur le roi et le peuple. Par ailleurs, l'ensemble du Deutéronome ne doit pas être plus récent que Josias, car il suppose qu'Israël est prospère et rien n'y trahit le désarroi qui suivit la mort du roi et dont Habacuc et Jérémie témoignent. Seuls certains fragments sont postérieurs, et la compilation des diverses éditions peut être renvoyée à l'exil, époque de l'édition deutéronomique des Livres des Rois.

Mais à quand faire remonter la composition du livre découvert en 621 dans le temple? Elle doit être antérieure au règne de Josias. Autrement on n'eût pu croire à l'antiquité du livre et le prêtre Helcias n'eût pas été étranger à sa rédaction. Or il est sûr qu'Helcias n'eût pas, comme le Deutéronome (XIV, 28 s.), diminué les droits des prêtres et que l'admission des lévites au service du temple de Jérusalem ne fut pas réalisée sous Josias (II R. XXIII, 9) telle que le Deutéronome l'avait conçue (Deut. XVIII, 6 s.). D'autre part, rien dans le livre ne trahit l'époque de Manassé, l'apostasie d'un grand nombre, l'idolâtrie toute puissante, les fidèles de Yahveh persécutés. Il faudrait donc remonter jusqu'à Ezéchias. Mais Isaïe ne condamne pas les hauts lieux, la réforme d'Ezéchias ne s'appuie sur aucune législation et la langue du Deutéronome est plus près de Jérémie que d'Isaïe. M. S. ne croit donc pas pouvoir déterminer sous quel règne le livre fut rédigé. Mais ce fut dans le siècle qui précéda la découverte. Le Deutéronome fait écho aux doctrines proclamées par les prophètes du VIIIe siècle; il condamne les rapports avec les morts, réprouvés par Isaïe, et le culte de l'armée des cieux, inconnu en Israël avant Amos mais introduit par Achaz et florissant sous Manassé

De toute façon, Moïse est exclu. Si la loi du sanctuaire unique a été portée par Moïse, comment a-t-elle pu rester inconnue pendant cinq ou six siècles? Mais, dira-t-on aussi, comment l'auteur du Deutéronome a-t-il pu attribuer à Moïse un ensemble de lois dont un grand nombre au moins sont nées de son temps à la suite d'une longue expérience : l'unité d'autel par exemple ne fut-elle pas instituée parce que la multiplicité des lieux de culte risquait d'oblitérer la conscience de l'unité divine et de compromettre, par le mélange de pratiques idolâtriques, la pureté des rites yahvistes? C'est que l'esprit hébreu néglige volontiers les causes secondes et leur action; aussi bien dans l'ordre moral que dans l'ordre physique il oublie volontiers les intermédiaires. Or, l'histoire la plus ancienne d'Israël affirme que la nation a été créée par l'action de Moïse unissant les tribus dans le culte d'un même Dieu.

Les prophètes confirment cette tradition ; ils n'entendent pas énoncer une doctrine nouvelle. Mais la révélation, vraiment nouvelle celle-là, que Moïse donna de la divinité, entraîna forcément des modifications dans les pratiques anciennes. A ce titre Moïse est non seulement le fondateur mais le premier législateur de la religion et de la nationalité israélites, bien que pourtant une partie notable de cette législation soit antérieure. Après lui, les prophètes ne font que tirer, à la lumière de l'expérience, les conséquences des principes qu'il a posés. Toutes n'ont pas résulté immédiatement. Il a fallu du temps pour les déduire. Le Deutéronome n'a fait qu'adapter à son tour les pratiques de son époque aux principes religieux inculqués par le fondateur. Sa loi peut se réclamer de lui ; elle est fidèle à son esprit.

M. S., lui, est fidèle à la critique, mais avec une modération et un sens de la réalité qu'on ne saurait méconnaître. Il ne serait pas difficile de montrer que les arguments qu'il met en œuvre pour établir la distinction du document deutéronomique et sa date ne sont pas tous de valeur égale. Mais où serait l'utilité? Tant qu'à un système reçu, le système critique, on n'opposera que des objections de détail, on n'aboutira qu'à perpétuer sans résultats une guerre à coups d'épingle. A une construction existante une autre doit être substituée si l'on veut que la première tombe ou soit abandonnée. Mais le système qu'on élaborera devra tenir compte des faits : avant Josias, les prêtres, les prophètes et les rois, des hommes comme Samuel et Elie, ont ignoré la loi du sanctuaire unique. Il ne devra pas méconnaître les procédés de composition en usage chez les Sémites et un goût incontestable pour la compilation (voir par exemple *Revue Biblique* 1906, p. 509 ss.; 1921, p. 59 ss.). Son auteur devra concevoir l'esprit hébreu tel qu'il a été et non pas tel que nous pourrions l'imaginer ou le désirer en partant de nos idées et de nos habitudes. Nos difficultés au sujet de la Bible viennent plus en effet de notre incompréhension et de notre manque de sens historique que des textes ou des faits eux-mêmes. Ces difficultés, en ce qui concerne le Deutéronome, pourraient d'autant plus aisément être surmontées que sur le point considéré comme capital, l'unité d'autel, le livre devait être fidèle non pas à l'esprit de Moïse seulement mais à la pratique même du désert. Sur d'autres points encore c'est à cette pratique qu'il entend ramener Israël. En nombre de cas, ses prescriptions s'opposent moins à des lois antérieures qu'à des usages adoptés depuis l'entrée en Canaan et si sa législation est en progrès sur ce qui a précédé, elle peut être aussi un retour à un état plus ancien. Il ne devrait donc pas être impossible, sans méconnaître aucun fait, de trouver, du problème relatif à l'origine du Deutéronome, une solution qui interpréterait à leur juste

valeur les affirmations du livre et respecterait ainsi la base et le contenu essentiel de ce qu'on appelle la tradition.

3. La Société biblique de Paris, qui fut constituée en 1818, à voulu marquer le centenaire de sa fondation par la publication d'une traduction nouvelle de la Bible. La nouveauté, pour l'Ancien Testament, consiste d'abord en ce que le texte hébreu cesse de faire loi partout et toujours. On lui substitue la teneur des versions anciennes là où celles-ci paraissent avoir mieux conservé la pensée de l'original. Au cas où ni l'hébreu massorétique ni les versions ne l'auraient gardée, on n'hésite pas à la rétablir par simple conjecture. Ainsi la superstition du texte hébreu qui a régné si longtemps, et dans le protestantisme plus qu'ailleurs, achève de disparaître puisqu'une traduction destinée au grand public protestant de langue française n'hésite pas à s'en écarter quand il paraît nécessaire. Si d'ailleurs le principe sur lequel les traducteurs se fondent est d'une justesse incontestable, puisqu'il arrive que le texte hébreu soit altéré et la pensée originale mieux conservée dans les versions, l'application reste assez délicate. Les interprètes diffèrent souvent d'avis et les traductions de la Bible exécutées selon cette méthode présenteront plus de divergences encore que celles d'autrefois. La substance de la Bible n'est sans doute point en cause, mais le texte devient par endroits de plus en plus difficile à déterminer pour les simples comme pour les savants, pour le public comme pour les initiés.

Une autre innovation est la multiplicité des notes. « La nécessité de ces notes est évidente ». Le texte n'a pas seulement besoin d'être fixé; il faut qu'il soit expliqué. Ces notes consacreront l'invasion de l'esprit scientifique dans l'interprétation de la Bible. Elles marqueront par exemple la distinction des sources dans les écrits qui ont un caractère de compilation, et d'une façon générale donneront au lecteur l'intelligence du livre tel qu'il est compris par les savants d'aujourd'hui. Enfin une introduction à l'Ancien Testament résumera ce qu'on sait de ses origines : « seuls les résultats acquis de la science peuvent être admis dans notre œuvre ».

Telles sont les promesses La réalisation a été retardée par les événements des dernières années. A cette date, des livres de l'Ancien Testament, la Genèse (1) et les Psaumes (2) seuls ont paru. Une édition

(1) *La Bible du Centenaire, Première livraison : Genèse-Exode IX, 16*; in-folio, 80 pages, Paris, 1916.

(2) *Troisième livraison : Psaumes-Proverbes, I, 11*; 160 pages, 1919. La deuxième livraison contenait les Evangiles synoptiques, par M. Maurice Goguel (128 pages, 1918).

spéciale des Psaumes en format plus maniable a été en outre publiée, en vue d'une plus large diffusion (1).

La traduction de la Genèse est l'œuvre de M. Louis Aubert, professeur à la Faculté de Théologie indépendante de Neuchâtel ; elle a été revisée par M. Adolphe Lods, chargé de cours à la Sorbonne. Deux rangées de notes l'accompagnent. La première contient les indications relatives à l'établissement du texte et mentionne au besoin les variantes. La seconde explique les difficultés ou les obscurités du sens. La traduction est exacte mais volontiers se libère des tournures hébraïques par souci d'élégance : en ce cas du reste on retrouve souvent en note la traduction littérale. Jamais elle ne masque la distinction des sources. L'auteur a pris garde au contraire de ne rien dissimuler à cet égard. Les initiales disposées dans les marges indiquent les divers documents, tandis que les notes attirent sur les caractéristiques de chacun l'attention du lecteur. L'auteur paraît admettre aussi que certains traits de l'histoire des patriarches se réfèrent en réalité aux tribus qui portent leur nom. Du moins écrit-il au sujet de XXXVIII, 2 : « La tradition relative au mariage de Juda avec une Cananéenne indique que la tribu de Juda contenait une forte proportion d'éléments cananéens ». Dans l'ensemble, d'ailleurs, les notes constituent un essai de vulgarisation des idées communément reçues parmi les critiques ; mais cet essai s'accompagne d'une certaine réserve. Toutes nombreuses qu'elles soient, ces notes ne suppléent pas à un commentaire et le lecteur aura souvent de la peine à se faire des idées personnelles sur telle question présentée comme résolue. Sans allonger le texte on aurait pu du moins, pour permettre de consulter les documents allégués, ajouter des références aux publications dans lesquelles se trouvent reproduits par exemple les récits babyloniens de la création et du déluge, le conte des Deux Frères, etc. Telle qu'elle est, l'œuvre de M. Aubert comble une lacune et elle sera d'une réelle utilité pour l'étude de la Bible.

Dans le titre qui figure en tête de l' « édition mineure » des Psaumes, les mots « avec introductions » se réfèrent à la Bible du Centenaire dans son ensemble, pour laquelle une Introduction générale à l'Ancien Testament est prévue, et non au volume des Psaumes en particulier, qui ne contient aucune introduction : les cinq pages consacrées, ici ou là, au texte suivi, aux sigles, au nom de Yahvé et aux titres des psaumes ne méritent pas ce nom (2).

(1) *Les Psaumes*, extrait de la Bible du Centenaire, traduction nouvelle d'après les meilleurs textes avec introductions et notes ; grand in-8°, 188 p., Paris, 1920.

(2) Une brève introduction provisoire à la Genèse accompagne la traduction de ce livre.

La traduction des Psaumes a été partagée entre MM. Charles Mercier, professeur à la Faculté de Théologie de l'Église libre à Lausanne (Ps. I-XXIX), Paul Humbert, professeur à la Faculté de Théologie de l'Université de Neuchâtel (Ps. XXX-LXXII), Louis Randon (Ps. LXXIII-CVI) et A.-B. Henry (Ps. CVII-CL). M. A. Lods a revisé l'ensemble du travail. La traduction est aisée, et toutes les fois que le texte est difficile à rendre, plus littéraire que littérale. Certes, chaque traducteur est libre de choisir sa manière. Cependant les lecteurs de la Bible, soit par esprit de religion, soit par amour et curiosité de l'antiquité, désirent, pour la plupart, une traduction aussi fidèle que possible et nombre d'idiotismes de la langue hébraïque sont passés dans ce qu'on pourrait appeler la langue biblique : tout le monde les comprend. Quoi qu'il en soit, on aurait pu traduire d'une façon moins lâche par exemple le v. 8 du Ps. IV : « Yahvé, tu as mis dans mon cœur plus de joie que n'en donne aux autres une abondante récolte de blé et de moût ». Ailleurs au contraire, pour rester littéral, on rend mal la pensée de l'auteur (Ps. VI, 2) : « Yahvé, ne me punis pas dans ta colère, et ne me châtie pas dans ton courroux ». On a soin d'expliquer en note : « Le psalmiste ne veut pas dire : épargne-moi tout châtiment ; mais bien : punis-moi avec mesure et non pas comme tu le fais quand tu es irrité ». Mais pourquoi ne pas traduire : « Ne me punis pas avec colère, et ne me châtie pas avec fureur ? » N'était-ce pas le cas d'abandonner la lettre, le pronom possessif en l'espèce, pour rester fidèle au sens ?

Quand le texte a paru inintelligible, on l'a omis en marquant sa place par des points suspensifs. Plus d'une fois il eût mieux valu corriger l'original. Au Ps. II, 11 par exemple, pourquoi ne pas accepter la correction si vraisemblable de Bertholet : « et avec tremblement baisez ses pieds ? » Est-il vrai aussi qu'on ne puisse rien tirer des vv. 2 *b*-3 *a* du Ps. VIII ? Par contre on maintient le texte dans des cas où il est sûrement altéré : « Israël » n'a certainement rien à faire au Ps. LXXIII, v. 1.

« C'est une règle universellement reconnue que les noms propres doivent être transcrits et non traduits ». Pour ce motif on a enfin abandonné « l'Éternel » et donné droit de cité à « Yahvé ». Mais alors pourquoi écrire au Ps. XVIII, 5 « Destruction » au lieu de « Bélial ? » On note : « mot d'origine obscure ». Il semble cependant que l'origine et le caractère de ce nom propre soient maintenant élucidés. Comme tous les biblistes de langue française, les traducteurs écrivent « le Cheol » alors que le terme est féminin en hébreu. Personne, chez nous, n'a encore osé imprimer « la cheol » à moins qu'on n'y ait pas pensé.

Le parallélisme est respecté. Il arrive cependant que les traducteurs se fourvoient. C'est le cas au Ps. XCVI. Les vers (ou stiques) ont été

groupés deux à deux. Ils devaient l'être trois à trois. Le parallélisme ternaire est sans doute moins strict que le parallélisme binaire ; néanmoins il est évident, d'après les vv. 1-2 *a*, 2 *b*-3, 7-8 *a*, 8 *b*-9, qu'on a affaire à des tristiques. De même en est-il au Ps. CXXXVI : il est facile en omettant le refrain que répètent actuellement tous les versets, de retrouver la série des tristiques : vv. 1-3, 4-6, 7-9, 10-12, 13-15, etc.

Un autre élément du style poétique, le croisement des termes parallèles, a été négligé. Ou les traducteurs ne se sont point aperçus de sa présence, fréquente dans les Psaumes, ou ils ne se sont pas souciés de le faire passer dans la traduction, ce qui est cependant possible et même facile en français dans la plupart des cas. Ainsi au Ps. XVIII, 21, au lieu de :

Yahvé m'a rendu selon ma justice,
il m'a traité selon mon innocence,

pourquoi ne pas écrire ;

Yahvé m'a rendu selon ma justice,
selon mon innocence il m'a traité ?

L'ordre des mots n'est pas chose indifférente et la construction régulière et plate des propositions donne aux psaumes, dans les traductions, une monotonie que l'original ne connaît pas au même degré. Qu'on en juge par les vv. 5-7 du même psaume :

Les flots de la Mort m'enveloppaient,
et les torrents de la Destruction m'épouvantaient;
Les liens du Cheol m'entouraient,
les filets de la Mort m'avaient surpris,
Dans ma détresse j'ai invoqué Yahvé,
et j'ai crié vers mon Dieu.

Si dans la seconde proposition de chaque distique la construction était renversée, comme dans l'original, tout le morceau aurait une autre allure.

La strophique aussi laisse à désirer. Parfois les strophes ne sont pas distinguées, comme aux Ps. VIII et IX. Assez souvent on les a mal discernées, là où cependant les commentateurs les ont marquées déjà, par exemple aux Ps. V, XVIII, XLIX, XCVI.

L'interprétation doctrinale ne tient pas une grande place dans les notes. M. Paul Humbert croit discerner l'espérance de la résurrection au Ps. XLIX, 16 ; mais ce distique aurait été ajouté après coup. D'après M. Louis Randon, l'auteur du Ps. LXXIII « paraît entrevoir l'idée de la vie future, mais il n'est pas certain qu'il y ait voulu l'affirmer ». En

réalité, le contexte des deux poèmes suppose la foi aux rétributions futures et M. Duhm ne s'y est pas trompé.

Enfin la langue des notes se ressent, très rarement il est vrai, de l'origine des auteurs. « Mémoriser » (Ps. I, 1) n'est pas français, du moins ce n'est pas du français de France.

Ces critiques de détail ne doivent pas faire méconnaître les mérites de l'œuvre. Cette traduction des psaumes est en progrès sur celles qui l'ont précédée. Sa valeur littéraire et son exactitude sont d'habitude incontestables. Ses défectuosités tiennent à l'ampleur et à la difficulté de l'entreprise Sans doute aussi le caractère qu'on voulait donner à l'ouvrage ne permettait pas aux traducteurs de faire une œuvre plus approfondie et plus personnelle.

4. Le petit livre de M. Paul Guiraud (1) est une fantaisie dans laquelle une poésie et une psychologie faciles s'entremêlent ; ce n'est ni de l'histoire, ni de la critique, ni de l'exégèse.

E. Podechard,
professeur aux Facultés libres de Lyon.

(1) *La femme à travers la Bible.* Premier volume : *La création de la femme, ses qualités et ses défauts d'après la Genèse.* Un vol. in-16 de 129 pages, Bordeaux, 1920.

CHRONIQUE DE THÉOLOGIE DOGMATIQUE

ÉGLISE ET MAGISTÈRE ECCLÉSIASTIQUE

I

En dehors des titres historiques qui accréditent sa mission en la rattachant à celle de Jésus, l'Église porte en elle-même le témoignage de son origine divine. Comme le Maître, devant le monde indifférent ou hostile, elle en appelle avec confiance à ses œuvres. Parmi ces signes qui lui constituent comme une auréole diffuse de crédibilité, le concile du Vatican nomme « sa fécondité inépuisable en toutes sortes de biens ». Nulle part cette action bienfaisante n'apparaît mieux que dans l'ordre social. C'est le fait que M. Émile Chénon, professeur à la Faculté de Droit de l'Université de Paris, s'est proposé de mettre en évidence (1).

Il n'est pas de thème plus classique. Depuis surtout que le problème social est à l'ordre du jour, ce genre de considérations a paru particulièrement opportun et suscité d'innombrables travaux. Mais les expositions destinées au grand public avaient souvent le tort d'être conçues suivant ce mode oratoire qui demeure le fléau de notre apologétique et les thèses plus étudiées des spécialistes n'atteignaient guère que des milieux restreints. Pour traiter ces questions avec la gravité qu'elles méritent, les lumières réunies d'un théologien et d'un juriste, d'un moraliste et d'un historien, ne seraient pas de trop. Aussi faut-il se réjouir que le sujet ait tenté un maître en sciences sociales tel que M. Chénon. Nul ne pouvait l'aborder avec plus de compétence et d'autorité.

Son livre a pour origine « une série de leçons professées en 1898 au Collège libre des Sciences sociales et reproduites quelques années plus tard à l'Institut populaire du Ve arrondissement à Paris ». On sent, en effet, qu'il a été d'abord, non seulement parlé, mais enseigné. Les divers chapitres qui le composent se présentent sous la forme de ces tableaux synthétiques, aux traits larges, aux divisions méthodiques, à l'exposition ample et claire, qui sont une des nécessités de l'enseignement. Mais ce texte courant d'allure facile, où s'affirment des résultats plutôt que ne s'affichent les discussions, est soutenu dans les notes par tout un dossier de citations anciennes et modernes,

(1) Émile Chénon, *Le rôle social de l'Église*. Paris, Bloud et Gay, 1921. In-8° de IV-559 p.

qui garantissent la valeur scientifique de ces généralisations à ceux que le nom de l'auteur pourrait ne pas rassurer ou qui préfèrent à tous les commentaires le contact direct des documents.

De ces pages érudites et lumineuses le rôle social de l'Église ressort dans toute sa puissante réalité. Cette action est d'abord et à tout le moins indirecte, en ce qu'elle s'exerce sur les éléments sociaux par la réforme de l'individu et de la famille. Mais elle arrive aussi à atteindre directement la société elle-même. L'auteur la suit avec une prédilection de juriste dans ses rapports avec les pouvoirs publics, avec les droits individuels, avec les questions économiques. Toutefois ces divers problèmes sont proprement du ressort de l'État, et l'Église n'y intervient qu'à titre d'auxiliaire ou de conseillère. Au delà s'étend un domaine réservé où s'épanouit sa fonction spéciale : le domaine de la science, de la morale et de la charité. Plus que jamais aujourd'hui on apprécie l'importance de ces éléments immatériels pour le bon fonctionnement de la vie sociale : c'est dire quelle place revient de ce chef à l'Église, qui s'en montre la meilleure pourvoyeuse et, sur certains points, en détient pratiquement le monopole.

Quel que soit l'objet envisagé, le rôle de l'Église peut s'affirmer de deux manières : sur le terrain des idées ou le terrain des faits. Car l'organisation du corps social pose à l'esprit bien des problèmes, dont l'Église seule fournit une solution convenable. Mais elle demande, plus encore, un principe d'action et de vie dont l'Église fut et reste toujours l'incomparable source. D'où la possibilité et même la nécessité d'appliquer à cette étude un double critérium : critérium philosophique pour mettre en valeur les principes chrétiens ; critérium historique pour signaler et souligner les réalisations du christianisme. La première considération est faite pour plaire aux hommes de pensée, tandis que les hommes d'action accordent leurs préférences à la seconde : le livre de M. Chénon a tout ce qu'il faut pour donner satisfaction aux uns et aux autres. Non pas que l'équilibre y soit toujours parfait entre ces deux pôles de l'apologétique : sa ligne s'infléchit, suivant les cas, tantôt vers les côtés spéculatifs du système chrétien, tantôt vers les résultats effectifs de son action. Mais à travers ces légères oscillations la conclusion ressort qui seule importe : c'est que l'Église a « les promesses de la vie présente aussi bien que de la vie future ».

Cette vérité est assez nettement établie pour s'imposer, du simple point de vue expérimental, à l'observateur de bonne foi. Aussi bien, si certains milieux subalternes subissent encore l'influence d'un voltairianisme désuet, Aug. Comte a introduit dans la sociologie scientifique le respect de l'Église pour la puissance de son idéal et la grandeur de son œuvre. L'apologiste peut donc s'appuyer sur une

base ferme de faits incontestables : la forte synthèse de M. Chénon le démontre une fois de plus. Et cela suffit — ou devrait suffire — pour obtenir à l'Église la faveur de tous ceux qui ont vraiment souci du bien public.

Il resterait ensuite à distinguer ce qui, dans cette fécondité, est dû à l'esprit général du christianisme et ce qui revient en propre à l'armature de l'Église catholique, à expliquer en vertu de quelle logique imprévue cette efficacité temporelle peut couronner par surcroît une doctrine qui professe le plus systématique dédain pour tous les intérêts d'ici-bas, à montrer enfin comment cette utilité sociale est une preuve de vérité et à tout le moins une présomption d'origine divine. Ces problèmes de la haute apologétique doctrinale n'entraient évidemment pas dans le plan de M. Chénon ; mais sur le terrain positif qui était le sien difficilement trouverait-on réunis ailleurs de plus abondants et plus solides matériaux.

Tout au plus pourrait-on regretter que l'auteur n'ait pas compris dans son programme l'action de l'Église sur le terrain international. Problème non moins vital que les précédents et que la situation politique issue de la guerre maintient plus que jamais à l'ordre du jour. Ceux qui ressentiraient cette lacune trouveront à la combler dans la remarquable étude qu'un autre juriste, M. Olphe-Galliard, consacre à « la morale des nations » (1).

A la différence de M. Chénon, l'auteur ne poursuit pas une fin directement apologétique. Il écrit pour raconter les origines et les vicissitudes du droit international, suivant les plus strictes méthodes des sciences d'observation. Et comme son érudition est immense, il lui arrive d'accumuler les faits, au risque parfois de submerger sous la masse des détails les lignes directrices de l'ensemble. Mais cette enquête minutieuse, ouverte *ad narrandum et non ad probandum*, fait d'autant mieux ressortir le rôle initiateur de l'Église qu'elle paraît le chercher moins.

Une des énigmes du monde est, à n'en pas douter, l'état de désordre qui pèse sur les relations des peuples entre eux. L'amoralisme, fléau bien pire que l'immoralité, y semble de règle. Il ne règne pas seulement dans les faits — « l'histoire de l'humanité, constate l'auteur avec une implacable précision, est aussi celle des attentats commis de tout temps contre le droit » — mais il domine plus encore les idées. Tandis que les plus barbares des hommes admettent un frein moral pour la conduite de l'individu, les plus

(1) G. Olphe-Galliard, *La morale des nations*. Paris, Giard et Brière, 1920. In-8° de 306 p. Prix : 14 francs.

civilisés se sont fait gloire de mettre au-dessus de toute loi la conduite collective des nations. Cependant qui voudrait admettre que la vie internationale ne doive pas, aussi bien que toute autre forme de l'activité humaine, être soumise à l'empire absolu de l'ordre et du bien ?

Pour simple qu'elle puisse paraître à une conscience droite, cette idée n'en est pas moins subordonnée aux conditions sociales au milieu desquelles les peuples vivent et se développent. C'est un des points que la sociologie moderne a mis en lumière, et M. Olphe-Galliard y insiste à son tour avec raison. L'agriculture qui fixe les hommes au sol, la navigation et le commerce qui établissent entre eux des solidarités lointaines sont autant de causes qui contribuent à faire naître et croître la notion d'un bien commun supérieur à l'égoïsme national. De même la création de vastes domaines coloniaux et d'empires fédératifs a favorisé l'assouplissement des formules juridiques. Et s'il est vrai qu'une même loi préside à l'origine et à l'évolution des choses, on ne saurait trop se préoccuper dans la constitution du monde moderne de ces conditions pour ainsi dire physiques sans lesquelles le droit n'est qu'un vain mot. Mais, quelle que soit l'action de ces contingences matérielles, elles ne suppriment pas le facteur moral. C'est ici que le rôle de l'Église est décisif.

La philosophie antique n'a eu que des éclairs fugitifs sur la notion d'humanité et les obligations qui en découlent. Au demeurant, ses meilleures intuitions furent inefficaces et le monde païen resta livré sans contrepoids à la domination de la force. Seul le christianisme introduisit dans les âmes ce sentiment de la fraternité humaine, cet idéal d'une justice absolue, universelle et souveraine, d'où devait sortir peu à peu le droit des gens. Ce droit est pleinement élaboré par les théologiens du moyen-âge et l'Église employait sa puissance, alors incontestée, à le maintenir contre les assauts de la violence. Moment unique dans l'histoire ; car la renaissance du droit romain au XVIe siècle ramène le culte de la force dans les idées et dans les mœurs, cependant que, pour y échapper, les esprits ne trouvent rien de mieux que de verser dans les rêveries du pacifisme internationaliste.

Entre ces deux extrêmes, où la logique entraîne successivement l'humanité, seule l'Église sait tenir un juste milieu. Les essais timides non moins que tardifs de législation internationale, que les États ont mis sur pied au cours du dernier siècle, se révèlent manifestement inefficaces sans le concours du principe chrétien. N'est-ce pas l'évidence même (p. 301) que « la réalisation de la morale parmi les nations dépend en définitive de la bonne volonté des individus à la pratiquer » ?

De cette analyse minutieuse, suivie parallèlement dans l'histoire des idées et des faits, se dégage, en même temps que le rôle théorique de l'Église, la responsabilité pratique de ses enfants. L'auteur admet qu'on se scandalise « de voir les tendances d'un militarisme exalté trop facilement partagées par ceux qui devraient gémir sur ses conséquences » et il cite à l'appui de son sentiment (p. 296) ces paroles d'Anatole Leroy-Beaulieu : « Ils sont grossièrement infidèles à l'esprit de l'Évangile et de la loi nouvelle, les prétendus chrétiens... qui enferment toutes leurs sympathies et toutes leurs aspirations terrestres dans le cercle étroit d'un nationalisme exclusif, comme s'ils étaient le seul peuple élu de Dieu; ..... tous ceux qui, en leur langage ou en leur cœur, méconnaissent le Prince de la Paix pour n'invoquer que le Dieu des armées ».

Analogues dans leurs tendances et complémentaires dans leur objet, les deux ouvrages de M. Chénon et de M. Olphe-Galliard peuvent servir utilement à documenter l'apologiste de l'Église sur un aspect très important et très moderne de la notion de sainteté.

II

Pour excellentes et utiles qu'elles puissent être, ces considérations extrinsèques ne sauraient néanmoins atteindre que la périphérie du problème. Il est clair que l'apologétique de l'Église n'est véritablement réalisée que si, par une étude approfondie des principes qu'elle implique, on la montre conforme aux intentions de son fondateur, aux traditions de son origine et, s'il est possible, aux lois mêmes de notre vie spirituelle.

Forts de ce postulat que le dogme chrétien est vérité, les esprits mystiques aiment en savourer l'harmonie, non parfois sans y mêler une bonne part de conceptions individuelles, et le vol de leur contemplation prend volontiers la direction des sommets, sauf à dédaigner ce modeste appoint d'éclaircissements et de précisions qui paraissent indispensables au vulgaire. C'est ce genre d'inspiration qui préside aux notes inachevées du P. Clérissac sur le « mystère de l'Église », recueillies et publiées avec un soin filial par M. Jacques Maritain (1). Sous cette forme fragmentaire, dans ce style dense et dépouillé qui rappelle la littérature classique des Maximes, on y trouve nombre de

(1) R. P. Humbert Clérissac, O. P., *Le Mystère de l'Église*, avec préface de Jacques Maritain, Paris, Téqui, 2e édit., 1921. In-16 de xxii-368 p. Prix : 6 francs. Un bon tiers du volume (p. 233-349) est occupé par le texte et la traduction du *Schema de Ecclesia Christi* préparé pour le concile du Vatican.

vues ingénieuses et profondes propres à nourrir la méditation. Mais ces élévations pieuses, souvent abruptes dans leur énoncé, ne dispensent pas d'une bonne théologie, si même elles n'en font sentir davantage le besoin.

On a dit que nous n'avions pas encore une systématisation vraiment dogmatique du traité de l'Église. Ce qui ne laisse pas d'être un peu injuste, à tout le moins pour le vieux *De Ecclesia* de M. Brugère, qui reste toujours excellent et auquel il manquerait sans doute bien peu de chose pour redevenir parfaitement actuel. Tous les problèmes du jour sont, au contraire, franchement abordés et copieusement résolus dans le monumental traité publié par le P. d'Herbigny (1), qui, sous le cadre classique, a toute l'ampleur et la valeur d'un ouvrage personnel.

L'originalité de l'auteur est d'ordonner la dogmatique de l'Église au profit de l'apologétique. Sa méthode est proprement théologique, c'est-à-dire subordonnée à la foi. D'autres ont pu essayer d'établir comme du dehors, par une sorte d'empirisme appuyé sur les faits de l'histoire, l'origine et les traits fondamentaux de l'institution catholique. Le P. d'Herbigny se pose en croyant, voire même en mystique, attentif aux réalités spirituelles dont l'organisme ecclésiastique est pour nous l'expression.

En conséquence, ses démonstrations supposent, non seulement la mission divine du Christ et l'autorité des Écritures, mais la signification surnaturelle de l'Ancien Testament, dont il cherche à montrer la parfaite réalisation dans le Nouveau. Certaines préoccupations trahissent le plus pur esprit de l'école, telle que celle de chercher où se trouve, entre l'infaillibilité du corps apostolique et de son chef, puis des papes et de la papauté, le *decretum divinum primarium* (I, p. 151). Et il est bien évident que d'invoquer les miracles des Apôtres à l'appui de l'infaillibilité qu'ils revendiquent pour leur parole (*ibid.*, p. 162) est un argument qui ne saurait avoir de valeur *ad extra*. De même la distinction que l'auteur établit entre la préséance et la primauté de Pierre, puis encore entre la promesse et l'institution de celle-ci, ne peut être admise ou seulement conçue que *positis ponendis* (2). Mais si une expo-

(1) Michel d'Herbigny, S. J., *Theologica de Ecclesia*. I : *De Deo universos evocante ad sui regni vitam seu de institutione Ecclesiae primaeva*. Paris, Beauchesne, 1920. In-8° de IV-280 p. Prix : 12 fr.

(2) Encore est-il que, même au moyen-âge, de bons esprits avaient une vue plus simple des choses. Témoin cette parole d'Innocent III : « *Primatum* Petri Dominus Iesus Christus et ante passionem et circa passionem et post passionem *constituit* ». *Sermo de diversis*, II. — *P. L.*, t. CCXVII; col. 658.

sition de ce genre s'adresse surtout aux fidèles, qui seuls sont à même de la saisir en toute sa plénitude, la plupart de ses éléments gardent néanmoins une signification pour les autres, comme preuve de la persuasion subjective des hommes ou des époques dont ils expriment le témoignage.

Au service de cette synthèse théologique, l'auteur met une forme didactique des plus serrées. Là passion d'ordre et de clarté qui l'anime ne va-t-elle pas jusqu'à l'excès? Non seulement le P. d'Herbigny croit devoir conserver, dans la discussion des objections, les formules reçues de la *disputatio*, mais il ramène invariablement son argumentation au cadre du syllogisme. Procédé dont le moindre inconvénient est de briser le texte et d'en rendre la lecture difficile; car on se demande si parfois l'auteur n'achète pas la rigueur dialectique au prix d'un certain verbalisme (1). On peut en dire autant des divisions, qu'il multiplie avec une véritable prodigalité. *Ne quid nimis.* Quoiqu'un traité de théologie ne soit pas obligé d'être une œuvre littéraire, est-il indispensable à sa fonction de se modeler sur l'idéal de l'algèbre? Au demeurant, les lecteurs qui ne se laisseront pas rebuter par cet appareil un peu sévère seront ici récompensés par une riche moisson d'idées, dont il ne dépendra que d'eux de faire ensuite bon emploi.

Ce qui distingue de tous les autres ce nouveau traité, c'est l'intention apologétique en vue de laquelle il est écrit. Le P. d'Herbigny appartient à cette phalange d'apôtres que passionne le problème des Églises séparées. Parce que la littérature des protestants, plus encore celle des Russes ou des Grecs orthodoxes, lui est depuis longtemps familière, il connaît *de visu* leurs tendances et leurs préjugés. Tout son ouvrage est conçu en vue d'y répondre.

De là vient la place toute spéciale qu'il consacre au témoignage des Pères ou théologiens orientaux. Le choix de citations qu'il en détache est d'autant plus précieux qu'il est moins banal. Ce but commande jusqu'à la disposition fondamentale du traité. Un des principaux griefs, le grief unique peut-être, qui anime contre nous les polémistes des Églises séparées est que le système catholique serait étranger aux volontés du Christ et à la tradition des premiers jours. Voilà pourquoi l'auteur s'attache à tracer une sorte d'histoire génétique de l'Église, en

(1) Soit un seul exemple. « Contulit *missionem docendi* 1) is qui propriam missionem conferebat, in qua includebatur missio docendi; 2) is qui explicite ad auctoritatem suam aliunde certam appellat *ut mittat docentes eosque iubeat docere*; 3) is qui a recte sentientibus et sinceris ita intellectus est ut auditores revera docuerint... Atqui Christus.... » (I, p. 153). En somme : « Contulit missionem docendi...is qui mittit docentes eosque iubet docere. » C'est assez évident.

cherchant tout d'abord à déterminer son type primitif d'après le Christ et les Apôtres, pour le montrer ensuite réalisé dans la seule Église catholique.

Il s'ensuit que les bases scripturaires de l'Église reçoivent ici un traitement particulièrement étendu et sont l'objet d'une systématisation qu'on ne trouverait sans doute pas ailleurs. Qui pourrait ne pas s'en réjouir quand on sait l'importance qu'a prise aujourd'hui le problème des origines? D'autant que le P. d'Herbigny y fait preuve d'une rare maîtrise. Il connaît et discute à fond toutes les questions soulevées par la critique moderne. En ces matières, où il s'agit moins d'abondance que de précision, l'auteur a un don aigu d'analyse philologique et un art des rapprochements qui mettent en valeur le moindre détail des textes et arrivent à faire jaillir des plus classiques des lumières inattendues. Il faudrait comparer cette exégèse, minutieuse et pénétrante jusqu'à la subtilité, avec les gloses indigentes que reçoivent les mêmes passages dans les manuels en cours pour apprécier les progrès de la théologie biblique en ces dernières années.

Que la méthode puisse conduire à insister plus que de raison sur des particularités sans grande importance, que parfois certaine typologie de caractère purement théologique vienne majorer la portée du sens littéral (1), il est possible. Dans l'ensemble, la démonstration est solide et met en évidence les attaches, profondes autant que nombreuses, du système catholique avec les institutions et les idées que nous fait connaître le Nouveau Testament. C'est tellement vrai que les exégètes de gauche n'ont plus d'autre ressource que de nier l'authenticité des textes, sans autre motif que leur trop grande portée dogmatique, ou d'en éluder la valeur sous prétexte que les Apôtres et le Christ lui-même y reflètent moins la vérité éternelle que les opinions de leur temps et de leur milieu. Suprêmes échappatoires qui indiquent la force des positions traditionnelles devant une critique sans parti-pris.

Cependant, pour opportune et décisive qu'elle soit à son point de vue, cette argumentation purement positive n'épuise pas tout le problème de l'Église. Dans tous les dogmes, après avoir établi la vérité sur l'autorité de Dieu, il y a lieu d'en scruter la raison. Et l'on n'a pas oublié que, pour saint Thomas, cette investigation rationnelle est la principale mission du théologien.

Ad instruendum auditores..., oportet rationibus inniti investigantibus veritatis radicem et facientibus scire quo modo sit verum quod dicitur : alioquin, si nudis auctoritatibus magister quaestionem determinat, certificabitur

(1) Ainsi faut-il bien sans doute quelque bonne volonté pour apercevoir nettement dans l'Évangile l'*habitudo conciliorum ad Petrum*, I, p. 253.

quidem auditor quod ita est, sed nihil scientiae vel intellectus acquiret, sed vacuus abscedet (1).

Le dogme de l'Église n'échappe pas à cette loi générale de la pensée. En même temps qu'elle est un fait voulu par Dieu, l'institution catholique répond à une idée, à laquelle le croyant est en droit et presque en devoir d'appliquer son intelligence. De ce côté également viennent des difficultés qu'il faut résoudre, mais aussi des ressources dont il est bon de ne pas se priver. Cette étude philosophique entre dans une théologie intégrale de l'Église, aussi bien que l'étude historique. *Haec facere et illa non omittere.* Et il est à souhaiter, pour avoir une synthèse complète du traité, que ses parties spéculatives soient un jour développées d'une manière aussi magistrale que le P. d'Herbigny vient d'en mettre sur pied les parties documentaires.

De ce plan exclusivement biblique suit un autre inconvénient. Si le Nouveau Testament contient tous les principes constitutifs de l'Église, il est loin d'en renfermer toutes les applications ; et quelques-unes au moins de celles-ci sont trop importantes pour que la théologie ne doive pas en dire son mot. Aussi bien, en cherchant d'après les faits de l'âge apostolique la *primaeva Ecclesiae vita*, c'est bien l'Église tout court que l'auteur prétend découvrir dans son être immuable et absolu.

« Theologo enim, écrit-il, historicus auctoritatis usus minoris interest quam eius origo et virtualitates. Ius enim facto praestat » (I, p. 140). Mais encore comment connaître ces « virtualités » sans prendre contact avec les développements postérieurs ? Et ce sont alors de vastes digressions qui s'imposent hors du terrain néo-testamentaire. Que s'il arrive à ces développements, comme c'est souvent le cas, d'être fort éloignés du germe, d'apparaître divers et successifs au cours des temps, le fait ne doit-il pas entrer en quelque manière dans l'établissement même du droit et l'Écriture ne risque-t-elle pas de se révéler une norme bien insuffisante, en regard de ces modalités historiques, pour en mesurer la *praecontinentia in suis constitutivis* ?

Une théologie de l'Église élaborée dans ces conditions risque inévitablement de pécher par excès ou par défaut. C'est évidemment beaucoup dépasser le Nouveau Testament que d'inclure (I, p. 183) dans la puissance coërcitive de l'Église le droit de porter des peines temporelles (2), même sous réserve de la peine de mort. En revanche, dire que l'Église a le droit (I, p. 114) d'enseigner et d'avertir les cons-

(1) *Quod. l.* IV, qu. 9, art. 18.

(2) On trouverait, d'après l'auteur, ce droit exercé dans l'Église *iam ab initio* (I, p. 179). Affirmation souvent répétée, mais dont la preuve reste encore à fournir.

ciences, même par rapport aux devoirs de la vie publique, est-ce bien répondre adéquatement à la notion classique du pouvoir indirect ?

La publication récente du Dr Erich Meyer sur les théories politiques d'Innocent III (1) vient à propos pour raviver l'intérêt de ce dernier point. Elle remet en lumière les conceptions théocratiques du grand pape, qui affirmait sa *plenitudo potestatis* sur le monde entier comme successeur de Pierre et vicaire du Christ, se proclamait juge suprême des individus et des peuples, revendiquait, en tant qu'héritier de l'Empire romain, le droit d'approuver le choix de l'Empereur et, au besoin, de délier ses sujets du serment de fidélité. Doctrine qui, avant lui, remonte à Grégoire VII, pour se continuer au moins jusqu'à Boniface VIII et qui fut, pendant ces deux siècles, la base d'une conduite politique en conséquence.

A cette théorie la théologie moderne a substitué celle du pouvoir indirect, qui soumet aux Papes les actions des souverains, non plus à raison de la suzeraineté pontificale, mais indirectement à cause de leurs rapports avec la loi morale dont le Souverain Pontife est le gardien (*ratione peccati*). Cette conception est-elle, plus que celle du pouvoir direct, la formule définitive ? Le P. d'Herbigny ne semble pas l'admettre, puisqu'il lui fait subir des amendements qui la ramènent vers l'idée moderne du pouvoir directif. Toujours est-il que la question est de celles qui intéressent au premier chef la théologie de l'Église et que, pour y donner une réponse convenable, il faut prendre garde d'ériger en axiome certaines théories d'école ou d'incorporer dans la définition absolue de la puissance ecclésiastique telles formes historiques de son évolution. Au lieu d'une norme invariable qui dominerait l'universalité des cas, sans doute s'apercevra-t-on un jour que seule une notion bien comprise du développement est capable, ici comme ailleurs, de concilier les principes immuables du droit avec la complexité des faits.

Sans entrer dans ces questions un peu réservées, le dernier fascicule du *Dictionnaire apologétique* traite, d'un point de vue très actuel, les grandes questions relatives à la papauté (2).

Tout l'édifice du dogme catholique repose sur le fameux texte : *Tu es Petrus*. Aussi la critique a-t-elle multiplié les objections pour en

(1) Dr Erich W. Meyer, *Staatstheorien Papst Innocenz' III*. Bonn, Marcus et Weber, 1920. In-8° de XII-50 p. Dans *Ienäer historische Arbeiten*, fasc. 9.

(2) A. d'Alès, *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, fasc. 17, Paris, Beauchesne, 1921, ; art. *Papauté*, col. 1333-1534. A la suite de cet article théologique, une notice très informée, due à M. Mollat, traite des principaux problèmes historiques soulevés à propos des *Papes d'Avignon*, col. 1534-1563,

démolir soit l'authenticité, soit l'historicité, soit la signification. M. l'abbé Yves de la Brière les discute une à une et montre avec autant de force que de clarté combien sont solides les attaches du pouvoir pontifical à la pensée historique du Christ. Bien qu'appartenant aux œuvres vives de la révélation, la souveraineté pontificale n'en a pas moins connu, dans son étendue et les formes de son exercice, un véritable développement. L'abbé A. d'Alès s'attache à recueillir d'après les textes les principales manifestations de la papauté du Ier au Ve siècle. Ni l'autonomie incontestable des Églises locales, ni l' « africanisme » de saint Cyprien, ni plus tard la place de plus en plus absorbante prise par les empereurs ne doivent empêcher de reconnaître la position unique que la succession de saint Pierre vaut à l'évêque de Rome au centre de la chrétienté. Après cette étude très fouillée des origines, le P. Gustave Neyron esquisse, en une synthèse aux larges aperçus et de forme quelque peu oratoire, le « rôle historique de la papauté » depuis Constantin jusqu'aux temps modernes. Sous des formes diverses, toujours les Papes apparaissent comme les gardiens dans l'Église de la vérité et de l'unité.

Cette souveraineté du Pontife romain entraîne dans l'ordre de l'enseignement le privilège de l'infaillibilité. Après une explication théologique de ce dogme d'après le concile du Vatican, le P. Stéphane Harent raconte avec ampleur « le développement historique de la controverse entre catholiques sur l'infaillibilité du Pape » (95 colonnes). Travail de première main, qui montre la persistance du courant traditionnel en regard du gallicanisme jusqu'à la ruine définitive de celui-ci. Mais, par suite de la manière dont il pose le problème, l'auteur ne commence son enquête qu'avec les controverses du XIVe siècle. Il resterait cependant à savoir comment la doctrine plus développée des temps modernes se raccorde sur ce point avec la foi implicite de l'ancienne Église. Au point de vue théologique, c'est le côté le plus intéressant de la question. On regrettera que le *Dictionnaire apologétique* se soit abstenu de l'éclairer. Cette lacune contraste avec l'abondance de détails et le luxe de précisions qu'il a coutume de prodiguer, pour le plus grand bien de ses lecteurs, sur des problèmes de moindre intérêt.

III

Tout le prix de l'Église, pour le croyant, consiste en ce qu'elle prolonge auprès de nous la mission du Fils de Dieu, qu'elle est l'organe constitué pour enseigner au monde sa doctrine et lui communiquer sa vie. Et de même que, pratiquement, l'humanité n'est pas arrivée à connaître Dieu sans le Christ, elle n'arrive pas davantage à connaître

ou garder le Christ sans l'Église. Or, d'Église consciente de sa divine fonction et capable de la remplir, l'histoire et la raison montrent de plus en plus qu'il n'en est pas d'autre que l'Église catholique. Son esprit d'autorité, qui effraie ou rebute les âmes superficielles, est précisément ce qui attire ou retient celles qui réalisent la logique profonde de la foi.

De temps en temps l'expérience vient confirmer ces déductions de la théologie. L'anglicanisme surtout a fourni au dogme de l'Église de nombreux témoins, qui ont confirmé par leur conversion la sincérité de leur témoignage. A cette brillante série s'ajoutera désormais le nom du P. Wallace (1). Newman avait découvert la nécessité d'une autorité infaillible dans l'histoire du passé chrétien; Manning, dans le spectacle des dissensions présentes d'une Église nationale livrée à l'incompétence capricieuse du pouvoir civil : le P. Wallace a trouvé son chemin de Damas « par la route des Indes », où se sont révélées à lui les exigences de l'apostolat et les bases de la foi chrétienne elle-même.

Évangéliste fervent et convaincu, gagné dès l'âge de dix-huit ans à la foi au Christ par une « expérience religieuse » dont l'impression devait rester ineffaçable, il ne tarda pas, pour satisfaire son zèle, à s'engager dans le ministère des missions et fut envoyé aux Indes. Mais là il dut constater l'impuissance de l'anglicanisme sur l'âme hindoue et l'évidence s'imposa bientôt à lui que la cause en était dans l'émiettement d'un individualisme que ne dominait aucun magistère doctrinal. C'était déjà reconnaître le besoin de l'Église pour les autres. Il ne tarda pas à le reconnaître également pour lui-même et à se convaincre que sa foi en Jésus ne pouvait logiquement s'établir sur l'Écriture seule, que la parole de Jésus devait se continuer auprès de nous par une autorité vivante et infaillible comme la sienne. Évolution spirituelle qui aboutit à la suprême démarche, non sans de redoutables crises qui en rendent le récit passionnant à l'égal du plus beau drame.

Indépendamment de l'intérêt psychologique qui s'attache à toute histoire de conversion, celle-ci offre les plus curieux renseignements sur les missions protestantes, la pensée religieuse de l'Inde et l'avenir du christianisme à son endroit. Cadre peu banal, où s'enchasse l'hommage rendu par une âme de croyant sincère à la nécessité d'une autorité infaillible et à la vérité de l'Église romaine qui seule osa toujours la revendiquer.

(1) W. Wallace, S. J., *De l'évangélisme au catholicisme par la route des Indes*. Traduction de l'anglais par L. Humblet, S. J., avec une introduction par Th. Hénusse, S. J. Bruxelles, Dewit, 1921. In-8° de 306 p.

Encore est-il que l'autorité enseignante de l'Église ne saurait être sans limites. Il appartient à la théologie de déterminer les conditions de son exercice. Si sa compétence atteint de plein droit les vérités qui font partie de la révélation, c'est une question de savoir de quelle manière et dans quelle mesure elle s'étend au-delà, jusqu'à quel point ce qu'on nomme en termes d'école les « conclusions théologiques » peuvent appartenir à la foi et relever de l'infaillibilité. Le R. P. Tuyaerts, professeur au Collège dominicain de Louvain, entreprend d'éclaircir cette vieille controverse et se croit à même de la trancher (1).

On pourrait croire que cette question relève plutôt de la théologie positive. De fait, elle s'est surtout imposée aux historiens qui se sont donné la tâche de raccorder en un mouvement continu les expositions parfois divergentes des Pères en matière de doctrine, d'accommoder avec la « perpétuité de la foi » certains silences ou certaines contradictions, à tout le moins apparentes, que fait ressortir, l'étude du passé. En général, les esprits façonnés au moule de l'École n'ont guère cure de ce travail, si même il ne leur arrive de suspecter ceux qui s'y adonnent, et ils aiment mieux affirmer la tradition que prendre la peine de l'établir. A tout le moins se préoccupent-ils de logique, et il ne saurait leur échapper que certaines définitions de l'Église semblent déborder le contenu strict du dépôt révélé. Tandis que les unes ne font que répéter les énoncés scripturaires ou traditionnels, les autres les précisent à l'aide d'analyses plus profondes et de vocables nouveaux, d'autres enfin affirment des vérités qui ne paraissent y tenir qu'à titre de prémisse ou de conséquence. Serait-ce donc que la divine révélation peut ainsi recevoir, sans perdre son caractère, le prolongement de nos inductions ou déductions rationnelles et, d'un mot, que de simples « conclusions théologiques » peuvent prendre une valeur dogmatique ? C'est par ce biais que le problème appartient à la théologie spéculative et que « l'évolution du dogme » (2) retient l'attention du P. Tuyaerts.

Il y apporte un esprit de rare résolution. Tous les théologiens proclament que le contenu intégral, implicite aussi bien qu'explicite, de la révélation est logiquement — et devient en fait aussitôt qu'il est connu comme tel — objet de foi. Mais la plupart, au moins chez les

(1) M. M. Tuyaerts, O. P., *L'évolution du dogme.* Étude théologique. Louvain, imprimerie « *Nova et vetera* », 1919. In-8° de 254 p.

(2) Cette expression, compromise par le rationalisme, est généralement abandonnée par la théologie catholique, qui lui a préféré la formule plus souple de Newman : « développement du dogme ».

modernes, admettent que le « discours » qui préside à leur origine introduit dans les conclusions théologiques un élément secondaire qui les ramène nécessairement à l'ordre humain. Dans le cas où l'Église se prononce sur elles, ces vérités relèvent, non plus de la foi divine, mais de la foi ecclésiastique. Le P. Tuyaerts veut abolir entièrement cette distinction. Pour lui, les conclusions théologiques, du moment qu'elles sont susceptibles d'être rattachées logiquement à la révélation, participent à la valeur divine de celle-ci et peuvent devenir matière à définition dogmatique.

Comme toutes les solutions radicales, celle du P. Tuyaerts offre tout d'abord l'avantage de la simplicité. Il est certain, en effet, que la distinction entre révélation formelle et virtuelle est souvent difficile à vérifier, que la « foi ecclésiastique » peut sembler une entité sans grande consistance, puisque l'autorité dont use l'Église lui vient, en somme, de Dieu. Mais une simplification en matière aussi complexe peut-elle aller sans schématisation? Elle est ici poussée à l'extrême.

La conception adoptée par l'auteur repose sur ce postulat scolastique d'après lequel la révélation se ramènerait à un certain nombre de formules, absolues dans leur teneur, univoques dans leurs éléments, propres, en un mot, à jouer devant l'esprit le rôle de principes premiers. Puis elle admet que la certitude de ces principes divins s'étend à toutes les conséquences qu'on en peut tirer par voie de raisonnement nécessaire. Or, pour ne rien dire du point de départ qui appellerait bien des explications, en concédant même que, dans l'ordre objectif et abstrait, toute conclusion légitime d'un principe certain mérite la même confiance que celui-ci, qui ne voit que l'intervention de la dialectique humaine dans la coulée du vrai a pour résultat de produire un alliage qui doit être forcément une cause d'infériorité ? Quelque foi qu'on puisse avoir dans la valeur de notre instrument logique, il est psychologiquement impossible au plus résolu d'accorder à ses produits, si aucun soutien ne s'y ajoute par ailleurs, le même crédit qu'à la vérité garantie par Dieu même. Et l'histoire n'est pas sans connaître nombre de cas où des conclusions, en apparence bien assises et communément acceptées, ont fini par se détacher du dogme auquels elle semblaient appartenir. L'intérêt bien compris de la révélation divine fait un devoir au théologien de ne pas la solidariser avec les interprétations humaines plus ou moins logiquement déduites de son contenu.

D'autant qu'il n'y aurait plus alors moyen de s'arrêter dans cette voie. Si les conclusions tirées du dogme peuvent et doivent être incorporées à la foi, pourquoi pas à leur tour les conclusions rigou-

reuses de celles-ci et *sic in infinitum*? Un bon logicien ne recule pas devant les conséquences de ses principes. Aussi le P. Tuyaerts de saluer à l'envi comme autant de prolongements du dogme toutes les matières où le magistère doctrinal de l'Église s'est exercé à un titre quelconque. Faits dogmatiques et canonisation des saints, discipline ecclésiastique et approbation des ordres religieux, propositions censurées d'une note inférieure à l'hérésie sont pour lui autant de sources d'où peuvent naître des dogmes. La révélation couvre dans une très large mesure la philosophie elle-même, jusques et y compris les fameuses vingt-quatre thèses où la S. Congrégation des Études a synthétisé le système de saint Thomas. A plus forte raison en sera-t-il ainsi de la théologie thomiste. « Si les vues que nous venons d'exposer sont exactes, il s'ensuit, conclut le P. Tuyaerts, que la doctrine de presque tous les articles de la Somme est apte à constituer de nouveaux dogmes » (p. 206). De telles exagérations suffisent à juger les prémisses qui les engendrent. « La théologie catholique, l'Église catholique, écrit très justement l'auteur sans prendre garde qu'il se condamne ainsi lui-même, ne sont disciples ni d'Aristote ni d'aucun homme ; elles ne sont disciples que de Dieu seul » (p. 199).

Il faut ajouter enfin, pour caractériser la méthode du P. Tuyaerts, qu'il ne veut connaître d'autre facteur de « l'évolution du dogme » que la dialectique. « Le dogme se présente à notre esprit sous une forme apparemment assez simple, mais en réalité grosse de sous-entendus, d'applications particulières, de conséquences spéculatives et pratiques. Notre esprit, tout naturellement, analysera en détail ce contenu énorme et complexe, comparera entre eux les détails aperçus à la suite de ces analyses et les faces diverses du dogme qu'ils font apparaître, les synthétisera dans de nouvelles formules... Mais tout cela, c'est du travail dialectique tout pur, représentant ce que l'on a souvent appelé la fermentation provoquée par le dogme dans notre esprit » (p. 231-232). Ainsi en serait-il peut-être si les générations chrétiennes avaient toutes et toujours été constituées de cerveaux formés aux habitudes de l'École. Le moindre contact avec la réalité révèle abondamment que la « fermentation » du dogme dans les âmes croyantes a procédé d'autres principes et suivi d'autres chemins.

« Trop étroit, trop enclin à mesurer la parole divine, qui nous a été donnée, après tout, uniquement pour nous conduire au Ciel, d'après les seules exigences d'un raisonnement qui nous est donné pour nous instruire sur la terre, trop généreux pour la logique et pas assez pour la liberté des initiatives divines et des voies et moyens inconnus des hommes qu'emploie la Providence divine dans la conduite de son dogme comme dans le monde, tel nous paraît cet

exposé (1). » C'est en ces termes qu'un maître de l'école thomiste, le P. Gardeil, condense son jugement, du seul point de vue théologique, sur le schématisme rigide et abstrait construit par le P. Tuyaerts.

Volontiers d'ailleurs nous ajouterons avec lui : « Cela ne nous empêche pas de reconnaître la tenue imperturbablement logique de cette argumentation. L'auteur n'a pas perdu une seule fois de vue le critère qu'il s'était donné en commençant. Ses applications peuvent tomber à côté, parce qu'il n'a pas toujours vu tous les aspects d'une question et s'est du premier coup campé dans la position qui satisfaisait son besoin simpliste de clarté dialectique. Mais on ne peut que rendre hommage à la fermeté intransigeante et à la loyauté de son caractère intellectuel. C'est un beau cas de théologisme. »

Est-il besoin de dire que la théologie comporte plus de nuances? Le P. Gardeil a fait jadis la preuve (2), en traitant le même sujet, qu'on peut demander à la grande tradition catholique, avec une vue plus attentive des faits, une manière plus simple de les interpréter, qui sauvegarde les droits du magistère ecclésiastique sans les restreindre indûment ni les étendre à l'excès, et affirme le développement du dogme en laissant à leur vraie place les éléments divers de la spéculation humaine, c'est-à-dire au seuil du révélé.

Jean Rivière.

(1) A. Gardeil, *Revue des sciences phil. et théol.*, 1920, n° 4, p. 658.

(2) Voir A. Gardeil, *Le donné révélé et la théologie*, Paris, 1910, p. 151-185.

CHRONIQUE D'HISTOIRE DE LA LITURGIE

A propos de quelques sacramentaires récemment édités.

Parmi les publications liturgiques les plus importantes de ces dernières années, il faut ranger quelques excellentes éditions des Sacramentaires gélasien et grégorien, ces lointains ancêtres de notre Missel actuel. La moins récente remonte à l'année 1915. Elle est depuis longtemps entre les mains des liturgistes et elle a déjà été utilisée dans de nombreux travaux. Si nous avons besoin d'une excuse pour rassembler, dans une Chronique qui devrait être toute d'actualité, des ouvrages dont plusieurs ont déjà quelques années d'existence et de services rendus, nous la trouverons dans les événements qui se sont écoulés depuis 1914. Ces publications en effet, malgré leur mérite, n'ont pas toutes été remarquées comme elles l'auraient été en temps normal, soit que quelques-unes des Revues qui les auraient signalées aient disparu dans la tourmente, soit surtout que les lecteurs aient été sollicités par des soins plus urgents.

On nous permettra aussi de rappeler, chemin faisant, à l'intention de ceux de nos lecteurs qui sont moins familiarisés avec ces études, quelques faits bien connus, que nous nous efforcerons d'exposer le plus brièvement possible.

*
* *

En 1915, M. H. A. Wilson donnait au public une édition, depuis longtemps souhaitée, du Sacramentaire grégorien : *The Gregorian Sacramentary under Charles the Great* (1).

Comme ce titre l'indique, M. Wilson prend le Sacramentaire grégorien à une période bien déterminée de sa longue existence ; il veut en donner le texte, tel qu'il circulait au temps de Charlemagne. Au début du IXe siècle, le vieux Sacramentaire était déjà fort éloigné de ses origines. Le pape Hadrien (772-795) en avait fait parvenir un exemplaire à Charlemagne, qui désirait le rendre obligatoire dans ses Etats. Mais pour que le nouveau venu pût supplanter les Sacramentaires en

(1) *The Gregorian Sacramentary under Charles the Great, edited from three mss. of the ninth century.* Ce volume est le XLIXe de la collection publiée à Londres par la *Bradshaw Society.*

usage, il parut nécessaire de lui adjoindre un complément. Les églises franques étaient habituées à certaines formules de prières, à certaines cérémonies, qu'il eût été imprudent de vouloir supprimer totalement et que le livre envoyé par le pape ne contenait pas. Il fallait donc ajouter au texte romain tout ce qui concernait les traditions locales qu'on croyait pouvoir conserver. On s'accorde généralement à reconnaître que le liturgiste chargé de ce travail fut Alcuin. Alcuin corrigea d'abord quelques endroits de l'exemplaire romain qu'il jugea corrompus ; il marqua par des obèles les passages qui lui semblèrent n'avoir été introduits dans le corps du livre que postérieurement à saint Grégoire et il ajouta enfin son propre Supplément, qu'il fit précéder d'une préface (*Hucusque*, etc.), marquant nettement l'endroit où commençait son œuvre personnelle. Cette édition officielle se répandit rapidement et les bibliothèques en conservent aujourd'hui de nombreux exemplaires, dont plusieurs remontent au IXe siècle.

Pour établir son édition, M. Wilson prend en considération trois manuscrits :

le *Vaticanus Reginensis* 337 = R,
le *Vatic. Ottobon.* 313 = O,
le ms. de Cambrai, n° 164 = C.

Le *Vat. Reg.* 337 fut écrit en France, au temps du pape Hadrien II (867-872). Il contient la copie du Sacramentaire reçu par Charlemagne, que nous appellerons, du nom de l'expéditeur, l'*Hadrianum*, et le Supplément d'Alcuin, mais avec quelques notables particularités et sans la préface *Hucusque*. M. Wilson ne l'en considère pas moins comme un authentique représentant de l'édition d'Alcuin.

Le *Vat. Ottob.* 313, exécuté dans la région parisienne vers le milieu du IXe siècle, renferme l'*Hadrianum* et le Supplément avec sa préface.

Le ms. 164 de Cambrai, écrit en 812, sous la direction de l'évêque Hildoard, n'a au contraire que l'*Hadrianum* seul, sans la préface ni le Supplément alcuiniens.

Quel est celui de ces trois mss. qui présente le plus d'autorité ? Quelles relations y a-t-il entre eux et de quelle façon se rattachent-ils à l'ancêtre commun ? — M. Wilson n'entreprend pas d'élucider ces problèmes. Il n'eût pu s'en abstenir, s'il eût voulu tenter la *reconstitution* du texte original. Il eût dû, dans ce cas, pouvoir justifier le choix de telle ou telle leçon, dans les endroits où les manuscrits diffèrent entre eux. Mais tel n'a pas été son dessein. Estimant que ces trois mss. sont parmi les plus autorisés du Sacramentaire grégorien, il a voulu simplement faire connaître au lecteur leur contenu exact. Le texte du *Reg.* 337 est reproduit intégralement. Les variantes des passages correspondants de l'*Ottob.* 313 et du ms. de Cambrai sont consignées en note. La préface *Hucusque*... est imprimée à sa place, d'après

le seul des trois mss. qui la donne, l'*Ottob.* 313. Les Préfaces et les bénédictions, qui terminent le Supplément, et qui diffèrent notablement dans R et O, sont rapportées en entier, d'après chacun des deux mss.

Exécutée avec beaucoup de soin, cette nouvelle édition marque un progrès considérable sur celle de Muratori, qu'on citait le plus ordinairement. Celle-ci en effet n'est fondée que sur deux mss., R et O, et est déparée en outre par de fâcheuses interversions dans la suite du texte, qui rendent son maniement peu commode.

***

L'importance du ms. de Cambrai avait été reconnue par M. Ed. Bishop. L'exemplaire d'Hildoard ne serait-il pas une transcription directe ou indirecte, du Sacramentaire venu de Rome, exécutée avant que ce dernier n'eût reçu les compléments d'Alcuin? — L'éminent liturgiste pose la question, mais n'ose se prononcer dans un sens ni dans l'autre (1).

M. Lietzmann croit qu'il faut répondre affirmativement et, après en avoir donné les raisons, il emploie ce ms. de Cambrai à une édition critique de l'*Hadrianum* (2). Le Sacramentaire envoyé à Charlemagne, nous dit M. Lietzmann, fut déposé à la bibliothèque du palais impérial d'Aix-la-Chapelle. Là, et avant même d'être confié aux soins d'Alcuin, il fut aussitôt reproduit par les copistes et donna ainsi naissance à une lignée d'exemplaires dont plusieurs représentants sont venus jusqu'à nous. La dépendance de ces mss. à l'égard de l'original romain est attestée dans leur titre même: *Incipit sacramentorum* (ou *liber sacramentorum*) *de circulo anni expositum a sancto Gregorio papa romano editum* <*ex authentico libro bibliothecae cubiculi scriptum*>.

Cette bibliothèque, continue M. L., n'est pas celle du Latran, ainsi qu'on le prétend d'ordinaire, mais bien celle du palais impérial d'Aix-la-Chapelle, où était précieusement conservé l'original (*authenticum*) venu de Rome. Les mots ci-dessus placés entre crochets, par lesquels le copiste a voulu authentiquer son œuvre, ne se lisent pas dans les manuscrits descendant de la revision d'Alcuin. Quelques-uns, comme le *Regin.* 337, paraissent faire exception à cette règle, puisque, avec l'attestation *ex authentico... scriptum,* ils contiennent, en tout ou en

(1) Ed. Bishop, *Liturgica historica,* Londres, 1918, p. 66.

(2) D. Hans Lietzmann. *Das Sacramentarium Gregorianum nach dem Aachener Urexemplar*, In-8, de XLVI-186 p., Münster in Westf., Aschendorf 1921 (*Liturgiegeschichtliche Quellen*, Heft 3).

partie, sinon la préface *Hucusque...*, du moins le Supplément compilé par Alcuin. Mais ces Sacramentaires appartiennent à un type bâtard ; ils proviennent d'un ancêtre copié sur l'*Hadrianum* original et analogue à l'exemplaire d'Hildoard ; plus tard seulement on a voulu rendre l'ouvrage plus complet et on y a adjoint des pièces additionnelles puisées dans un des Sacramentaires de l'édition alcuinienne.

Se fondant sur ce principe, M. Lietzmann répartit en deux listes les manuscrits du Sacramentaire grégorien. La première est composée des exemplaires dérivant de l'*authenticum* d'Aix-la-Chapelle, antérieurement à toute addition. On les reconnaît à ce qu'ils n'ont pas la préface *Hucusque....*, et qu'à leur titre est accolée la clausule *ex authentico.. scriptum*. Parmi eux, le plus ancien est celui de Cambrai (C).

La deuxième liste contient les mss. de l'édition d'Alcuin. Ils sont tous munis de la préface *Hucusque....*, et leur titre s'arrête après le mot *editum*. Le plus autorisé de cette série est l'*Ottob*. 313 (O).

Il devient dès lors possible de reconstituer, avec une approximation suffisante, l'*Hadrianum* d'Aix-la-Chapelle. M. Lietzmann confronte le texte de C avec celui de O. Tant que les deux mss. concordent, on doit admettre qu'ils rendent exactement le prototype dont descendent les deux familles. S'ils diffèrent, on invoquera d'autres témoignages : pour la première classe (*Hadrianum* seul), M. Lietzmann fait appel à *Reg.*, 337 ; pour la seconde (éd. d'Alcuin), à l'édition de Pamelius, laquelle reproduit un manuscrit de Cologne. Sur quelques points particuliers, il ajoute les variantes de l'édition de Ménard (basée sur le *Paris. lat.*, 12051, x° s) et des fragments de Dold, dont il sera question tout à l'heure.

On ne peut s'empêcher de faire ici une observation, même après avoir admis le principe de classement proposé par M. Lietzmann. Je reconnais avec lui qu'il est juste de ranger — en ce qui concerne l'*Hadrianum* — le *Reg.* 337 dans la même catégorie que le ms. de Cambrai. Déjà M. Wilson avait remarqué, sans en tirer aucune conclusion, l'accord remarquable de ces deux mss. en face de l'*Ottob.* 313 (1). Les différences qu'ils présentent dans la disposition des prières se réduisent à deux et s'expliquent facilement par une négligence du scribe de C (2). Mais, ceci accordé, il n'en est pas moins vrai que la reconstitution tentée perd de son autorité, surtout dans les cas douteux, du fait qu'on néglige les éléments de contrôle qu'auraient fourni les autres manuscrits de l'une et l'autre classe. Le recours aux éditions imprimées ne compense pas cette absence des témoins

(1) Wilson, *The Gregorian Sacramentary*, p. xl-xlii.
(2) Wilson, *Ibid.*, p. xxxix.

anciens. Que savons-nous, par exemple, du manuscrit dont se servit Pamelius et de la fidélité avec laquelle celui-ci le reproduit? M. Lietzmann aura rendu le grand service de montrer quelle double tradition représentent nos manuscrits du Grégorien. Ses observations mettent en lumière la valeur de l'exemplaire de Cambrai et, de ce fait, l'édition même de M. Wilson, où les variantes de ce ms. sont soigneusement relevées, peut être utilisée avec plus de fruit. Pour sa propre édition, il discute avec pénétration et apprécie sagement les variantes que présentent ses sources. Le texte adopté se rapproche certainement de très près de ce que dût être l'original d'Aix-la-Chapelle. Il est regrettable que, faute d'une information assez large, le talent et la perspicacité employés à cette reconstitution aient laissé place çà et là au doute ou à l'obscurité.

*
* *

Mais le texte ainsi rétabli est celui d'un seul manuscrit, celui que Charlemagne reçut du pape Hadrien. On peut se demander si, à cette même époque, aux débuts de l'ère carolingienne, il ne circulait pas des Sacramentaires différemment ordonnés et pouvant se réclamer aussi légitimement du nom de saint Grégoire. Cette hypothèse, suggérée par l'aspect de certains sacramentaires décrits par Ebner (1), était devenue une certitude pour la plupart des liturgistes, depuis la découverte faite par Dom Wilmart, à la bibliothèque du Mont-Cassin, d'un Sacramentaire du VIIIe siècle, incontestablement du type grégorien, mais bien plus complet que notre *Hadrianum*. Dans cette nouvelle perspective, l'*Hadrianum* n'était plus *le* Sacramentaire de saint Grégoire, mais seulement *un* exemplaire de l'espèce grégorienne, aux traits fortement individualisés, trop individualisés pour qu'il put prétendre à représenter exactement l'espèce (2). Mais, plus récemment, Dom Dold crut avoir retrouvé, dans un ms. du séminaire épiscopal de Mayence, des fragments palimpsestes d'un Grégorien écrit au milieu du VIIIe siècle et concordant parfaitement avec celui que nous avons appelé l'*Hadrianum* (3). Il semblerait résulter de là que ce dernier, loin d'être

(1) *Quellen und Forschungen zur Geschichte... des missale Romanum im Mittelalter. Iter Italicum*, 1896.

(2) Ainsi tombaient la plupart des objections soulevées contre l'attribution à saint Grégoire d'un Sacramentaire aussi incomplet que l'*Hadrianum*. Nous ne pouvons que renvoyer ici à l'important article de Dom Wilmart : *Un missel grégorien ancien*, *Revue bénédictine*, 1909, p. 281-300.

(3) P. Alban Dold, *Ein vorhadrianisches Gregorianisches Palimpsest-Sacramentar in Gold-Uncialschrift*, Beuron, 1919, VIII-78 pp. (*Texte u. Arbeiten herausggb. durch die Erzabtei Beuron*, 1 Abt., Heft 5).

un isolé, serait l'authentique représentant de l'ancienne tradition grégorienne, dont un autre exemplaire se montre à nous bien avant le pontificat du pape Hadrien. — Sans nous arrêter à éprouver la rigueur de ce raisonnement, nous déclarons tout de suite que le point de départ, à savoir la datation si ancienne et si précise des fragments palimpsestes, ne paraît pas démontré. Les critères paléographiques sont trop imprécis pour être décisifs. Quant à l'argument principal, la présence, avant la messe du vendredi qui précède le 1er dimanche de Carême, de la rubrique FRM INM APM, il nous semble aussi bien chancelant. L'éditeur des fragments interprète cette rubrique : *Fratrum ieiunium apostolicum*. Il y voit une invitation à se conformer à l'usage romain de jeûner dès le mercredi des cendres, laquelle ne s'explique bien que pour une époque et un milieu où la pratique romaine, déjà connue, n'avait pas encore été acceptée de tous, ce qui nous ramènerait jusqu'au milieu du VIIIe s., et probablement en Angleterre. Ici encore, même s'il était plus rigoureux, le raisonnement serait loin d'être concluant. Il suffit de se rappeler qu'au temps de Ratramne de Corbie, vers le milieu du IXe s., il y avait encore des gens qui s'abstenaient de jeûner les quatre jours qui précèdent le premier dimanche de Carême (1). L'examen attentif des fragments publiés par Dom A. Dold, montre qu'ils appartenaient à un Sacramentaire fort voisin de l'exemplaire de Cambrai. Les deux manuscrits coïncident, à part quelques rares fautes propres à l'un ou à l'autre des deux scribes, jusque dans les moindres particularités, et parfois jusque dans des bévues qui font invinciblement penser à un modèle commun. Que ce modèle commun ait été l'*Hadrianum* d'Aix-la-Chapelle, c'est probablement ce que suggèrerait le P. Dold lui-même (2), s'il ne se croyait obligé, par son exégèse antérieure, de reculer un demi-siècle plus tôt la date de ses fragments (3).

*
* *

Le Sacramentaire grégorien avait franchi les Alpes plus d'un demi-

(1) Sed quia perpauci sunt in Occidente qui non quadraginta dies ante Pascha ieiunando compleant (*Contra Graecorum opposita*, l. IV, c. 4; *P. L.*, CXXI, 321).

(2) Cf. *op. cit.*, p. 62.

(3) Ces lignes étaient déjà écrites lorsque j'ai pu prendre connaissance de deux articles de Dom Mohlberg, qui se déclare également contre la thèse du P. Dold (*Theologische Revue*, 1919, p. 210-213, 328-329). D'après Dom Mohlberg et plusieurs paléographes expérimentés qui ont examiné une photographie de cet endroit du ms., la prétendue rubrique ci-dessus rapportée doit se lire NRM IHM XPM. C'est la finale d'une oraison : *per dominum nostrum Iesum Christum*.

siècle avant que Charlemagne ne songeât à en demander au pape un nouvel exemplaire. Là, en territoire franc, il avait rencontré, avec un certain nombre de Sacramentaires indigènes, un compatriote plus ancien, qui avait émigré de Rome au moins cent ans plus tôt, le Sacramentaire dit gélasien. Un liturgiste inconnu, épris de liturgie romaine, mais affectionné aussi à quelques coutumes de l'ancien rite gallican, s'employa, probablement sur un ordre autorisé, à rajeunir le vieux Gélasien à l'aide du Grégorien récemment arrivé. Ainsi se constitua un Sacramentaire d'un type nouveau : gélasien par le fonds principal et la structure des messes, il s'est incorporé de nombreux éléments grégoriens et, en quantité moindre, quelques fragments des anciens livres gallicans. On l'accueillit favorablement et il fut bientôt le père, ou du moins le principe, d'une espèce nombreuse, dont les représentants venus jusqu'à nous ont reçu le nom générique de « Gélasiens du VIIIe siècle ».

Deux d'entre eux ont été publiés ces dernières années, l'un, connu généralement sous le nom de Sacramentaire d'Angoulême (Paris, B. N., *Lat.* 816), par Dom Cagin (1), l'autre, le *Sangallensis* 348, par Dom Mohlberg (2).

L'ouvrage de Dom Cagin est un modèle d'édition diplomatique. Non seulement l'orthographe, les abréviations, les ligatures même sont soigneusement conservées, mais le livre imprimé correspond feuillet par feuillet et ligne par ligne à l'original manuscrit. Les caractères typographiques changent lorsque on arrive à quelque interpolation d'un nouveau scribe ; les corrections en surcharge et les notes marginales sont fidèlement reproduites. Lorsque le déchiffrement de l'original a été fait par un paléographe aussi expert et aussi attentif que Dom Cagin, on peut dire que, pour le lecteur ordinaire, une telle copie vaut presque le manuscrit lui-même.

Dom Cagin avait écrit une Introduction et dressé un *Index* des formules liturgiques, fournissant « en même temps un tableau de concordance, aussi complet que possible, tant avec les documents similaires qu'avec les Sacramentaires léonien, gélasien, grégoriens, gallicans, ambrosien (3) ». On ne saurait trop déplorer que le savant

(1) [Dom. P. Cagin], *Le Sacramentaire gélasien d'Angoulême*, publié sous les auspices de la Société historique et archéologique de la Charente, in-8° de XXII p. et 170 ff., Angoulême. Au siège de la Société [1918].

(2) P. Kunibert Mohlberg, *Das frankische Sacramentarium Gelasianum in alamannischer Ueberlieferung* (*codex Sangall*, n° *348*), St-Galler Sakramentar-Forschungen I (*Liturgiegeschichtliche Quellen*, Heft 1/2). In-8° de CII-292 p., Münster im Westf., 1918.

(3) *Op. cit.*, p. XXL.

religieux ait été contraint, par la difficulté des temps, de renoncer à ces compléments. Il en prend lui-même son parti avec une allègre résignation que tous ses lecteurs ne partageront pas. En guise d'introduction il reproduit, en la complétant, la notice consacrée an *Paris.* 816 par Léopold Delisle, dans son célèbre *Mémoire sur d'anciens Sacramentaires*, où nous voyons que le manuscrit fut écrit dans les dernières années du VIIIe siècle ou au commencement du suivant, et très probablement à Angoulème.

Le Sacramentaire de Saint-Gall imprimé par Dom Mohlberg n'est guère plus récent (1). On le connaissait déjà par plusieurs descriptions, mais surtout par l'analyse très détaillée qu'en avait donnée M. Wilson dans son édition du Sacramentaire gélasien (2). Dans une longue et consciencieuse introduction, Dom Mohlberg s'attache à grouper tous les indices qui peuvent jeter quelque lumière sur l'origine et l'histoire du manuscrit. Il conclut, sur de très bonnes raisons, que ce Sacramentaire se trouvait à Saint-Gall dès le premier quart du IXe siècle, mais qu'il avait été écrit dans la région de Coire. Il pense également qu'une mutilation déjà ancienne a fait disparaître les derniers cahiers du volume, dans lesquels se trouvaient notamment les cérémonies du baptême et des ordinations. Il s'attarde beaucoup plus à décrire l'aspect paléographique du manuscrit qu'à étudier son contenu liturgique et à rechercher la place qu'il convient de lui assigner parmi les documents du même ordre. Il estime que cette dernière étude ne pourra être faite, avec toutes les données désirables, que lorsque les Bénédictins français de Farnborough auront publié, dans leurs *Monumenta Ecclesiae liturgica*, une édition définitive des « Gélasiens du VIIIe siècle », travail déjà fort avancé, dont la guerre seule a retardé l'apparition.

L'édition du *Sangall.* 348 était rendue particulièrement délicate par les nombreuses corrections, que des mains postérieures avaient apportées au texte primitif. Dom Mohlberg a heureusement surmonté toutes ces difficultés, et, grâce à quelques procédés typographiques et à l'appareil critique qu'il a donné en note, nous pouvons aisément distinguer des retouches des correcteurs l'œuvre originale du premier copiste. D'excellents *Indices* terminent le volume et facilitent les recherches et les comparaisons.

* * *

Il est incontestable qu'une édition complète des « Gélasiens du

(1) Cf. plus loin, p. 205, note 11.

(2) H. A. Wilson, *The Gelasian Sacramentary.* Oxford, 1894, p. 317 et suiv.

VIIIe siècle » pourra seule permettre de reconstituer dans ses phases successives l'histoire de la pénétration progressive des Sacramentaires romains dans les églises et les monastères francs. Néanmoins, dès maintenant, le rapprochement des deux exemplaires récemment publiés peut donner lieu à d'intéressantes observations. On nous permettra d'en indiquer ici quelques-unes. Pour la brièveté du discours, nons désignerons par A le sacramentaire d'Angoulême (éd. Cagin), par S le Sacramentaire de Saint-Gall (éd. Mohlberg), par G le Sacramentaire grégorien tel que nous le trouvons dans l'*Hadrianum* (éd. Lietzmann ou Wilson), par V. le Sacramentaire gélasien du *Vatic. Reg.* 316 (Ed. Wilson, *The Gelasian Sacramentary*). Nous rappelons que ce dernier manuscrit, exécuté en France, probablement à Saint-Denis, à la fin du VIIe siècle, est loin d'être pur de toute infiltration gallicane. Il présente aussi un certain nombre de fêtes d'origine romaine instituées seulement au cours du VIIe siècle. Néanmoins c'est dans ce manuscrit, seul de son espèce, que le texte du Gélasien nous apparaît le plus près de ses origines. C'est ainsi qu'il ne contient pas encore les messes stationales des jeudis du Carême, dont l'institution remonte à Grégoire II (715-731) et qui se trouvent déjà dans A et S.

Par rapport à V, A et S se révèlent immédiatement proches parents l'un de l'autre. Ils appartiennent encore au type gélasien, mais font pressentir le Grégorien (1). Comme dans V, les messes ont généralement deux oraisons avant la secrète, et une oraison *ad populum*, après la postcommunion. Par contre, le propre des Saints et le propre *de tempore*, au lieu d'être séparés en deux livres distincts, comme dans V, sont fondus en une série unique comme dans le Grégorien. De A à S, les différences dans la disposition des matières sont très rares et s'expliquent en général assez facilement. Il est évident qu'ils descendent tous deux d'un ancêtre commun. Nous allons parcourir les principales divergences qu'ils présentent.

1. — Aux 3e, 4e et 5e dimanches de Carême, les messes de V sont précédées d'une rubrique indiquant qu'elles étaient célébrées aux cours des *scrutins*, par lesquels on préparait les catéchumènes au baptême, qu'ils devaient recevoir le Samedi-Saint. Le texte des oraisons suffirait d'ailleurs à révéler qu'elles faisaient partie de la liturgie baptismale (2). Dans A, chacune de ces messes des scrutins est précédée

(1) On pourrait joindre à AS plusieurs autres manuscrits du « Gélasien du VIIIe siècle » dont on a fait connaître assez exactement le contenu, par exemple le ms. 30 de Rheinau. (Bibliothèque cantonale de Zurich). Mais, pour les observations qui suivent, ceci nous entraînerait à trop de développements.

(2) Ed. Wilson, p. 34, 38, 42.

d'une messe proprement dominicale ou *de tempore* (1). Dans S, nous n'avons plus que les messes *de tempore* (2). Le Grégorien ne connaît également que des messes dominicales (3). En examinant les éléments qui les composent, dans A et S, nous faisons les remarques suivantes :

a) Messe du 3e dimanche :

la 1re or. se trouve dans G, à la même place.
la 2e — G, comme dernière oraison de la messe précédente.
la secrète — G, à la messe du vendredi précédent.
la post-comm. — G, à la même place ; dans V, au lundi de la 4e semaine de Carême.
Or. *sup. pop.* — G, à la messe du jeudi suivant (à la même place, dans le ms. O).

b) Messe du 4e dimanche :

la 1re or. se trouve dans G, à cette place.
la 2e — G, après l'*or. ad complendum*, sous le titre : *alia oratio ad missam*.
la secrète — G, à cette place ; ailleurs dans V et dans le sacramentaire léonien.
la préface — le sacramentaire léonien, à un autre endroit.
la post-comm. — G, à cette place.
Or. *sup. pop.* — V, comme postcomm. de la messe du 2e scrutin, qui précède immédiatement.

c) Messe du 5e dimanche :

la 1re or. se trouve dans G, à cette place.
la 2e — G, comme dernière oraison de la messe précédente.
la secrète — G, au vendredi précédent.
la préface — les suppléments du Grégorien, dans O et R (prise d'ici, vraisemblablement).
la post-comm. (4) — G, à cette place (ailleurs dans le Léonien).
Or. *sup pop.* — G, au mardi suivant (à cette place dans O).

Ces oraisons, bien romaines de facture, se retrouvent donc presque

(1) Ed. Cagin, f. 24', 27, 29.
(2) Ed. Mohlberg, p. 52, 57, 61.
(3) Ed. Lietzmann, p, 33, 36, 66.
(4) L'oraison donnée ici par S est l'oraison *ad compl.* de la messe suivante dans G.

toutes dans le Grégorien, à la même place que dans A S ou, en tout cas, dans le voisinage. Quelques-unes même, ainsi qu'une préface, se lisaient déjà dans le Léonien. Elles manquent au contraire, sauf une, dans le Gélasien V.

Cet état de choses s'explique aisément, si l'on admet que le rédacteur du sacramentaire dont dérivent A et S avait sous les yeux le Léonien, le Grégorien et un Gélasien analogue à V : au Léonien il a emprunté la préface du 4e dimanche ; au Grégorien, en général, les oraisons qui figuraient à ces trois dimanches. Mais il n'y avait, dans le Grégorien, qu'une oraison avant la secrète et, le dimanche, pas d'oraison *super populum*. Comme deuxième oraison il a pris, dans deux cas, l'oraison *super populum* qu'il lisait, dans son Grégorien, à la fin de la messe précédente, probablement sur la même page du manuscrit, et, une autre fois, une oraison qui était donnée en supplément à cette même messe. Pour la secrète, il a pris, deux fois, celle qui figurait au vendredi précédent dans ce même Grégorien. — Le Gélasien enfin (V) lui a fourni, ponr le 4e dimanche, l'oraison *super populum* qu'il avait à la messe du deuxième scrutin.

Ces messes des scrutins sont identiques dans V et A (elles manquent dans S (1). Elles donnent lieu aux constatations suivantes :

a) Aucune de leurs oraisons ne se retrouve dans le Sacramentaire léonien ni dans le Grégorien.

b) La post-communion de la messe du 2e scrutin [(V (2), A (3)], se retrouve, comme oraison *super populum*, dans la messe dominicale du même jour [A (4), S (5)]. Elle est évidemment passée d'une de ces deux messes dans l'autre. Ici encore tout s'explique facilement, si le Gélasien V a été une des sources du prototype de AS. C'est lui qui aura fourni au rédacteur des messes dominicales cette oraison finale du 4e dimanche de Carême.

Il suit de tout cela que le Gélasien ne possédait, à ces trois dimanches, avant de prendre contact avec le Grégorien, que les seules messes des scrutins. La rédaction du *Hanc igitur* propre à ces messes et encore privé de l'addition introduite par S. Grégoire (*diesque nostros*, etc) suffirait d'ailleurs à prouver leur antiquité. Plus tard, les messe dominicales *de tempore*, empruntées en grande partie au Grégorien,

(1) Probablement parce qu'elles avaient été réunies, comme dans le ms. 30 de Rheinau, à l'*Ordo* baptismal qui devait figurer dans une deuxième partie, aujourd'hui disparue, du manuscrit.

(2) Ed. Wilson, p. 38.

(3) Ed. Cagin, n° 466.

(4) Ed. Cagin, n° 463.

(5) Ed. Mohlberg, n° 396.

sont venues doubler les premières (A). Plus tard encore, un copiste a retiré celles-ci de leur place primitive (S), pour les joindre à l'*Ordo baptismi* (Rheinau 30 et probablement S).

2. — Le Mercredi-Saint, le Sacramentaire d'Angoulême présente deux messes, dont la seconde est précédée de la rubrique : *hic comples septimum scrutinium* (1). Le Gélasien (V) (2) et le Grégorien (3) n'ont au contraire qu'une seule messe, munie de deux oraisons avant la secrète et d'un *or. super populum*. Les deux messes de A sont ainsi composées :

1re Messe :	la 1re oraison se trouve à cette place dans		G.
	la 2e —	—	V.
	la secrète	—	V.
	la post-communion	—	G.
	l'*Or. sup. pop.*	—	V.

2e Messe :	la 1re oraison se trouve dans	G, comme 2e oraison.	
	la 2e —	—	G, comme 1re oraison.
	la secrète	—	V, à cette même place.
	la post-comm.	—	V, —
	l'*Or. sup. pop.*	—	G, —

Le compilateur de A (ou du modèle de A) a donc formé ses deux messes du Mercredi-Saint en combinant la messe unique qu'il lisait, à ce même jour, dans le Gélasien primitif avec celle du Grégorien.

La rubrique *Hic comples septimum scrutinium* n'est pas en accord avec la discipline des trois scrutins, que semblent attester les trois messes *pro scrutiniis* placées aux 3e, 4e et 5e dimanches de Carême. Ce défaut de coordination nous reporte vers la période de transition où les sept scrutins tenus en semaine se substituaient aux trois scrutins dominicaux. Le rédacteur, s'orientant vers la pratique nouvelle, crut devoir joindre aux trois messes dominicales *pro scrutiniis*, dont on avait tendance à ne plus se servir, trois messes purement *de tempore*, et ici, pour le dernier des sept scrutins, il ajouta une messe spéciale. Il est d'ailleurs fort possible que cette disposition hybride ait déjà figuré dans un ou plusieurs manuscrits plus anciens que celui d'Angoulême, lequel ne ferait ici que répéter un modèle antérieur.

S (4) n'a, au Mercredi-Saint, qu'une seule messe, ainsi formée (5) :

(1) Ed. Cagin, nos 580-590.
(2) Ed. Wilson, p. 62.
(3) Ed. Lietzmann, p. 44.
(4) De même que *Rheinau* 30.
(5) Ed. Mohlberg, nos 479-485.

	la 1re oraison se trouve dans	A comme 1re or. de la 1re messe,	
	la 2e —	A — 2e messe,	
Alia. —	une 3e —	A comme 2e or. de la 2e messe,	
	une 4e —	A — 1re messe,	
	la secrète —	A, à cette place dans les 2 messes,	
	la post-comm. —	A, à cette place dans la 1re messe,	
	l'*Or. sup. pop.* —	A, à cette place dans la 2e messe,	

Le rédacteur du type S-Rheinau 30 avait donc sous les yeux un modèle encore pourvu de deux messes, semblable par conséquent à A. De chacune de ces deux messes il a conservé les oraisons du début. Pour le reste, il a gardé la préface commune aux deux messes et pris, dans chacune de ces deux dernières, une des deux oraisons finales.

3. — Entre le Mercredi et le Jeudi-Saint, nous lisons dans A une série de sept préfaces, dont la deuxième, pour le samedi de la 1re messe de Carême, se trouve déjà à cette messe, quelques feuillets plus haut (1). Cette interpolation, qui manque encore dans V, ne remonte peut-être pas jusqu'à l'ancêtre commun du groupe A-S Rheinau 30, car elle ne figure pas dans les deux derniers de ces manuscrits.

4. — La *Reconciliatio penitentis ad mortem*, insérée dans V avant l'offertoire de la messe pour la réconciliation solennelle des pénitents (2), est rejetée dans A après cette messe (3). Je croirais volontiers qu'ici, comme en plusieurs autres endroits, c'est A, et non V, qui a conservé la disposition primitive. L'oraison *Deus qui confitentium*, qui doit être récitée sur les pénitents après qu'ils ont communié, est bien à sa place dans A, après la dernière oraison de la messe et avant la *Reconciliatio penitentis ad mortem* (4). Dans V, elle est ramenée, à la suite des quatre oraisons pour l'absolution du pénitent moribond, avant l'offertoire de la messe (5). Dans l'esprit du copiste elle faisait partie du même groupe que ces quatre oraisons. Or celles-ci ne visent qu'un seul pénitent (*hunc famulum tuum*), tandis que l'or. *Deus qui confitentium* intercède pour un nombre indéterminé de réconciliés, et ne peut convenir qu'aux pénitents pour lesquels vient d'être célébrée la messe.

S a supprimé la *Reconciliatio penit. ad mort.*, mais conservé l'or. *Deus qui confitentium*, à la même place que A (6) : nouvel indice que le manuscrit qui servait de modèle au copiste ne différait guère de A.

(1) Ed. Cagin, n° 591-597 et 360.
(2) Ed. Wilson, p. 66-67.
(3) Ed. Cagin, n° 618-621.
(4) Ed. Cagin, n° 617.
(5) Ed. Wilson, p. 67.
(6) Ed. Mohlberg, n° 501.

5. — La *Missa Chrismalis* du Jeudi Saint a fort peu de rubriques dans S (1). Elles sont plus développées dans A (2) : ce sont celles qui figurent déjà dans V (3), mais avec une différence. La rubrique *Post hoc miscis balsamum cum alio oleo*, qui dans A précède la bénédiction du Chrême, ne vient, dans V, qu'après cette cérémonie. C'est évidemment dans A qu'elle est à sa vraie place. Ce mélange d'huile et de baume forme le Chrême qu'on va bénir. La conséquence du déplacement de cette rubrique, dans V, est de réunir immédiatement à la bénédiction de l'huile des catéchumènes (*Deus incrementorum*) la bénédiction solennelle du Chrême. On pourrait dès lors être porté à croire, avec Mgr Duchesne, que le Gélasien fait prononcer les deux bénédictions sur la même ampoule. Mgr Duchesne concluait de là que la formule *Deus incrementorum* était ici hors de sa place primitive (4). Cette difficulté disparaît, si l'on se réfère à A et non à V. Dans A, trois bénédictions nettement différenciées :

a. — Avant le *Per quem haec omnia...*, bénédiction de l'huile des malades (*Emitte...*).

b. — Après le *Pater*, bénédiction de l'huile des catéchumènes (*Deus incrementorum*).

c. — Après cette bénédiction, mélange du baume *cum alio oleo* et bénédiction du Chrême ainsi formé (*VD... qui in principio...*).

A la suite, aussi bien dans V que dans A, une « *olei exorcizati confectio* », avec deux formules que Mgr. Duchesne soupçonne être d'origine gallicane et non romaine. De fait, la première est formée en grande partie d'extraits d'un exorcisme de l'huile que nous lisons dans le *Liber ordinum* mozarabe (5). La soudure mal faite trahit l'emprunt : *Exorcizo te creatura olei... ut* (VA) | (Moz. VA) *omnis nequissima virtus... eradicare et effugare et discede(re) a creatura huius olei...*

Cette dernière consécration d'une huile, dont on ne dit pas l'usage, fut probablement ajoutée ici sous l'influence des *Ordines romani* qui, tous, placent la bénédiction de l'huile des catéchumènes après la consécration du Chrême. Le Sacramentaire grégorien fait de même et a ici une oraison qui, à part les premiers mots, est identique à la formule *Deus incrementorum...* du Gélasien (6). C'est peut-être alors qu'un copiste (celui de V ou d'un de ses ancêtres), ne voyant pas à quoi pouvait correspondre cette quatrième bénédiction, déplaça la rubrique

(1) Ed. Mohlberg, n° 502-513.
(2) Ed. Cagin, n° 621-637.
(3) Ed. Wilson, p. 69-72.
(4) *Origines du culte chrét.*, éd. 1920, p. 326, note 1.
(5) Ed. Férotin, col. 22.
(6) Ed. Lietzmann, p. 46-47.

dont nous avons parlé plus haut, — ce qui eut pour effet de ramener à trois le nombre des huiles consacrées, mais aussi de faire appliquer au saint Chrême la bénédiction de l'huile des catéchumènes et de faire confectionner le Chrême après qu'il a déjà été bénit.

S, croyant se conformer ainsi au Grégorien, s'écarte de VA sur un point important. Le Gélasien (A) disait : *Ut autem veneris nobis quoque peccatoribus... et intras bened. olei pro infirmis* (1). Le scribe de S combine cette rubrique avec celle du Grégorien : *In ultimo, antequam dicatur Per quem haec omnia Domine* (Grég.) (2), | *benedicis oleum pro infirmis...* (3). Puis, il interprète mal le texte grégorien. Dans ce dernier en effet les rubriques sont très rares et il n'y a qu'un titre (*Bened. Chrismalis principalis*) pour séparer la consécration du Chrême de la bénédiction de l'huile des malades. C'était l'*Ordo*, livret spécial ne contenant que les rubriques, qui marquait le moment auquel devait avoir lieu la consécration du Chrême, à savoir, après la communion du pape. Mais un lecteur qui ne possédait pas cet *Ordo*, et qui n'avait sous les yeux que le Sacramentaire grégorien, pouvait s'y tromper, et croire que les deux bénédictions devaient s'effectuer l'une à la suite de l'autre, sans aucun intervalle, et avant la récitation du *Pater*. C'est ce que crut le compilateur de S (ou de son modèle), qui ne fait réciter le *Pater* au célébrant qu'une fois la consécration du Chrême accomplie (4).

6. — Pour le soir du jeudi saint, A donne deux messes (5). La première est empruntée à V, à cette même place. La seconde n'est autre que l'unique messe attribuée au jeudi saint par le Sacr. grégorien, au cours de laquelle avait lieu la bénédiction des huiles. C'est cette dernière seule qu'a retenu S (6). mais la rubrique (*ad missam sero*), montre qu'il l'a prise dans A, et non directement dans G.

7. — Le Vendredi saint, A reproduit simplement V. Mais, encore ici, S modifie, à l'aide du Grégorien, la tradition gélasienne, C'est à G (7) qu'il emprunte le titre : *Orationes que dicende sunt sexta feria maiore mane in Hierusalem* (8). Les rubriques du début, assez étendues dans VA, manquent dans S comme dans G. S supprime deux oraisons

(1) Ed. Cagin, n° 629.
(2) Ed. Lietzmann, p. 45.
(3) Ed. Mohlberg, n° 506.
(4) Ed. Mohlberg, p. 76.
(5) Ed. Cagin, f. 42-42'.
(6) Ed. Mohlberg, p. 77. De même *Rheinau* 30.
(7) Ed. Lietzmann, p. 47.
(8) Ed. Mohlberg, n° 518.

de VA (1), qui ne se trouvent pas dans G, et les remplace par une rubrique (2).

Dans l'oraison pour le pape, V portait : *Pro beatissimo papa nostro Ill. et pro antistite nostro Ill. ut Deus omnipotens qui elegit eos..., salvos et incolumes*, etc. (3). A conserve les mots et le pluriel qui associent au pape l'évêque local (4). Mais G ne priait que pour le pape (5) : S le suit fidèlement (6).

Les prières pour l'empereur ne sont pas moins significatives :

V : *Pro christianissimo imperatore vel rege nostro Ill.* (7).

A : *id.* (8).

Nos plus anciens manuscrits grégoriens, contemporains de Charlemagne, ne pensent qu'au grand empereur : *Pro christianissimo imperatore nostro* (9). S ne mentionne pas davantage le roi, mais il connaît plusieurs empereurs : *Pro christianissimis imperatoribus nostris* (10). Cette modification est évidemment intentionnelle, puisque tout nous porte à croire que le pluriel ne se rencontrait dans aucun des sacramentaires entrés dans la composition de S. Il y a là un indice chronologique précis, car c'est seulement entre septembre 813 (date où Louis le Débonnaire fut associé à l'empire) et le 28 janvier 814 (mort de Charlemagne) que notre scribe pouvait songer à faire prier pour plusieurs empereurs, à moins qu'il ne faille descendre jusqu'en 817 (11).

Nous trouvons à l'oraison suivante :

V : *Respice propitius ad romanorum sive francorum benignus imperium* (12).

A : *id.* (13).

(1) Ed. Cagin, n° 649-650.

(2) Ed. Mohlberg, n° 519.

(3) Ed. Wilson, p. 75.

(4) Ed. Cagin, n° 655.

(5) Ed. Lietzmann, p. 47.

(6) Ed. Mohlberg, n°s 522-523.

(7) Ed. Wilson, p. 76.

(8) Ed. Cagin n° 661.

(9) Ed. Lietzmann, p. 48.

(10) Ed. Mohlberg, n° 526.

(11) Il est bien peu vraisemblable qu'un copiste, écrivant au nord des Alpes, sous le règne de Charlemagne, et ayant sous les yeux un exemplaire du Sacramentaire grégorien où il n'était question que d'un empereur, ait eu l'idée de modifier le texte de son modèle par seul égard pour la lointaine dynastie d'Orient. Il faut donc rabaisser légèrement la date de 790-810, que proposait Dom Mohlberg (*op. cit.*, p. xcviii).

(12) Wilson, *l. c.*

(13) Ed. Cagin, n° 663.

Le Grégorien ne tient qu'à l'épithète de romain : *Ad romanum ben. imp.* (1). S le suit encore ici : c'est seulement la main d'un correcteur qui écrira *christianum* au lieu de *romanum* (2).

8. — L'*Ordo* baptismal de V est passé tout entier dans A, avec quelques modifications qui, pour être exactement appréciées, exigeraient que l'on rapprochât de ces deux textes les *Ordines* du baptême et les autres sacramentaires du type gélasien. Dans V, la première partie de l'*Ordo*, comprenant les exorcismes des scrutins, la tradition des évangiles, du Symbole et du *Pater*, est placée immédiatement avant le dimanche des Rameaux (3), tandis que, dans A, elle ne vient qu'au samedi saint (4). La cérémonie « *in aurium apertionem* » est précédée dans A, d'une longue rubrique, extraite d'un *Ordo* baptismal (5), où est mentionné l'introït de la messe : *Dum sanctificatus fuero...* Cet introït était déjà assigné, lorsque fut écrit l'exemplaire du Grégorien *Ottob.* 313, à la messe du mercredi de la 4e semaine de Carême (6), jour auquel on célébrait le 3e scrutin, durant lequel s'accomplissait l'*aurium apertio*. Au temps ou fut rédigé A, ce 3e scrutin, déjà affecté à cette cérémonie, pouvait encore se tenir le dimanche, si l'on doit en croire la rubrique de la seconde messe du 5e dimanche de Carême : *Missa quae pro scrutinio < tertio in aurium apertionem> celebratur* (7). Mais les mots entre crochets ne se lisent pas dans V. (8).

La tradition du Symbole, qui dans V précède celle du *Pater* (9), ne vient qu'après dans A (10). Le chant gallican de l'*Exultet*, pour la bénédiction du cierge pascal, encore absent de V, est rapporté dans A (11), avec le même titre que dans le *Missale gallicanum vetus* (12) et le Missel de Bobbio (13). Par contre A ne décrit pas, comme le fait V (14), la cérémonie même du baptême. Il rattache au dernier scrutin les trois

(1) Ed. Lietzmann, p. 48 (ms. de Cambrai).

(2) Ed. Mohlberg, nº 527.

(3) Ed. Wilson, p. 45-59.

(4) Ed. Cagin, f. 44'-51'.

(5) Elle renvoie au Sacramentaire (*sicut in sacramentorum memoratur*), ce qui prouve qu'elle a été rédigée pour faire partie d'un texte autre que le Sacramentaire. Ed. Cagin, nº 699.

(6) Wilson, *The greg. Sacr.*, p. 40. note b.

(7) Ed. Cagin, n. 509.

(8) Ed. Wilson, p. 42.

(9) *Ibid.*, p. 53.

(10) Ed. Cagin, f. 49'.

(11) *Ibid.*, f. 53.

(12) Mabillon, *Liturgia gallicana*, p. 357.

(13) Mabillon, *Museum Italicum*, t. I, p. 321.

(14) Ed. Wilson, p. 86.

interrogations qui sont jointes, dans V et tous les rituels antérieurs, à la triple immersion (1) et il rejette la bénédiction des fonts après le baptême et même la confirmation des néophytes (2). Ces remaniements, et le trouble qui en résulte, témoignent d'un important changement dans l'antique discipline du baptême. Nous espérons avoir l'occasion d'étudier ailleurs cette question, avec les développements indispensables.

Tout ce qui concerne le baptême manque dans S. On n'y trouve, le samedi saint, que l'*Exultet* et les oraisons récitées entre les lectures, pendant la vigile. Il est probable que, comme dans *Rheinau* 30, les cérémonies du baptême étaient groupées dans une seconde partie, aujourd'hui perdue, de notre Sacramentaire.

9. — Pour la fête de l'Annonciation, A donne deux messes (3). Des oraisons qui les composent, quelques-unes proviennent de livres romains, du Gélasien (1re or., secrète et peut-être *or. ad populum* de la 2e messe), et du Grégorien (1re ord. de la 1re messe). Les autres circulaient en pays franc et dans le Nord de l'Italie. On les retrouve dans les Sacramentaires gallicans, à la fête de la Vierge qui se célébrait en janvier : Missel de Bobbio (oraison, secrète et préface de la 2e messe (4), *Missale gothicum* (postcomm. de la 2e messe (5), etc.

10. — On ne trouve dans le Gélasien V ni l'usage romain de la Litanie majeure, au 25 avril (6), ni l'usage gallican des Rogations, aux trois jours qui précèdent l'Ascension. Le Grégorien par contre donne les prières de la Litanie majeure (7), comme les Sacramentaires gallicans celles des Rogations. — A, selon son procédé ordinaire, incorpore au vieux fonds gélasien des éléments empruntés à la double tradition grégorienne et gallicane : il ne met pas encore de Litanie au 25 avril, mais il prend dans le Grégorien les oraisons que l'on disait ce jour-là, à Rome, à la procession et à la messe, et il les affecte au premier jour des Rogations (8). Il se contente de supprimer les indications topographiques (*ad scm Laurentium in Lucina*, *ad scm Valentinum*, etc.).

Pour les deux autres jours, même romanisation de l'institution

(1) Ed. Cagin, f. 51'.

(2) *Ibid.*, f. 56'.

(3) *Ibid.*, n. 879-831.

(4) Mabillon, *Mus. It.*, t. I, p. 299.

(5) Mabillon, *Lit. gallic.*, p. 214.

(6) Constaté pour la première fois, à Rome, à la fin du vie siècle, sous le pape saint Grégoire le Grand.

(7) Ed. Lietzmann, p. 64.

(8) Ed. Cagin, f. 70-70'.

gallicane (1) : A compose un assemblage d'oraisons, pour la procession et la messe, dont la plupart sont puisées dans le Sacramentaire grégorien, dans la série *Orationes pro peccatis* (2) (nos 970-971, 973-974, 978-984, dans l'édition de Dom Cagin). Les autres sont gallicanes et figurent presque toutes dans le *Missale gothicum* (3) (nos 957 (Préface), 975, 985-986). Gallicane également l'*accusatio sacerdotis* qui précède la messe du lundi (4).

Avec S, nous constatons une recrudescence de l'influence grégorienne : les Rogations disparaissent et les prières de la Litanie majeure du 25 avril sont reproduites, telles qu'elles apparaissent dans le Grégorien, avec leurs attaches topographiques romaines (5).

11. — Pour la fête des saints Pierre et Paul, A s'en tient fidèlement au dispositif de V (6), avec une messe particulière pour saint Pierre seul (7). On ne remarque, comme infiltration grégorienne, que la préface de la messe des deux Apôtres, dont le texte est celui de G, préféré à celui que donnait V.

S s'ouvre davantage à la pénétration du Grégorien (8) : suppression de la messe en l'honneur de saint Pierre seul et substitution d'oraisons grégoriennes à quelques-unes des oraisons gélasiennes conservées par A (9).

11. — Amalgamé avec le Propre du Temps, le Sanctoral ne fait pas apparaître de grandes différences entre A et S. Les plus notables sont l'insertion, dans A seulement, de quelques fêtes dues à la dévotion franque : S. Cybar d'Angoulême (1er juill.), SS. Maurice, Exupère, etc. (22 oct.), S. Amand (26 oct.), S. Hilaire de Poitiers (1er nov.) (10). Ajoutons la messe de S. Sigismond et quelques autres au commun des Saints (11). S n'a en propre qu'une messe pour la vigile de l'Assomption (12). Une messe de même titre figure dans G (13), mais

(1) La messe du troisième jour est incomplète, par suite d'une lacune dans le ms.

(2) Ed. Lietzmann, p. 112 et seq.

(3) Mabillon, *l. c.*, p. 263-265.

(4) Ed. Cagin, n. 964.

(5) Ed. Mohlberg, p. 109-111.

(6) Ed. Wilson, p. 180-184,

(7) Ed. Cagin, f. 76-77.

(8) Ed. Mohlberg, p. 146-149.

(9) *Ibid.*, nos 962, 965.

(10) Ed. Cagin, ff. 77', 94, 98, 99'.

(11) *Ibid.*, f. 114-115'.

(12) Ed. Mohlberg, p. 168.

(13) Ed. Lietzmann, p. 88.

avec d'autres oraisons. Ni V ni A ne célèbrent encore cette vigile. La messe de S. Augustin (inconnue à G aussi bien qu'à V) est placée dans A au 28 août (1), jour de la mort du saint, tandis qne dans S elle est renvoyée au 18 octobre (2), où elle est affectée non au *Dies natalis*, mais à la *Translatio* du saint, sans doute celle qu'effectua le roi Luitprand lorsque, vers 720, il fit transporter de Sicile à Pavie les restes de l'illustre docteur.

Ce sanctoral, commun à A et à S, a été obtenu, en majeure partie, par la fusion du propre des saints du Grégorien avec celui du Gélasien. Ces deux derniers sacramentaires ont en propre, l'un et l'autre, un certain nombre de fêtes : le liturgiste franc, rédacteur du prototype dont descendent A et S, accepte intégralement les deux listes et les combine en une seule. La fête de sainte Euphémie, fixée au 13 avril dans le Sacramentaire gélasien (3), au 16 septembre dans le Grégorien (4), revient dans A S à chacune de ces deux dates (5). Notre anonyme admet en outre quelques fêtes spéciales, notamment pour les apôtres et les évangélistes que V et G avaient négligés (6).

*
* *

Il serait important de pouvoir fixer avec précision la date et le lieu de la première rencontre du Gélasien et du Grégorien en territoire franc. L'édition des autres « gélasiens du VIIIe siècle » fournira probablement les éléments nécessaires à la solution de ce problème. Les mss. A et S appartiennent eux-mêmes à l'époque carolingienne. Mais par combien d'intermédiaires sont-ils séparés, l'un et l'autre, de leur ancêtre commun ? L'arbre généalogique qui les porte devait être déjà fort développé, au début du IXe siècle, si l'on en juge par le nombre et la dispersion des autres exemplaires venus jusqu'à nous. Il n'est pas probable que S dérive, même médiatement, du ms. A lui-même. Ils sont plutôt deux rameaux divergents d'une même branche, bien qu'ils se trouvent inégalement éloignés du tronc commun. L'apparition du premier « gélasien du VIIIe siècle » était déjà lointaine lorsque fut copié

(1) Ed. Cagin, f. 89'.
(2) Ed. Mohlberg, p. 204.
(3) Ed. Wilson, p. 170.
(4) Ed. Lietzmann, p. 93.
(5) Ed. Cagin, ff. 6, 93; Mohlberg, p. 106, 184.
(6) Sur les fêtes propres au missel gélasien du VIIIe siècle, voy. Dom A. Wilmart, *Revue Bénédictine*, XXX, 1913, p. 67.

le ms. d'Angoulême. La date 750-760 proposée par M. Bishop (1), n'a certainement rien d'excessif.

Le Gélasien V demeure comme un témoin isolé (2) de ce qu'était devenue en France, à la fin du VIIe siècle, la liturgie romaine prégrégorienne, implantée depuis longtemps dans quelques centres. Le sacramentaire d'Angoulême marque une nouvelle étape : des romanisants de pays franc ont le sentiment que leur liturgie romaine est une liturgie déjè archaïque ; ils s'efforcent de la rapprocher de la pratique romaine contemporaine, mais ils ne veulent pas pour autant renoncer à leur livre familier, au vieux missel gélasien. Ils se contentent donc de le rajeunir, en modifiant son cadre général suivant la disposition du Sacramentaire qu'on suivait à Rome, le Grégorien, et en lui incorporant de nombreux éléments pris à ce dernier, formules de prières, fêtes nouvelles, rites simplifiés ou réformés. Mais l'attachement aux traditions indigènes se trahit encore par des emprunts nouveaux aux sacramentaires gallicans.

Le sacramentaire de Saint-Gall est le livre d'une génération plus récente. Peu différent, à première vue, de l'exemplaire d'Angoulême, il montre, dès qu'on l'observe de près, une physionomie bien plus romaine. Certains traits gallicans, encore chers au copiste aquitain, ont définitivement disparu. Et c'est encore le Grégorien qui a fourni la matière des compléments et des retouches. La réforme de Charlemagne, qui revêtait le Grégorien d'un caractère officiel, trouvait donc, en beaucoup d'endroits, un sol bien préparé.

Michel ANDRIEU.

(1) Cf. MOHLBERG, *op. cit.*, p. XXX. Nul n'a contribué, plus que l'éminent liturgiste anglais, à mettre en lumière l'importance du mouvement romanisant, en France, dès le temps de Pépin.

(2) Dom A. Wilmart a publié l'*Index*, seul fragment conservé, d'un autre exemplaire du Gélasien, appartenant au même type que V. Cf., *L'Index liturgique de Saint-Thierry*, *Revue Bénédictine*, XXX, 1913, p. 436-450.

COMPTES RENDUS

O. Tschumi. *Die steinzeitlichen Hockergräber der Schweiz*, Zürich, 1921, in-8° de 58 p. et 31 fig. (Extr. de *Anzeiger für Schweizerische Altertums-Kunde*, t. XXII, XXIII). — R. Martin, *Ueber skeletkult und verwandte Vorstellungen*, Zürich, Beer et Cie, in-8°, dans *Mitteilungen der Geographisch-Ethnographischen Gesellschaft Zürich*, XX (1920), p. 5-64 avec 4 pl.

Parmi les modes de sépulture en usage chez les préhistoriques figure l'inhumation « *en position accroupie* », la « Hockerbestattung » des allemands. Il y a là un fait ethnographique d'une grande extension, dans l'espace comme dans le temps. Cette coutume prévaut actuellement chez nombre de peuplades de civilisation inférieure. On l'observe dans nos régions dès le paléolithique ; elle se généralise au néolithique, devient plus rare, en Europe, à l'âge du bronze et n'apparaît plus que sporadiquement à l'âge du fer. M. le Dr Tschumi, étudiant les sépultures suisses de l'âge de la pierre, se devait de reprendre pour ses lecteurs la question dans son ensemble.

A quelles conceptions faut-il rapporter semblable mode d'inhumation ? Est-ce là une sorte d'assimilation du cadavre au fœtus, le mort devant renaître, dans le sein de la « terre-mère », à une vie nouvelle? Cette hypothèse « embryonnaire » est aujourd'hui à peu près abandonnée (1). — Doit-on y voir tout simplement un moyen pratique d'économiser la place et le travail ? Ce serait à la rigueur possible dans tel et tel cas particulier (ensevelissement dans les urnes, par exemple) ; on ne saurait pourtant attribuer à un tel mobile une bien grande influence : généralement, la place ne manque pas, il s'en faut, dans les tombeaux. — La meilleure explication serait encore celle de Schoetensack et d'Andree : la peur des revenants devrait être considérée comme la « raison d'être » de l'inhumation en position accroupie. On aurait replié et ligotté le mort afin de le forcer à demeurer dans la tombe, d'empêcher son retour sur terre et de le mettre ainsi dans l'impossibilité de troubler les survivants ou de leur nuire. Les paral-

(1) La première en date, elle a prévalu pendant longtemps. Elle a, par ex., influencé le R. P. Vincent dans son *Canaan d'après l'exploration récente*, (1907) p. 269 ; dès 1911, M. D. Viollier remarquait très justement qu' « elle tend à supposer à des peuples primitifs un symbolisme très développé et des connaissances physiologiques bien étendues ». Cf. *Essai sur les rites funéraires en Suisse des origines à la conquête romaine*, p. 16.

lèles ethnographiques ne manquent point et les réflexions des indigènes eux-mêmes militent en faveur d'une telle conception. « Ici est ta famille, ici est ton enfant, ici, ta femme, ton père, ta mère ; sois satisfait dans l'Au-delà et ne jette plus tes regards sur ceux qui survivent en ce monde », crie le prêtre de Tahiti au défunt que l'on ensevelit. Comment s'étonner que l'on ne recule point parfois devant les plus forcenées compressions !

Il faut d'ailleurs distinguer entre la position accroupie « assise » et la position accroupie « couchée ». Dans la première, le corps est replié sur lui-même en pelote, les genoux à la hauteur de la poitrine ou du menton (cf. squelette de Laugerie-Basse dans Déchelette, *Manuel d'archéol. préhist.*, I, fig. 114); dans la seconde, les membres inférieurs ne sont que légèrement infléchis, les genoux ne se trouvent qu'à la hauteur du bassin, les cuisses et les jambes, au lieu d'être parallèles, forment un angle plus ou moins aigu (cf. squelette de Worms, *ibid.*, fig. 158).

Le Pr Martin — dont les définitions ne concordent point complètement avec celles de Tschumi — insiste plus encore sur cette distinction, et très légitimement, semble-t-il; les « Hocker » de la seconde catégorie ne mériteraient pas cette dénomination et mieux vaudrait se contenter du terme « Seitenschläfer ».

Pour lui, point n'est besoin de chercher dans la peur des revenants la cause de l'inhumation en position accroupie, fût-ce même de la position accroupie « assise ». Cette crainte est très vive chez le primitif, soit ; mais nous n'avons aucune preuve, pense-t-il, que la ligature du cadavre en soit un signe ou un résultat. Reprenant, en partie du moins, l'opinion de Naville et de Forrer, il voit dans l' « Hockerbestattung » l'attitude ordinaire du repos : « Le cadavre est comprimé, ligotté de manière à donner au défunt l'attitude qui lui était la plus naturelle de son vivant... De même que l'on place auprès du mort, en son tombeau, tout ce qu'il aimait, tout ce dont il se servait et dont il aura sans doute encore besoin, de même on donne à son corps la position naturelle du repos qu'il serait incapable de prendre de lui-même après la mort. » Les diverses ligatures n'ont d'autre but que de prévenir les effets de la rigidité cadavérique.

Le problème est, en réalité, fort complexe et comporte de multiples solutions : il n'en est guère d'absolue, d'universelle, conclut fort prudemment le Dr Tschumi. De fait, l' « attitude du repos » suffirait peut-être à rendre raison des « Seitenschläfer », tandis que la « peur des revenants » se présente tout naturellement à l'esprit s'il s'agit de véritables « Hocker ». Il faut, en tout cas, se garder soigneusement de raisonner, en ces matières, avec notre mentalité moderne de civilisés ;

autrement, et je laisse ici très volontiers la plume au Dr Martin, « les usages des primitifs resteraient, pour toujours, une indéchiffrable énigme ».

G Drioux.

Ch. Guignebert, *Le Christianisme antique*, Paris, Flammarion, 1921. In-12° de 270 p.

M. Guignebert s'est proposé de présenter au grand public un tableau des origines chrétiennes, depuis l'apparition de Jésus, jusqu'au moment où l'Eglise triomphe et devient la religion d'Etat de l'empire romain. S'appliquant à renfermer cette matière considérable dans les limites d'un très modeste volume, l'auteur ne pouvait évidemment tout dire ; il a cherché beaucoup plus à proposer une explication logique des évènements, qu'à en reconstituer intégralement la série chronologique. Ce qu'il présente au public est donc moins une histoire du christianisme primitif qu'une série de réflexions personnelles sur ce thème captivant. Nos voisins d'outre-Rhin parlent volontiers d'*histoire pragmatique*, c'est dans ce genre, ou je me trompe fort, qu'il convient de ranger l'essai de M. Guignebert.

Ce genre présente des difficultés. Il suppose, chez qui le cultive, une connaissance très approfondie des évènements dont on entreprend d'expliquer la succession, une défiance très éveillée contre les emballements de l'imagination et, quand il s'agit de questions qui passionnent, en sens divers, les esprits des hommes, une dose plus que commune d'impartialité. Il serait injuste de prétendre que M. Guignebert ne possède aucune de ces qualités, mais il serait dangereux de laisser croire qu'il les possède toutes à un égal degré. En particulier, quelques expressions fâcheuses, qui émaillent l'introduction : *l'exploitation confessionnelle de la vérité* (p. 21), *l'hypnose atavique de l'éducation chrétienne* (p. 22), *la contre-histoire confessionnelle* (p. 28), pourraient faire croire à des lecteurs peu avertis que le professeur de Sorbonne tient à s'inscrire dans le camp des « polémistes anticléricaux ». Impression inexacte, puisque ces derniers pourront lire à côté des expressions déjà citées, leur sévère et juste condamnation. Mais il est toujours dangereux de chercher à réjouir M. Homais. Un peu plus de sérénité dans l'exposé n'aurait pas déparé, tant s'en faut, l'étude de M. Guignebert.

Elle apprendra, d'ailleurs, au public qui n'a pas suivi la littérature spéciale de ces quinze dernières années, un certain nombre de choses énormes dont il ne se doutait guère. Celles-ci par exemple : Jésus-Christ n'est pour rien, ou pour si peu que rien, dans la fondation du christianisme ; saint Paul lui-même, à qui, voici vingt ans, l'école d'outre-Rhin avait résolument passé la main, n'est guère plus responsable de

cet évènement considérable. Tout l'honneur en revient à une communauté de juifs syncrétistes et hellénisants, dont on devine l'existence à Antioche, vers les années 30 à 35 de notre ère. Dans ce groupement religieux on alliait volontiers au culte et à la pensée de Jahveh des idées inconsciemment empruntées aux théologies de l'Orient hellénistique ; en particulier, on s'y entretenait dans des sentiments analogues à ceux qu'excitaient chez les dévôts des cultes voisins les légendes des *dieux sauveurs*, Attis par exemple, ou bien encore Thammouz, Adonis, Osiris ou Mithra. Seulement ce dieu sauveur, dont la mort avait une valeur rédemptrice, au lieu de le chercher dans les brumes fabuleuses d'un passé légendaire, on l'avait trouvé, tout proche de soi, dans ce Jésus de Nazareth, mis à mort à Jérusalem et que l'on croyait ressuscité. Somme toute, c'est donc en cette communauté antiochienne que s'est élaborée la première dogmatique chrétienne; car le Jésus, prêché à Jérusalem par Pierre et les premiers disciples du Nazaréen ne ressemble en rien au Seigneur-Christ, au *Kyrios Christos* que l'on commençait dès lors à adorer à Antioche.

Or, c'est dans la grande ville syrienne que Paul de Tarse eut avec le christianisme ses premiers contacts. Préparé par la connaissance des mystères du dieu Sandan, protecteur de sa ville natale (p. 100), à l'idée d'un dieu sauveur, d'un dieu qui meurt et ressuscite, Paul devait subir, plus ou moins consciemment, l'influence de ses coreligionnaires d'Antioche, même avant ce qu'on est convenu d'appeler sa conversion au christianisme. C'est même cette influence qui explique cette conversion, demeurée jusqu'aujourd'hui si mystérieuse pour les critiques. Converti, Paul n'aura plus d'autre souci que de prêcher partout cette doctrine, où il a trouvé la satisfaction de son inconscient syncrétisme, plus d'autre tâche que de ramener à un système cohérent et suffisamment coordonné les idées un peu vagues qu'il avait trouvées à Antioche sur le rôle de Jésus, Seigneur et Sauveur. Le christianisme primitif est désormais fondé. Il ne tient plus que de résumer sommairement les grandes lignes de son évolution durant les deux siècles et demi qui le séparent du triomphe. Les idées essentielles qui sont développées dans cette seconde partie du livre de M. Guignebert ont déjà été suffisamment critiquées pour qu'il soit inutile d'y insister longuement. La première partie du volume appelle, au contraire, un certain nombre de remarques, qui ne sont pas sans importance.

Je n'insisterai pas sur le rôle très effacé que M. Guignebert attribue à Jésus dans les origines du Christianisme ; la polémique sur ce sujet est déjà ancienne, et il semble que de part et d'autre tout ait été dit. Notre auteur se prononce en faveur de la thèse qui réduit au minimum la signification historique de Jésus ; comme il ne donne pas les raisons

de sa préférence, il est impossible de les discuter. Par contre, il développe, avec une singulière complaisance, la théorie qui met au point de départ du christianisme un syncrétisme religieux, auquel les « *religions de mystère* » ont fourni des éléments importants. Ce faisant, M. Guignebert n'est pas neuf; il a du moins le mérite d'avoir essayé de donner quelque clarté et un tant soit peu de vraisemblance à des idées qui n'ont été jusqu'ici présentées au public que d'une manière très abstruse. Les théologiens, auxquels le professeur de Sorbonne ne veut pas de bien, seront enchantés de voir paraître, sous une forme assimilable, et, somme toute, facile à réfuter, des vues jusqu'à présent un peu confuses, et qu'il était bien difficile de prendre corps à corps. Disons tout de suite que la simplification ne contribue pas à mettre ces idées en valeur. Dépouillées de l'appareil d'érudition où elles se dérobaient au regard des profanes, ramenées aux quelques propositions dont j'ai essayé de faire le dénombrement complet, ces idées paraîtront dirai-je seulement singulières, ou qui plus est, hasardeuses et inexactes. Cette communauté juive d'Antioche, où s'est élaboré le christianisme authentique, et qui a subi la profonde influence des mythes religieux de l'Orient, est d'une invention peu heureuse. Aucun texte, sacré ou profane, ne permet de la conjecturer, à plus forte raison de l'affirmer. Elle joue ici le rôle de *deus ex machinâ*, auquel plus d'un préférera, sans doute, l'intervention du Dieu vivant. On suppose non moins gratuitement que Paul a fait ses études à Antioche, que c'est là, et non point à Jérusalem, qu'il a pris avec la religion de Jésus ses premiers contacts. Les textes les plus authentiques de saint Paul lui-même ne fournissent aucun point d'appui à cette hypothèse; ils la contredisent plutôt; et je ne saisis pas comment M. Guignebert peut reconstituer, en fonction de cette donnée, le *curriculum vitae* de saint Paul. Sans doute, la chronologie absolue de la vie de l'apôtre n'est pas certaine dans tous ses détails, mais la chronologie relative en est bien fixée, et l'inscription de Gallion, récemment découverte, permet de lui donner dans la réalité un sérieux point d'appui. Nous pouvons affirmer que Paul fut converti entre 30 et 33, très peu de temps, en somme, après la disparition de Jésus et la première prédication des apôtres à Jérusalem. Or, bien qu'il ne l'avoue nulle part, (on ne trouvera aucune date même approximative dans la première partie de son livre) M. Guignebert a besoin de reculer de pas mal d'années cet événement capital, puisqu'il faut le temps à la première prédication chrétienne de se développer à Jérusalem, aux juifs hellénistes de se séparer de la communauté primitive, au groupement antiochien de se fonder, à Paul, étudiant à Antioche (?), d'entrer en relations avec lui, de détester d'abord les idées qu'il représente, de persécuter les chrétiens (où? à

Jérusalem? à Antioche?), de trouver enfin son chemin de Damas. Je serais heureux de voir M. Guignebert situer tous ces faits dans l'intervalle restreint qui sépare la mort du Christ de la conversion de saint Paul.

Mais cette chicane chronologique n'est pas la seule des difficultés qu'on puisse faire à l'auteur. Il faut aller plus loin et contester résolument le point de départ même de son explication. Le syncrétisme religieux, avec quoi l'on veut nous donner la clef des origines chrétiennes, est un phénomène autrement complexe, autrement difficile à analyser que M. Guignebert veut bien le dire. Il parle dans son introduction de cette *endosmose*, en vertu de laquelle des infiltrations s'établissent nécessairement entre les étages correspondants de religions parallèles. C'est aller un peu vite ; l'histoire nous montre des religions qui ont sérieusement réagi les unes sur les autres, elle en manifeste également qui se sont développées parallèlement sans aucune action réciproque. La loi de ces rapports est encore à trouver, et celle que l'on propose ici est simpliste. A dire vrai, le judaïsme postexilien s'est claquemuré, pendant longtemps, en une farouche intransigeance, qui lui a fait prendre en horreur toutes les formes religieuses au milieu desquelles il vivait. A qui fera-t-on croire qu'un pharisien, aussi rigide que Saul de Tarse ait vu autre chose dans les mystères orientaux — s'il les a connus — que folie et abomination? Comme si l'idée du *salut*, du *sauveur*, du *rédempteur*, était spécialement hellénistique et orientale ; comme s'il n'y avait pas dans la littérature religieuse d'Israël de quoi justifier une bonne part de ces vues de l'apôtre dont on veut rapporter l'origine au contact des mystères orientaux. Etudié plus consciencieusement, le milieu juif à l'époque de Jésus-Christ aurait fourni de la théologie paulinienne des explications autrement raisonnables que celles que l'on a voulu nous présenter; et ce ne sont pas « les textes hermétiques que jettent aujourd'hui les clartés les plus décisives sur la doctrine christologique de saint Paul » (p. 132). D'ailleurs, que savons-nous de si clair, de si précis sur les textes hermétiques?

Il reste que M. Guignebert, dans toute son exposition, a sacrifié, d'une manière regrettable, au désir obsédant d'étonner son public et de surprendre les Philistins. Il nous amène d'au-delà du Rhin un certain nombre d'hypothèses, avancées par les enfants perdus de l'exégèse la plus radicale. Dans un livre d'exposition destiné au grand public, il aurait pu se résigner à suivre des chemins plus battus. Il écrit dans son introduction : « Des documents tout seuls ne se dégage pas une histoire suivie et cohérente des origines chrétiennes ; ils n'en figurent que des fragments et la restauration de leur ensemble reste trop sou-

vent hypothétique » (p. 25). C'est fort bien dit; encore faudrait-il, quand les documents sont peu nombreux, n'en pas sacrifier délibérément une bonne partie, sous le fallacieux prétexte qu'ils cadrent mal avec une hypothèse à laquelle on s'est dès l'abord rallié. Il n'est pas interdit à des architectes plus adroits de ramasser les matériaux laissés sur place par des maçons inhabiles pour en édifier une construction qui réponde mieux aux exigences de l'histoire et de la vérité. Et vraiment il n'est pas certain que l'hypothèse suivant laquelle Jésus est l'authentique fondateur du christianisme soit plus ridicule, plus désuète, ou plus périmée que celle qui donne pour ancêtres à la religion chrétienne, une poignée de juifs antiochiens, mêlant en une monstrueuse alliance le souvenir de Thammouz et la religion de Jahveh.

E. Amann.

R. Génestal, *Le privilegium fori en France, du décret de Gratien à la fin du* XIVe *siècle*. Tome Ier, Paris, E. Leroux, 1921 (35e volume de la bibliothèque de l'École des Hautes-Études, section des sciences religieuses).

Le livre de M. R. Génestal sur le *privilegium fori* a pour objet l'étude de la juridiction qui appartient à l'Église sur les membres du clergé à raison de leur qualité. Ceux-ci jouissent de deux privilèges qu'il ne faut pas confondre car ils ne se couvrent nullement : le *privilegium fori* et le *privilegium canonis*. Le premier ne permet pas aux juridictions séculières de s'occuper des affaires concernant les clercs, le second punit d'une excommunication *latae sententiae* le fait sacrilège de porter la main sur un clerc ou sur un moine; le premier protège la situation juridique du clerc, le second sa personne physique; en vertu du premier on ne peut le juger; en vertu du second il est défendu de l'arrêter et de l'exécuter.

Pour étudier, avec le maximum de chances d'arriver à des résultats solides et positifs, son sujet, M. Génestal l'a limité assez étroitement; il l'aborde entre le milieu du XIIe siècle et le mène jusqu'à la fin du XIVe siècle. Le motif est que la période ainsi obtenue est la plus ancienne période fournissant des documents assez abondants pour donner une idée précise de l'institution. Il faut, en outre, ne pas oublier, si l'on trouve cette limitation au XIVe siècle assez arbitraire, que l'auteur s'est imposé la tâche pénible de dépouiller tous les registres du parlement pendant la période qu'il examine (les séries X^1A et X^2A ont été entièremement examinées et la série des registres du conseil largement utilisée). L'on comprendra facilement que, dans ces conditions, ajouter un siècle à son étude eût représenté une très grosse augmentation du travail considérable déjà fourni.

C'est donc sur des documents inédits autant que sur les documents publiés que M. Génestal base son travail. Son but n'est pas de raconter des anecdotes mais de prouver, et il le fait d'une manière indiscutable, qu'il existait des règles très précises dans la question qui nous occupe. Il s'occupe de l'établissement, de la vie, de la transformation des *règles*, et c'est ce but, poursuivi avec une méthode impeccable, une grande sûreté de jugement, une connaissance approfondie du sujet, qui fait du travail de M. Génestal non seulement un ouvrage de premier ordre mais en même temps un véritable modèle pour les historiens à venir non seulement du droit canonique mais du droit en général.

Il ne peut rentrer dans le cadre d'une simple chronique d'exposer en détail l'économie du livre qui doit être suivi de deux autres. M. Génestal se contente dans celui-ci d'étudier *les prévilégiés*, c'est-à-dire les personnes qui, à des titres divers, peuvent invoquer le *privilegium fori* : clercs véritables ou assimilés (religieux, convers et oblats, chanoinesses, tiers ordre, ermites, Hôtels-Dieu et Léproseries, lépreux, femmes de clercs, *familia clericorum*).

Au sujet de ces diverses personnes l'auteur examine quelles sont les règles suivies par la juridiction ecclésiastique, — règles que l'étude des canonistes permet facilement de démêler — et quelles sont celles des juridictions séculières.

Le résultat qu'il obtient est fort intéressant : contrairement à une opinion très répandue, la juridiction laïque et notamment celle du parlement est très respectueuse du privilège. L'on n'aperçoit « aucun plan de guerre contre la juridiction ecclésiastique, aucune volonté d'enlever à celle-ci certaines catégories de justiciables. Et l'on voit, remarque l'auteur (1), aux réponses des prélats à Vincennes que sur les questions de droit, il y a accord entre les deux puissances ».

Dans les chapitres suivants, ch. III, les clercs bigames ; ch. IV, les clercs mariés; ch. V, les clercs apostats, l'auteur étudie les déchéances du privilège. Il aurait mieux fait, à mon avis, d'établir une partie spéciale pour ces trois chapitres qui se distinguent assez nettement des précédents. Ces chapitres sont très intéressants, en particulier le long chapitre sur les clercs mariés (p. 81 à 136), qui montre les fluctuations de la doctrine pontificale, les résistances de la coutume gallicane et l'attitude bienveillante du parlement avant et après la décrétale *clerici* du pape Boniface VIII qui déclarait qu'au civil le clerc perdait son privilège par le fait même de son mariage mais qu'il le conservait au criminel s'il gardait la tonsure.

Le dernier chapitre sur « l'apostasie » n'intéressera pas uniquement

(1) P. 66.

les historiens du droit, car il traite de la situation juridique de nombreuses personnes exerçant des métiers variés : histrions, bateleurs ou *goliards*, bouchers et taverniers. Étaient-ils des apostats, dans le sens juridique du mot, même quand ils continuaient à porter les les marques extérieures de la cléricature : tonsure et habit? Rappelons que « l'apostasie » est en principe l'abandon de la vie cléricale et des marques extérieures de l'état de clerc. La doctrine et la pratique oscillent entre l'indulgence et la sévérité qui se manifeste surtout à l'égard des goliards ou histrions. Malgré tout, c'est l'indulgence qui va prédominant de plus en plus.

L'on voit le gros intérêt que présente le travail de M. Génestal et par les résultats obtenus et pour l'excellente méthode qu'il a employée.

J'hésite à indiquer les quelques observations que me semble appeler une étude dont nous ne possédons que le premier volume.

Toute la question de la cléricature, au point de vue juridique, roule sur le port de la tonsure et des marques extérieures de la cléricature.

L'évêque pourra, contrairement aux règles de l'Église, tonsurer des enfants ou des hommes mariés; une fois qu'ils sont tonsurés ils appartiennent à l'Église. Il n'y aura de difficultés que si la justice laïque a déjà mis la main sur la personne non tonsurée avant l'ajournement; la tonsure reçue après l'ajournement est-elle valable? on discute sur ce point (p. 19).

Or qu'est-ce que la tonsure au point de vue juridique? C'est la marque, c'est le signe du droit réel de l'Église. Elle a une sorte de droit sur ceux qui portent sa marque et, en même temps, un droit de juridiction.

Dès lors la situation des tribunaux ecclésiastiques et des tribunaux laïques n'est pas du tout la même. Elle est radicalement différente. Toutes les fois qu'il y a marque de l'Église, tonsure et habit ecclésiastique, le tribunal laïque à l'origine *doit s'abstenir*; il n'a pas à regarder si cette tonsure a été donnée à des personnes idoines. Si le seigneur lésé se plaint il aura un recours devant l'évêque qui ôtera la tonsure irrégulièrement donnée (p. 13).

Et, en effet, quand on examine la solution de la coutume française et de la jurisprudence laïque du XIIIe siècle, on voit qu'elle s'en tient encore, la plupart du temps, aux signes extérieurs, qu'il s'agisse de clercs, de religieux, d'oblats qui portent l'habit (p. 29), d'ermites clercs (?) (p. 35), de maîtres, frères et sœurs des hôpitaux qui portent l'habit (p. 39), de femmes dont les maris portent la tonsure et l'habit (p. 46) et aussi peut-être de la familia clericorum. Le chevalier même marié qui suit les armes garde le privilège du for pourvu qu'il conserve sa tenue cléricale (p. 216).

En somme le juge laïque ne juge que d'un point de vue tout exté-

rieur; dès qu'il y a marque extérieure de cléricature il se déclare incompétent.

Pour le juge ecclésiastique ce n'est pas du tout la même chose ; il a seul le droit d'examiner si la marque extérieure de cléricature est exhibée ou non à bon droit, suivant ou contre les règles de l'Église. Rien d'étonnant dès lors à ce qu'il nous paraisse souvent plus sévère que le juge laïque obligé de s'en tenir aux seules marques extérieures.

Seulement cette situation, somme toute très simple, à ce qu'il nous paraît, fut profondément troublée dès la fin du XIIe siècle et le début du XIIIe siècle par deux faits.

D'un côté le nombre des personnes indignes qui portaient illégalement la tonsure pour échapper aux juridictions séculières se multiplia. Il fallut déclarer la déchéance, *ipso facto*, de certains d'entre-eux (goliards) et les abandonner au bras séculier nonobstant leur habit et leurs marques cléricales

C'était une grave atteinte aux principes ; une seconde, encore plus considérable, se réalisa quand certains clercs de bonnes mœurs abandonnèrent volontairement l'habit clérical et la tonsure pour se consacrer à des professions laïques (juges, chevaliers, etc). Fallait-il abandonner ces clercs aux bras séculier? Ici l'Église au début du XIIIe siècle prit le parti rigoureux et décida que, dans le cas d'abandon de la tenue cléricale, d'exercice d'une profession séculière, de port d'armes, de violences guerrières et judiciaires, il y avait « apostasie » (p. 243).

C'était au fond la méthode la plus sage, mais elle ne fut pas suivie comme trop contraire aux intérêts particuliers. M. Génestal indique très bien sous quelles influences d'école et de jurisprudence laïque et ecclésiastique, on n'arriva à ne plus voir soit dans la tenue laïque, soit dans l'exercice d'une profession séculière ou d'un office laïque, dans le port d'armes et les violences guerrières que des cas de « monitions » et non des cas « d'apostasie ».

Il y a là un point d'autant plus intéressant à signaler qu'il semble bien que les papes en restaient à la doctrine sévère de « l'apostasie ». Dans le récent ouvrage de M. Mollat sur la collation des bénéfices dont nous parlerons bientôt l'on voit les papes Clément VI (1342-1352), Innocent VI (1352-62), Urbain V (1362-70), se réserver la collation directe des bénéfices mineurs dans le cas de mariage d'un clerc, de son entrée dans le métier des armes, de son retour à l'état laïque (1). C'est donc que les papes considèrent toujours qu'il y a là des cas d'apostasie entraînant la vacance du bénéfice du clerc; c'est donc à leur influence qu'est dû le maintien de la doctrine sèvère qui reprit

(1) Mollat, *Collat. des bénéf.*, p. 64 à 65.

force aux siècles suivants (xve). L'évolution est donc moins grande que ne l'indique M. Génestal. Ici, comme en tant d'autres cas, la doctrine romaine ne concorde pas avec les atténuations provinciales.

Quoi qu'il en soit, une atteinte grave était portée à la vieille intangibilité de la marque cléricale. Certains porteurs étaient considérés comme indignes de la conserver et le pouvoir laïque pouvait étendre sa main sur eux. D'autres, qui ne la portaient pas, continuaient néanmoins de pouvoir être réclamés comme clercs par la justice ecclésiastique

Ajoutons de nouvelles pratiques très graves : d'abord l'introduction de l'action possessoire (1) et des cas privilégiés dont l'auteur nous parlera dans les volumes suivants, la compétence que la justice laïque se réserve en matière de marchandises, etc. Tout cela fit qu'au lieu de constater simplement l'existence de la tonsure, le juge laïque se prit à l'examiner, à la vérifier, à en chercher le bien fondé. C'était une révolution dans la conception laïque du privilège du for.

Ces quelques observations n'ont pour but que de montrer au lecteur l'importance des problèmes soulevés par le beau livre de M. Génestal et d'indiquer les mises en œuvres possibles des matériaux sûrs qu'il nous fournit.

Ernest Champeaux

Émile Mâle, *L'Art religieux du* xiiie *siècle en France. Étude sur l'Iconographie du moyen âge et sur ses sources d'inspiration.* Quatrième édition revue et corrigée. Paris, Armand Colin, 1919. Pet. in-4° de 490 p. Prix : 50 fr.

La première édition de cette *Étude sur l'Iconographie du moyen âge* fut unanimement accueillie comme une sorte de révélation. Les admirateurs, de jour en jour plus nombreux, de l'art du moyen âge avaient désormais un guide sûr, qui leur enseignerait à comprendre ces mystérieuses images, dont le sens était depuis longtemps perdu. M. Mâle avait eu des devanciers, — Didron, les PP. Cahier et Martin, d'autres encore —, et il rend lui-même une parfaite justice à leurs méritoires travaux. Mais, malgré l'ardeur de leur effort, aucun d'eux n'était parvenu à fixer, en un corps de doctrine cohérent, la méthode et les règles qui doivent diriger l'archéologue dans l'interprétation de l'iconographie médiévale. Quelle part, notamment, convenait-il de faire au symbolisme? Les uns l'étendaient à tout; leur ingénieuse et intempérante imagination trouvait au moindre détail une signification profonde. Les

(1) L'action possessoire va directement à l'encontre du privilège de la marque puisqu'elle soumet la vérification de la possession au juge laïque.

fantaisies décoratives des sculpteurs, les monstres chimériques dont ils avaient égayé les frises et les chapiteaux, tout parlait désormais un langage hermétique. Ces exagérations ne pouvaient que susciter la contradiction, et celle-ci ne se borna pas toujours à condamner les explications outrancières. La passion politique elle-même pénétra dans ce pacifique domaine; des poètes, des archéologues voulurent que les sculpteurs gothiques aient confié à la pierre, en allégories plus ou moins voilées, d'invraisemblables sentiments de révolte contre les institutions de leur temps.

Les controverses semblaient pouvoir se prolonger sans fin, à moins qu'un imagier du XIIIe siècle ne vînt lui-même nous dire à quelle inspiration avaient obéi ses compagnons, sculpteurs et verriers, et quelles idées ils avaient prétendu exprimer. C'est ce témoignage des contemporains qu'a heureusement évoqué M. Mâle. Avant d'aborder l'œuvre artistique du XIIIe siècle, il fait revivre l'âme elle-même du moyen âge, avec sa conception profondément chrétienne et symbolique de la vie présente, de l'histoire, du monde physique et moral. La main des artistes était guidée par les enseignements des clercs, lesquels puisaient leur science dans des livres qu'a retrouvés et longuement étudiés M. Mâle : Sommes ou encyclopédies, vies de saints, lectionnaires, commentaires de l'Écriture ou de la liturgie. Confrontée avec ces ouvrages, la décoration de la cathédrale devient intelligible ; elle apparaît comme une synthèse de la pensée du moyen âge, pensée intimement pénétrée de symbolisme et accoutumée à découvrir, sous les apparences du monde sensible, la figure et l'annonce des réalités surnaturelles.

Essayer de résumer les chapitres où, à la parole de notre guide, ce monde de pierre reprend vie serait une trahison. On ne saurait résumer des pages si denses, si pénétrantes, sans les défigurer. Il faudrait citer et citer sans fin. Qu'il nous suffise d'avoir indiqué que les explications de M. Mâle reposent sur une documentation aussi riche que sévèrement contrôlée. Lorsqu'il reconnaît à telle scène de vitrail ou de bas-relief une portée symbolique, il est à même de montrer, par les textes du temps, qu'il ne fait que se conformer à l'authentique pensée du XIIIe siècle. Nous sommes toujours sur un terrain solide; aux inductions arbitraires sont substitués les témoignages positifs. Une si vaste enquête n'est pas de celles qu'on peut mener à bonne fin en demeurant parmi les livres, dans la paix sédentaire du cabinet. M. Mâle a visité et étudié sur place tous les monuments dont il parle. Sur chacun d'eux, il a soigneusement distingué des parties primitives les réfections et les restaurations, tâche souvent délicate, surtout pour les vitraux, qu'on a réparés à tant de reprises, et parfois si maladroitement.

A cette méthode rigoureuse, à cette science étendue, s'allie une parfaite sûreté de jugement et de goût. Les éléments divers qui concourent à marquer l'art de cette lointaine époque, influences de la tradition, tendances intellectuelles, variations de la sensibilité, sont discernés avec clairvoyance et coordonnés dans de justes proportions. Aucun de ces traits n'est forcé ni trop légèrement indiqué. Nous ne pouvons que louer, après tant d'autres, les hautes qualités d'écrivain qui n'abandonnent jamais le savant archéologue. Son langage d'une admirable pureté, d'une élégance aisée, toujours simple et naturelle, revêt de charme les plus austères discussions. Ce sont là des dons du ciel, que l'érudition ne saurait suppléer.

Cette nouvelle édition diffère peu des précédentes. Depuis un quart de siècle environ qu'il a livré son ouvrage au public, M. Mâle n'a dû corriger aucune de ses idées fondamentales. Le temps en a montré au contraire la solide vérité. Sur des points de détail, sur l'explication de quelques œuvres particulières, — je compare avec la 2e édition, de 1902, — le savant auteur a légèrement modifié son jugement antérieur (1). Mais ses principes généraux d'interprétation et de critique n'ont été et ne peuvent être l'objet d'aucune sérieuse contradiction. L'avenir continuera sans aucun doute à témoigner à ce beau livre la faveur que méritent la science éprouvée qui remplit ses pages et les rares qualités de style qui l'élèvent au-dessus des produits ordinaires de l'érudition (2)

Michel Andrieu.

(1) Par exemple sur la Vierge Timbal, du musée de Cluny (xive s.), dont il n'est plus question dans cette nouvelle édition (p. 281), sans doute à la suite de l'article publié à son sujet par M. Perdrizet (*Maria sponsa filii Dei*, *Rev. de l'art chrétien*, 1907, p. 392-397). L'enfant Jésus passe un anneau au doigt de Marie : geste réaliste, pensait M. Mâle (2e éd., p. 277), qui montre combien la Vierge hiératique du xiiie siècle s'est humanisée. Elle joue maintenant avec son fils comme une heureuse jeune mère. M. Perdrizet montre au contraire que ce geste traduit une idée mystique, souvent exprimée au moyen âge, notamment dans le *Speculum humanae salvationis* : Marie est l'épouse du Verbe. — Ne conviendrait-il pas, dès lors (d'autant que la Vierge de Cluny n'est point un exemple unique), d'atténuer ce que dit M. Mâle sur l'impuissance des artistes du xive siècle à exprimer dans leurs images de la Vierge une idée théologique ou symbolique?

(2) Notons une vétille, qui ne mériterait pas d'être relevée, si la critique trouvait à s'exercer en matière plus grave. Aux pages 31 et suiv., M. Mâle résume, d'après Guillaume Durand, les cérémonies de la grand'messe épiscopale et en donne le commentaire symbolique. Après avoir expliqué ce que signifient l'Épitre lue par le sous-diacre et le Graduel, il ajoute : « Enfin le célébrant lit l'Évangile. Moment solennel, car c'est ici que commence la vie

Jean VIREY *L'Abbaye de Cluny*, Ouvrage illustré de 40 gravures et 2 plans, pet. in-8°, 112 p., Paris. H. Laurens, s. d. — Prix : 3 fr, 50. (*Petites Monographies des grands Édifices de la France, publiées sous la direction de* M. LEFÈVRE-PONTALIS).

Le millénaire solennellement célébré en 1910 a rappelé à toutes les mémoires la date de fondation de l'illustre abbaye. En 1089 l'abbé Hugues commença à bâtir la vaste église abbatiale. Ce grandiose édifice, avec ses cinq nefs, ses cinq tours, ses deux transepts et son narthex monumental, fut une des créations les plus merveilleuses des architectes romans. Sa splendeur était célèbre dans toute la chrétienté. Il traversa assez heureusement les siècles, jusqu'à la tourmente révolutionnaire. En 1798 il fut vendu, avec le reste de l'abbaye, à trois acquéreurs de biens nationaux, et en 1811 les nouveaux propriétaires entreprirent sa destruction systématique. La pioche et la mine s'acharnèrent de longues années pour venir à bout de la puissante construction. Les démolisseurs ne s'arrêtèrent qu'en 1823, devant les quelques restes qui sont encore debout.

Nul n'était mieux qualifié que l'historien de l'*Architecture romane dans l'ancien diocèse de Mâcon* pour nous décrire ce que fut, avant sa fin lamentable, ce chef-d'œuvre de l'art roman bourguignon. Il est superflu d'assurer le lecteur que l'information est sûre et l'exposition claire et bien ordonnée (1). Malgré les dimensions restreintes imposées par le format de la collection, ce petit volume contient plus qu'il n'annonce. A la description de l'abbaye et de son église, M. Virey a joint d'intéressantes notices sur les anciennes églises de la petite ville, Saint-Mayeul, Saint-Marcel, Notre-Dame, sur quelques châteaux des environs de Cluny et sur la chapelle de Brézé-la-ville, dont les fresques du XIIe siècle, récemment découvertes, peuvent donner une faible idée des riches peintures murales que durent anéantir les destructeurs de la basilique abbatiale.

Michel ANDRIEU.

active du Messie ; sa parole se fait entendre pour la première fois dans le monde,... » (p. 32). — Le vieil évêque de Mende frémirait de se voir attribuer cette hérésie liturgique. Il parle bien de la lecture de l'Évangile par le célébrant (*Rationale divin. officiorum*, l. IV, c. XXIII), mais, comme il le fait remarquer au début du chapitre suivant, ceci n'a lieu qu'à la messe basse (*quando*) *Sacerdos non solemniter celebrans, ipsemet Evangelium dicit.* Il explique ensuite longuement comment le diacre doit lire l'Évangile à la messe solennelle.

(1) Dans une prochaine édition ne serait-il pas possible de marquer, en traits de couleur, sur le plan ancien de l'abbaye, le tracé au moins approximatif des rues et des constructions actuelles ?

L'Abbé E. Chartraire. *La Cathédrale de Sens.* Ouvrage illustré de 43 gravures et 1 plan, pet. in-8°, 124 p., Paris, H. Laurens, s. d. — Prix 3 fr. 50 (Même collection que le précédent).

Excellente monographie, par laquelle M. l'abbé Chartraire couronne les travaux de détail qu'il avait déjà consacrés à la cathédrale de Sens. L'auteur est familiarisé de longue date avec tous les aspects de son sujet. Il conduit le lecteur avec une parfaite sûreté à travers les nombreuses vicissitudes qui, du XIIe au XIXe siècle, ont laissé leur trace sur le vénérable édifice. Peut-être pourrait-on lui chercher une légère chicane à propos de chronologie. Le 19 avril 1164 le pape Alexandre III consacrait le maître-autel. « Il est donc avéré, conclut M. Chartraire, que dès 1163, le gros œuvre, chœur et nefs, y compris la voûte et les toitures, était terminé, car la réception solennelle du pape et la dédicace de l'autel n'auraient pu avoir lieu dans un chantier (p. 15) ». — L'argument est loin d'être décisif. Nous ne manquons pas d'exemples d'autels solennellement consacrés, alors que le chœur et le sanctuaire seuls étaient complètement bâtis. En outre, les expressions employées par ce même pape, dans la bulle du 6 avril 1165, destinée à provoquer les aumônes des fidèles, pour l'achèvement des travaux, semblent bien indiquer que ceux-ci étaient encore loin d'être menés à terme (1).

Quoi qu'il en soit de cette question de dates, il faut louer sans réserve la description précise, détaillée et toujours aisée à suivre, des diverses parties de l'édifice. Les pages si denses consacrées à l'iconographie lapidaire de la façade et des portails latéraux seront grandement utiles au visiteur. Elles l'aideront à comprendre ce que représentaient ces nombreuses sculptures, avant qu'elles ne fussent affreusement mutilées par le marteau de 1793. Les vitraux anciens sont également expliqués médaillon par médaillon. Nombre de lecteurs trouveront un intérêt spécial à parcourir la description du célèbre trésor de la cathédrale, tapisseries, tissus anciens, ornements liturgiques, ivoires sculptés. Les plus belles pièces sont reproduites en d'excellentes photographies. Dans toutes les parties du volume d'ailleurs, la lecture du texte est constamment facilitée par une illustration abondante et toujours bien venue.

Michel Andrieu.

(1) «... Eiusdem ecclesiae que de novo construitur *et ex maiore parte sui adhuc imperfecta existit* necessitatem attendentes... » (p. 16, note 1).

Léon Lecestre. *Saint-Michel*, avec 47 gravures, 18 × 12, 64 p., Paris, H. Laurens, s. d. — Prix : 3 fr. (Collection *L'Art et les Saints*).

M. L. Lecestre résume agréablement, dans ce petit volume, l'histoire du culte de Saint-Michel. Il joint à son texte la reproduction des principales œuvres d'art où est représenté l'archange. Il semble qu'il eût été plus conforme à la pensée même de l'ouvrage de disposer ces illustrations par ordre chronologique. Sans prétendre faire œuvre d'érudition, M. Lecestre se montre exactement informé. Aussi est-on un peu surpris qu'il attribue sans une hésitation le sacramentaire léonien au pape saint Léon (p. 14).

M. A.

Marc V. Grellet. *Eugène Burnand, sa vie, son œuvre* ; ouvr. illustré d'un portrait par David Burnand et 17 reproductions des œuvres de l'artiste, dont 2 en couleur. Pet. in-4°, 48 p., Lausanne, Editions Spes, s. d.

L'auteur de cette élégante plaquette retrace, en une pénétrante et sympathique biographie, le développement artistique du grand peintre suisse. Il semble bien que Burnand vivra surtout comme paysagiste et animalier. L'art religieux l'a cependant fréquemment attiré. Cette partie de son œuvre se recommande par le profond désir de sincérité qui l'a inspirée. Mais, comme le remarque fort bien M. M. V. Grellet, Burnand « est trop positif pour se complaire au mystère. Artiste, il a les yeux trop curieusement ouverts sur la vie réelle pour traduire l'invisible » (p. 35). C'est dire qu'il lui a manqué le don essentiel.

M. A.

P. Pourrat, *La spiritualité chrétienne*, t. II : *Le Moyen-Age*. Paris, Gabalda, 1921. In-8° de XI-521 p. Prix : 10 francs.

Encouragé par le succès de son premier volume sur « la spiritualité chrétienne des origines de l'Église au Moyen-Age », M. Pourrat poursuit son enquête à travers la période médiévale jusqu'au concile de Trente.

La littérature ascétique reste, en général, la partie la moins inconnue de l'œuvre que nous légua le passé chrétien. Parce que plus proche de nous par son origine et ses tendances, celle du Moyen-Age est spécialement familière à tous. Ce qui ne veut pas dire qu'il ne reste beaucoup à apprendre sur les auteurs les plus classiques et tout à découvrir sur d'autres injustement oubliés. M. Pourrat s'est appliqué à fournir au grand public le guide chronologique, historique et bibliographique, indispensable pour cela.

Même réduite à ces proportions, sa tâche était loin d'être facile. « Le Moyen Age ascétique et mystique, écrit-il très justement, se présente comme une vaste forêt, d'une vitalité puissante, mais particulièrement touffue. » Pour s'orienter, à tout le moins fallait-il y dessiner quelques avenues. L'auteur en a trouvé la direction autour des grandes familles religieuses, qui furent les principaux centres de production et d'action spirituelles. Division claire et commode, mais qui n'est pas du simple empirisme. En effet, l'esprit particulier de leur vocation et la tradition des maîtres qui s'y succédaient finirent par faire d'elles « des écoles de spiritualité distinctes et caractérisées. »

C'est ainsi que l'influence de saint Bernard acclimate dans l'Ordre bénédictin une spiritualité tout affective et pratique. Plus spéculative, l'école augustinienne de Saint-Victor, à la suite du Pseudo-Denys, prône la contemplation de Dieu et les moyens d'y parvenir. Il était réservé à l'école dominicaine allemande du XIVe siècle de pousser cette tendance à l'extrême, de telle façon qu'il devient parfois difficile de marquer les limites qui la distinguent du panthéisme et du quiétisme. Eckart n'est plus guère connu que par le souvenir des propositions condamnées sous le pape Jean XXII. Ruysbroeck, Tauler et Suso gardent encore une notoriété à tout le moins littéraire; mais le bon sens de l'auteur se tient justement en garde contre leur phraséologie et la doctrine générale qu'elle laisse deviner. Et encore, à côté des *Frères et sœurs du libre esprit*, des *Amis de Dieu*, ces mystiques étaient-ils des modérés.

Sans renoncer au mysticisme, l'école franciscaine fut maintenue par l'esprit de son fondateur dans une voie plus positive et plus saine. On lui doit surtout l'habitude de méditer les mystères de la vie du Christ. Enfin, par réaction contre des spéculations trop transcendantales pour n'être pas dangereuses, les cloîtres flamands développèrent une spiritualité pratique qui annonce les temps modernes. De ces milieux est sortie l'*Imitation de Jésus-Christ*.

M. Pourrat fournit, sur ces écoles et leurs principaux représentants, tous les renseignements essentiels — sans d'ailleurs négliger les auteurs qui n'entrent pas strictement dans ce cadre. C'est dire que son ouvrage a tout ce qu'il faut pour être le *vade-mecum* de ceux qui estiment qu'un minimum d'intelligence historique ne saurait être inutile à la piété.

J. Rivière.

Louis de Lacger, professeur d'histoire au Grand Séminaire d'Albi, *États administratifs des anciens diocèses d'Albi, de Castres et de Lavaur*. Paris, Picard, 1921. In-8° de XVIII-422 p. Prix : 25 francs.

Dans ce volume sont d'abord contenus des états très détaillés sur la

situation, à la fin de l'ancien régime, des paroisses qui composent le diocèse actuel d'Albi. Les pouillés des XIVe et XVe siècles, établis d'après les *Collectoriae* pontificales, donnent de précieux renseignements sur leur situation plus ancienne. Un document synodal, encore inédit, dû à l'évêque de Castres Pierre des Prez de Montpezat (1358), permet à l'auteur de jeter quelque jour sur l'acquisition par les curés du droit de tester. Suit un état du diocèse après le concordat de 1801 et un aperçu sur le mouvement des circonscriptions paroissiales au cours du XIXe siècle. L'ouvrage se termine par une bio-bibliographie des évêques de ces trois diocèses, où sont indiquées et classées toutes les sources imprimées ou manuscrites, qui peuvent nous renseigner sur leur carrière ou leurs œuvres.

C'est dire quelle masse de matériaux ce volume offre à ceux qu'intéresse le passé de ce diocèse. Et qui n'aimerait chercher dans la petite patrie la répercussion de la grande histoire ? A son tour, celle-ci trouve dans ces enquêtes locales une indispensable confirmation et parfois de précieux compléments. Ici l'étude du droit de tester chez les clercs de second ordre est absolument neuve et les indications bibliographiques consacrées aux anciens évêques pourront guider les travailleurs sur plusieurs personnages de premier plan. Tous les professionnels apprécieront à sa valeur le mérite de l'ouvrier patient et méticuleux qui a su arracher ces documents à l'oubli des archives pour les mettre ainsi aux mains de tous. D'une manière plus générale, des publications de ce genre, tant par leur austérité que par leur souci de rigueur scientifique, attestent les traditions de bon travail qui règnent encore dans certains de nos séminaires et qui mériteraient d'être suivies partout.

J. Rivière.

Jean Calvin, *Traité des reliques*, suivi de l'*Excuse à Messieurs les Nicodémites*. Introduction et notes de Albert Autin. Paris, éditions Bossard, 1921. In-18 de 291 p.

Personne ne voudrait contester à Calvin l'honneur d'avoir été un des ouvriers de la langue française. Rien d'étonnant, de ce chef, à ce que M. Gonzague Truc ait voulu réserver une place à son *Traité des reliques* dans sa « Collection des chefs-d'œuvre méconnus ».

Est-ce à dire que ce « chef-d'œuvre » ne présente quelques taches ? Passons sur la violence du ton et la grossièreté de certains traits : il est entendu que le goût du XVIe siècle n'était pas le nôtre. Mais comment méconnaître que Calvin s'empresse de recueillir des faits plus amusants qu'authentiques pourvu qu'ils lui servent à jeter le ridicule sur l'Église, qu'il majore la portée de tous en présentant le culte des

reliques comme une adoration et une idolâtrie, que son œuvre, en un mot, est inspirée par le plus pur sectarisme religieux ? Bien qu'il soit disposé au maximum d'indulgence pour son héros, l'éditeur est obligé de convenir « que le *Traité des reliques* ne dépasse pas l'importance d'un pamphlet, amusant, spirituel, mais discutable dans la mesure précisément où il est un pamphlet » (p. 45).

Malgré cette volonté d'être impartial, pourquoi faut-il qu'il en arrive lui-même à écrire (p. 29) que le culte des reliques fut, au moyen-âge, « prédominant, exclusif », jusqu'à constituer, « chez les âmes simples, l'essentiel de la religion » ? Ce qui tendrait à montrer une fois de plus combien certains esprits ont la preuve facile quand ils parlent de l'Église et que même des critiques qui se croient indépendants ne sont pas capables de lire Calvin sans y perdre un peu de leur équité.

J. Rivière.

K. Six, U. Grabmann, F. Hatheyer, A. Inauen, J. Biederlack, *Beiträge zur Philosophie des P. Suarez*, Innsbrück, Verlagsanstalt Tyrolia. 1917. In-8 de x-169 p. 6 mk. 40.

Suarez est surtout connu comme théologien ; mais son œuvre philosophique est loin d'être sans valeur. A l'occasion du 300e anniversaire de sa mort (25 septembre 1917), plusieurs savants, dont la plupart appartiennent à la Compagnie de Jésus, ont voulu rendre hommage à la mémoire de l'illustre maître et, en mettant à profit les recherches récentes sur l'histoire de la scolastique, marquer la place qui lui revient dans le mouvement général de la philosophie.

Le P. Six s'attache à faire voir la largeur d'esprit avec laquelle il travailla à la réorganisation de l'enseignement philosophique de son temps.

M. Martin Grabmann, l'auteur bien connu de l'histoire de la méthode scolastique, nous montre l'importance de son principal ouvrage philosophique, les *Disputationes metaphysicae* « traité remarquable et vraiment innovateur en ce qu'il offre le premier exposé systématique des problèmes philosophiques, alors qu'auparavant la seule forme classique d'exposition était le commentaire ».

Le P. Hatheyer relève la contribution apportée par Suarez aux études mystiques en faisant connaître sa doctrine sur les phénomènes de la contemplation et de l'extase.

Le P. Inauen nous met en présence de la lutte qu'il a soutenue contre les scotistes, en faveur de la théorie de l'unité de la forme substantielle des corps.

Non content de raisonner sur les problèmes spéculatifs de la philosophie, Suarez en a aussi développé les aspects pratiques. Le P. Bieder-

lack esquisse sa conception du droit des gens. Suarez se rattacherait à la tradition de saint Thomas d'Aquin, qu'il aurait approfondie et enrichie d'utiles éclaircissements. Les principes chrétiens se développent chez lui en un système de morale politique d'une parfaite actualité.

En attendant une monographie complète sur la doctrine de Suarez, ces études sont d'un réel intérêt pour faire connaître les principaux aspects de sa pensée philosophique.

A. Boehm.

Alphons Lehmen, S. J., *Lehrbuch der Philosophie*. T. II, 1re et 2e parties. Fribourg en Brisgau, Herder, 1920-21. In-8° de viii-232 p. et xvi-483 p. Broché, 67 mk.; relié, 77 mk.

Parmi les manuels de philosophie, celui du P. Lehmen était un des plus répandus dans les pays de langue allemande. Après la mort de l'auteur, deux de ses collègues ont assumé la tâche d'en donner une nouvelle édition, dont le second tome vient de paraître. La première partie, qui traite de la cosmologie, a été revue par le P. Beck. Il a le mérite d'avoir apporté au texte de nombreuses corrections et d'avoir rendu par là la pensée plus nette et plus précise et la lecture plus facile. La psychologie, qui forme l'objet de la deuxième partie, demandait à être mise au point sur bien des questions. C'est un spécialiste, le P. Bessmer, qui s'en est chargé. Certains paragraphes sont tout nouveaux, d'autres complètement remaniés. Grâce à ces retouches, l'ouvrage continuera à rendre des services pour l'enseignement de la philosophie traditionnelle.

A. Boehm.

Almanach catholique français, Paris, Bloud et Gay, 1922. In-8° de 480 p. Prix 5 francs.

Cet Almanach, d'une grande richesse d'information, constitue une bonne arme de propagande. On y trouve des lectures agréables et surtout un tableau de la vie politique, sociale, littéraire, artistique de l'Église de France, au cours de l'année 1921.

R. B.

René Brancour, *Histoire des instruments de musique*, Paris, H. Laurens, 1921. In-8 de 420 p.

Le titre de ce beau livre nous paraît trop modeste. Il ne fait pas deviner la jouissance que sa lecture peut procurer non seulement aux musiciens, mais au grand public. L'auteur connaît à fond tous ces

instruments qui nous font tant goûter la beauté de l'art musical. Aucun ne manque à l'appel. Les plus petits et les plus grands des instruments à cordes, à vent et à percussion — pas même l'orgue de Barbarie ni la crécelle de la Semaine Sainte n'ont été oubliées — sont traités dans leur genèse et leur développement à travers les différentes époques musicales. Nous apprenons quelle place ils occupèrent dans les concerts de nos aïeux et quelle ils tiennent dans ceux de nos jours, comment les compositeurs les ont employés dans leurs œuvres pour être, par une instrumentation caractéristique, les fidèles interprètes de leur pensée musicale. Tout cela est dit pour mettre en relief l'historique de ces instruments. Mais l'auteur sait intéresser encore d'une autre manière, fort originale, et par là il a droit à la reconnaissance de ceux qui ne sont pas précisément « du métier » : il indique le rôle que les instruments de musique jouent dans *la littérature*. Il est particulièrement agréable de lire les nombreux passages cités dans lesquels poètes et prosateurs, anciens et modernes, parlent des instruments qui ont le don d'émouvoir particulièrement les sentiments du cœur humain. On y rencontre — pour citer un seul exemple — le vers célèbre d'Alfred de Vigny, qui « a fait merveilleusement soupirer en un seul vers » :

Le son lointain d'un cor mélancolique et tendre...

Nous apprenons en outre à connaître les impressions, observations, appréciations dont parlent à leurs contemporains les maîtres d'art musical et les musicologues d'époques diverses. On lira donc le livre de M. Brancour, d'un bout à l'autre, avec un intérêt toujours croissant. Les belles gravures que l'auteur a ajoutées hors texte ne font que rehausser la valeur du volume auquel nous souhaitons des lecteurs très nombreux. Ajoutons que l'éminent musicien et maître Ch.-M. Widor a lui-même préfacé cette étude technique, historique et littéraire, sans contredit dans le but de dire à tous que M. René Brancour a publié un ouvrage de haute et durable valeur.

E. Clauss.

P. Mandonnet O. P. et J Destrez O. P. — *Bibliographie thomiste*. Le Saulchoir, Kain (Belgique), *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 1921. In-8° de xxi-116 p.

Afin de promouvoir l'étude historique de la doctrine de saint Thomas, la *Revue des sciences philosophiques et théologiques* entreprend la publication, sous la direction du P. Mandonnet, d'une *Bibliothèque thomiste, collection d'études historiques sur la vie, les écrits et la pensée de saint Thomas d'Aquin*. Le premier volume vient de paraître. L'auteur y vise surtout un but pratique et actuel. Sans prétendre tout signaler,

il tente de pousser plus loin et de compléter la bibliographie thomiste de U. Chevalier, en la rendant aisément abordable ; il fait entrer surtout en ligne de compte les publications parues depuis le commencement du siècle dernier jusqu'à l'année 1920.

Dans son introduction, l'auteur donne la liste des écrits authentiques de saint Thomas en rejetant comme non fondées les vues exprimées par M. Grabmann dans son dernier ouvrage (1).

Nul n'était mieux qualifié que le P. Mandonnet pour nous donner la liste des publications relatives à saint Thomas. N'aurait-il pas pu profiter de sa compétence pour rendre sa bibliographie plus profitable encore en la faisant critique ? Souhaitons que, dans une réédition, il marque d'un mot la valeur de chaque ouvrage, et signale ainsi à ses lecteurs les œuvres dont ils peuvent tirer un plus notable profit.

A. Gaudel.

CORRESPONDANCE

A propos de notre étude sur la « personnalité de Tiamat » (*Revue de sciences religieuses*, janvier 1922), le P. Dhorme nous fait savoir qu'il a touché incidemment à cette question dans un article de la *Revue biblique* (1919), où il modifie légèrement l'opinion formulée dans « *Choix de textes* » (1907). « Les diverses suppositions concernant les figures de serpents et de dragons, y dit-il, avec lesquelles on l'a souvent confondue, ne sont pas confirmées par les textes... Tout ce que nous apprend Bérose, c'est que Tiamat est une femme.... » (p. 356).

Nous sommes heureux de constater que le R. P. s'avance dans le sens de nos propres conclusions. Cependant ces déclarations sont précédées de celle-ci : « *Nous ignorons* sous quelle forme on se représentait le corps de ce principe femelle ». Notre étude avait précisément pour but de montrer que nous avons les moyens de le savoir.

L Dennefeld.

(1) M. Grabmann, *Die echten Schriften des hl. Thomas von Aquin.*

Le Gérant : E. de Boccard.

Le Puy-en-Velay. — Imp. Peyriller, Rouchon et Gamon, boulevard Carnot, 23

LA REPRISE DES RELATIONS DIPLOMATIQUES

ENTRE LA FRANCE ET LE SAINT-SIÈGE, EN 1595 (1)

(Suite et fin).

Pendant les six mois qui suivirent l'absolution, les pronostics allèrent leur train. Chacun désignait son candidat à la légation de France. D'abord, les faiseurs de conjectures tinrent surtout pour le cardinal Toleto. Puis les regards se portèrent sur le secrétaire d'État lui-même, Pietro Aldobrandini, dépositaire de la confiance de Clément VIII. Toutefois, parmi les gens le mieux placés pour prévoir, beaucoup penchaient pour le cardinal Ottavio Acquaviva, légat d'Avignon : il avait pour lui d'être déjà à moitié chemin (2). De Médicis, archevêque de Florence et cardinal de Sainte-Praxède, on ne parlait guère. Quoique ancien ambassadeur du Grand-Duc de Toscane, il n'avait occupé, depuis son élévation au siège de Pistoie, en 1572 (3), aucune charge politique en vue. Son âge, sa santé, ne paraissaient pas l'indiquer au choix du pape. Par désir de le flatter, cependant, ou peut-être à cause de certaines paroles vagues de Clément VIII, quelques amis lui en touchèrent un mot. Le cardinal s'affligea fort à cette idée. Il réfléchissait aux ennuis de cette légation, à la fatigue physique qu'elle imposerait à son titulaire, au danger d'y compromettre sa réputation. Il se croyait bien assuré, si jamais le pape le pressentait, de le faire revenir sur son projet (4).

(1) Voir *Revue des Sciences religieuses*, t. I (1921), p. 338-384.

(2) *Lettres du cardinal d'Ossat*, publiées par Amelot de la Houssaie, 1714, t. I, p. 578, 579, 625.

(3) Cf. Eubel, *Hierarchia catholica medii aevi*, t. III.

(4) Pour tout ce qui touche à la personne de Médicis et à son action, nous avons une excellente source de renseignements dans une relation manuscrite de sa légation, conservée aux Archives du Vatican, *Fondo Pio*, vol. 150, fol. 57-135 v. (ce n° 150 correspond à la nouvelle classification du fonds *Pio*, faite

Vers le 15 janvier 1596, Clément VIII fit appeler Médicis dans son cabinet, et lui dit sa décision. Le cardinal fit valoir ses raisons, mais il comprit, en sortant de chez le pape, qu'il n'y avait plus rien à faire. Bravement, il en prit son parti : lui qui avait tant tremblé jusque-là, parut un nouvel homme. « Cette légation me fera gagner le paradis », dit-il

récemment; auparavant ,ce vol. était coté 255). Elle est intitulée *Historia, o vero raguaglio della legatione fatta nel regno di Francia a Enrico IV per Monsre Illmo Alessandro di Medici Card. di Firenze, sotto il pontificato di Clemente ottavo, l'anno VIo, messa insieme da un suo intrinseco familiare.* L'auteur déclare, au commencement, qu'il n'aurait jamais entrepris cette relation si le cardinal lui-même ne le lui avait demandé et ne l'avait aidé. Il a accompagné le légat en France et l'a suivi dans tous ses déplacements. Qu'était ce *familiare intrinseco* ? Certainement un personnage de la propre maison du cardinal, et n'appartenant pas à la légation officielle ; apparemment un clerc, et sans doute un chapelain, car il ne nous épargne aucun détail sur les cérémonies pontificales présidées par son maître, désignant par son nom chacune des parties du costume liturgique, et même faisant ses réflexions sur la beauté ou la richesse de tel ou tel ornement, preuve qu'il s'y intéresse. Nul doute que Médicis le prenait pour confident : il connaît toutes les difficultés du cardinal avec le personnel de l'ambassade, par exemple, rapporte tel ou tel mot de son maître sur le compte des prélats. Il tient la bourse particulière de Médicis, a soin de sa santé, et ne nous fait grâce d'aucun de ses malaises ni d'aucune de ses purges : bref, il est un témoin de tous les instants. Son récit est détaillé, nourri, mais sans couleur : rarement un détail pittoresque, et tout l'intérêt réside dans les faits rapportés. De l'ensemble il ne résulte pas que le narrateur soit un homme ayant l'intelligence des affaires politiques; mais le récit n'en a que plus de valeur, puisque l'on y trouve la pensée même du légat, lorsque sont exposés les grands événements auxquels celui-ci fut mêlé. Etant donné le rôle si important que joua en France le cardinal de Florence pendant sa légation, et la quantité de détails qui nous sont ici rapportés, ce document peut être précieux pour l'étude de l'histoire de France de 1596 à 1598. Malheureusement, il est fort malaisé d'y démêler la chronologie exacte ; les dates précises sont rares, et les événements se suivent avec des transitions dans le genre de celles-ci : *poco doppo, essendo il cardinale a Parigi, stando le cose in questo termine*, etc. De plus, les noms propres français sont régulièrement orthographiés d'une manière si fantaisiste qu'il est parfois malaisé de les identifier. C'est d'ailleurs l'habitude des Italiens, à cette époque, d'écrire les noms français comme il leur semble les entendre prononcer. Quant à l'exactitude du récit, nous avons pu fréquemment la vérifier en la comparant aux dépêches mêmes du légat. Pour plus de commodité, nous citerons ainsi ce document : *Relation*, et nous renvoyons à la foliotation la plus récente, car chaque feuillet porte deux numéros.

à l'un de ses familiers (1). Elle devait au moins, quelques années plus tard, lui valoir la tiare (2).

Le nouveau légat, issu de la célèbre famille des Grands-Ducs de Toscane, était petit cousin de la feue reine Catherine (3). Il approchait de la soixantaine. Les documents que nous possédons ne nous permettent point d'imaginer son extérieur. A peine quelques traits, où il nous apparaît maladif, peu agile de ses membres, et pourtant fort soucieux de la dignité de son maintien (4). En revanche, les renseignements abondent sur son caractère. D'une piété sincère et profonde, il ne manquait pas, chaque matin, de célébrer la messe ou d'y assister (5), pratique d'autant plus digne d'être signalée qu'elle n'était point si commune, au XVIe siècle, parmi les grands dignitaires de l'Église ! Il pontifiait volontiers, malgré la fatigue des longues cérémonies, dont il sortait exténué. Soucieux de la discipline ecclésiastique, mais ennemi d'une rigueur excessive, il blâmait, par exemple, aussi bien les Bénédictines de Nevers de l'étroitesse et du peu d'hygiène de leur couvent (6) que les Dominicaines de Poissy de leur luxe et de leur esprit mondain (7). Il avait horreur de paraître mesquin dans la dépense : nous le voyons recommander à ses chambriers de distribuer largement les gratifications, et parfois sa libéralité dépassait les limites que la prudence et une exacte connaissance de ses ressources auraient pu lui conseiller (8). Il semble que sa réelle bonté et son exquise courtoisie s'alliaient cependant à une certaine indifférence, et le biographe anonyme qui nous a laissé une relation fort détaillée de sa légation, après avoir men-

(1) *Relation*. f. 59 v.

(2) Sur l'élection du successeur de Clément VIII et le rôle des cardinaux français, voir, dans les *Ambassades et négociations de l'Illustrissime et Révérendissime cardinal du Perron*, publiées par César de Ligny, Paris, 1623, la lettre dans laquelle Joyeuse raconte au roi Henri IV les péripéties du conclave, p. 313

(3) Cf. Moréri, *Grand dictionnaire historique*.

(4) *Relation*, f. 64, 75, etc.

(5) *Ibid.*, f. 61.

(6) *Ibid.*, f. 72 v.

(7) *Ibid.*, f. 99.

(8) *Relation*, f. 61.

tionné qu'à Florence il s'arracha sans trouble aux caresses de ses sœurs et de ses nièces, reste « émerveillé » de le voir ému en se séparant du Grand-Duc, à *San Gallo* (1). Un peu vain, ingénuement fier de ses succès oratoires, il ne peut s'empêcher de manifester son plaisir à son majordome, après une harangue bien réussie, et en latin ! (2) Mais son côté faible, et, si l'on peut dire, son « péché mignon », était surtout un penchant très marqué pour le luxe, le bien-être, une certaine mollesse. Il avait pour excuse, il est vrai, son éducation raffinée (3), sa frêle santé, et il savait d'ailleurs, au besoin, dissimuler ses goûts et taire ses répugnances. Pourtant, que de soupirs, au cours de son voyage, que de lamentations sur la dureté des routes, sur le mauvais arrangement du gîte ! Et quelle joie non dissimulée, à Grenoble, quand la belle-sœur de l'évêque lui a préparé un beau lit, « tout neuf, douillet, parfumé » ! (4) Petits travers du grand seigneur homme d'Eglise. On les remarquait peu, toutefois ; de si solides et si précieuses qualités les recouvraient ! L'histoire de sa légation fourmille de traits qui nous permettent de les distinguer : un esprit large, conciliant, ennemi des extrêmes, un jugement très droit, très sûr, une prudence et un tact parfaits, un désintéressement qui le rendait insensible à toute tentative de corruption, et lui valait une juste renommée d'indépendance (5). Les mémorialistes de l'époque sont unanimes à le louer, et Pierre de l'Estoile, pourtant si friand de potins, et dont la plume n'est guère indulgente, a résumé en deux lignes de son *Journal d'Henri IV* le sentiment

(1) *Ibid.*, f. 60 v., 61.

(2) *Ibid.*, f. 68 v.

(3) *Ibid.*, f. 61.

(4) « Haveva una cognata di quel prelato vedova preparato un letto per il Legato tutto nuovo, bello, delitioso et odorifero, cosa di che sua signoria Illma prese gran soddisfatione, come anco e dell'ornamento della tavola e delli cibi ». *Ibid.*, f. 67 v.

(5) Henri IV, voulant témoigner à Médicis sa reconnaissance, demanda à l'un de ses courtisans, qu'il savait très lié avec le légat, ce qui pourrait lui faire plaisir. « Que Votre Majesté, répondit celui-ci, ne lui offre ni bénéfice ni autre chose de valeur, car je suis certain qu'il en serait plutôt offensé ». « Peste ! dit le roi, le pape est mieux servi que moi ! Ce ne sont pas mes gens qui refuseraient ! » *Ibid.*, f. 82.

commun : « Il ne vint jamais un meilleur légat en France, ny plus paisible que cestuy-là » (1).

*
* *

Médicis quitta Rome, en litière, quelques jours après Pâques, suivi d'environ trois cents personnes, avec cent cinquante chevaux et une cinquantaine de fourgons. Par Sienne, Florence, où il séjourna quelques jours, Bologne, Mantoue, Parme, Plaisance, Tortona, Turin, où il fut l'hôte du duc de Savoie, il gagna la France, et pénétra en Dauphiné apparemment vers le milieu de juin 1596 (2). Entre Grenoble et Lyon, il connut qu'un légat pontifical n'arrivait point sans formalités dans les états du Roi Très-chrétien.

L'une des maximes de l'Eglise gallicane, surtout depuis Philippe le Bel, était que le pape n'envoie personne en France avec « faculté de réformer, juger, dispenser », si le roi lui-même ne l'en prie ou ne s'y prête. En conséquence, tout légat devait, en mettant le pied sur le territoire, faire présenter ses bulles au souverain, et lui promettre par écrit de ne pas dépasser, dans l'usage de ses pouvoirs, les limites du consentement royal. Le roi transmettait les bulles au Parlement, pour que celui-ci les examinât, et constatât qu'elles n'allaient pas contre les « saints décrets, conciles généraux, franchises, libertés et privilèges de l'Eglise gallicane, et des universités et études publiques ». La Cour les enregistrait, souvent en les modifiant, et dans les appels comme d'abus occasionnés par l'exercice des pouvoirs du légat, les juges devaient fonder leur sentence sur ce texte des bulles, ainsi officiellement reconnu et publié (3).

(1) *Mémoires-journaux* (n'ayant pas à notre portée le t. VII de l'éd. Brunet, nous renvoyons à l'éd. de La Haye, 1741), *Journal du règne de Henri IV*, t. II, p. 304. Cf. Palma-Cayet, *Chronologie septenaire*, éd. Buchon, p. 196 : « Il estoit d'un bon jugement, d'un naturel bénin, prévoyant et patient. La France s'est bien trouvée de son assistance, ayant toujours conduit le tout en paix, avec une modération en ce qui estoit de sa charge et suyvant ses pouvoirs ».

(2) *Relation*, f. 60-67.

(3) « Le pape n'envoye point en France Légats *a latere*, avec faculté de reformer, juger, conférer, dispenser, et telles autres qui ont accoustumé

Médicis ignorait sans doute ces pratiques. Il les apprit par une lettre du cardinal de Gondi. L'évêque de Paris, tout en excusant le légat, et en protestant qu'il s'expliquait fort bien son oubli, lui montrait l'irrégularité de sa manière d'agir. Rome, lui disait-il, n'entend pas très parfaitement les choses de France ; elle ne doit pas s'imaginer pouvoir changer les usages, ni vouloir que l'on procède, pour Votre Seigneurie, autrement que pour les autres légats. Médicis fut vivement affecté de cet avertissement. Mais sans s'attarder à des récriminations intempestives, il prit le seul parti sage : se hâter de se mettre en règle (1).

Henri IV se trouvait à l'armée, en Picardie. Le légat lui dépêcha en poste un des évêques de sa suite (2), pour lui « faire la révérence », et le prier humblement de se montrer favorable à une légation qui n'avait « d'autre but que le service de Dieu et de Sa Majesté ». Rien n'était à craindre du côté du prince. Non pas que les jaloux eussent manqué, pour le mettre en garde contre Médicis : homme dur, disaient-ils, tempérament de réformateur, ignorant de la France, bon tout au plus pour faire des visites d'étiquette (3). Ces bruits

d'estre spécifiées par les bulles de leur pouvoir, sinon à la postulation du Roy très-chrestien, ou de son consentement : et le Légat n'use de ses facultez qu'après avoir baillé promesse au Roy par escrit sous son sein, et juré par ses sainctes Ordres, de n'user desdites facultez ès Reyaume, païs, terres, et seigneuries de sa subjection, sinon tant et si longuement qu'il plaira au Roy, et que si-tôt que ledit Légat sera adverty de sa volonté au contraire, il s'en desistera et cessera. Aussi qu'il n'usera desdites facultez, sinon pour le regard de celles dont il aura le consentement du Roy, et conformément à iceluy, sans entreprendre faire chose préjudiciable aux saints Decrets, Conciles généraux, franchises, libertez et privilèges de l'Eglise Gallicane, et des Universitez et estudes publiques de ce Royaume. Et à cette fin se présentent les facultez de tels Légats à la Cour de Parlement, où elles sont veuës, examinées, vérifiées, publiées et registrées sous telles modifications que la cour voit estre à faire pour le bien du Royaume : suivant lesquelles modifications se jugent tous les procez et différents qui surviennent pour raison de ce, et non autrement ». Art. XI des *Libertez de l'Eglise Gallicane* de Pierre Pithou.

(1) *Relation*, f. 68 v.

(2) L'évêque de Torcelli, Antonio Grimani. *Ibid.*, f. 69.

(3) « Di Roma e d'Italia erano stati fatti mali ufficii appresso sua Maestà, dipingendolo per persona severa e dura, per grave e riformatore, e per inesperto delle cose di Francia, e piutosto dipingendolo per buono che fusse più a proposito a far visite che a legatare ». *Relation*, f. 70 v.

partaient de Rome, peut-être du Sacré-Collège. Mais Henri IV avait en curie ses propres agents d'information, qu'il savait dignes de confiance. Il tenait d'eux des renseignements excellents. Le légat, écrivait d'Ossat, « est âgé de soixante ans, tenu pour fort homme de bien, sage, modéré, franc et rond, aimé et estimé du pape, et a toujours fait bon office pour l'absolution du Roi, n'ayant dépendance que du Saint-Siège et de Sa Sainteté... Chacun loüe cete élection, et espère qu'elle tournera à l'honneur de Dieu, au bien de la Religion catholique, au contentement du Roi, et au repos du Royaume » (1).

De plus, sachant tout ce qu'il pouvait espérer de l'appui du pape pour s'attacher le cœur de ses sujets catholiques et affermir la paix en France, et devinant, en outre, tout le parti que ses ennemis de l'extérieur tireraient de froissements entre lui et le Saint-Siège, il tenait à la sympathie du légat, il se proposait de le gagner tout entier par ses prévenances, sa courtoisie, ses caresses. Sans même faire allusion, devant l'envoyé de Médicis, au retard involontaire de l'ambassadeur, il écrivit immédiatement au Parlement pour lui communiquer les bulles. Les termes de ces patentes, datées d'Abbeville, le 3 juillet 1596, étaient des plus aimables pour le Saint-Siège. « Ayant pleu à Dieu inspirer notre sainct Père « le Pape d'envoyer en ce Royaume un Légat de sa part et « du sainct Siège Apostolique, tant pour l'exaltation de nostre « saincte foy que pour le bien général de cet Estat, et la « consolation de nos peuples et sujets. Et ayant sa Saincteté « fait choix de la personne de nostre très cher et amé cousin « le Cardinal de Florence pour remplir ceste charge, et satis- « faire aux bonnes intentions de sa Saincteté, nous vous « envoyons cy attachée, sous le contreseel de nostre chan- « cellerie, la bulle que sadite Saincteté luy a fait expédier, « contenant les pouvoirs et les facultez qu'elle a donnez à « nostredit Cousin pour l'effet dessusdit. Et vous mandons « que vous ayez à la faire publier et enregistrer en la forme « accoustumée, tous autres affaires cessans et postposez ; de « sorte que sadite Saincteté ait occasion de croire qu'elle a « esté receuë de nostre part avec le respect et affection que

(5) *Lettres du cardinal d'Ossat*, II, 99.

« nous voulons rendre à tout ce qui vient d'elle et dudit saint « Siège. Car tel est nostre plaisir » (1).

Mais les intentions du roi apparaissent surtout dans le message oral qu'apporta, au nom de son maître, le conseiller d'Etat Pomponne de Bellièvre. Sa Majesté désirait, d'une part, que le Parlement reçût le légat, à son arrivée, non seulement avec toutes les cérémonies habituelles, mais avec plus de solennité encore, si possible, « pour donner plus de contentement au pape », et ayant trop éprouvé, disait-elle, « combien la desunion avait apporté de préjudices à son Royaume » ; d'autre part, qu'il ne fût apposé à la vérification des bulles aucune clause déplaisante pour le Saint-Siège. Elle priait la Cour de considérer combien il importait au roi de conserver et d'acquérir des amis, le préjudice que celui-ci recevrait si le pape avait lieu de se juger offensé ; elle l'invitait à faire état de la personnalité du légat, « bien affectionné à la France, qui a beaucoup aidé à la réconciliation, espère estre l'Ange de paix » (2).

Mais le Parlement avait, lui aussi, ses préoccupations, différentes de celles du roi. Gardien méfiant des traditions françaises et du droit public national, il veillait jalousement à la défense de la Couronne contre toute apparence d'empiètement ultramontain. Le premier Président répondit donc sans engager la Cour. Il promit de faire au légat une réception conforme à sa dignité, et même plus solennelle que les usages ne le comportaient. Quant aux bulles, ajouta-t-il, « les ayant veuës, [la Cour] y apportera toute la modération qu'elle jugera, sauf l'authorité du Roy, droicts du Royaume, et libertez de l'Eglise gallicane » (3).

Or, dans les bulles de Médicis figurait la mention du concile de Trente. Le pape recommandait à son ambassadeur d'en poursuivre la publication. L'on sait quelles difficultés

(1) Le registre du Parlement où se trouvent les procès-verbaux des séances consacrées à cette affaire, avec copie des lettres du roi, est conservé aux Arch. Nationales, X^{1a} 1744. Pierre Dupuy en a publié les principaux passages au ch. 23 de ses *Preuves des Libertez de l'Eglise Gallicane*, p. 1003-1009. Nous le citons d'après l'édition de 1651. Cette lettre est donnée p. 1003.

(2) P. Dupuy, *Preuves*, p. 1004.

(3) *Ibid.*, p. 1005.

avait déjà rencontré en France l'introduction des décrets disciplinaires de la célèbre assemblée ; le Parlement en jugeait plusieurs, en effet, contraires aux franchises nationales. Allait-il approuver par avance, en homologuant les bulles, des tentatives qu'il se proposait bien de combattre, le moment venu ? Le 17 juillet, il n'avait encore pris aucune décision, lorsqu'arrivèrent de nouvelles lettres du roi, conçues en termes pressants. Dans sa séance du 19, toutes chambres assemblées, il arrêta que le concile de Trente serait formellement exclu de l'approbation (1).

Henri IV ne tenait point à mécontenter le Parlement. Il lui suffisait que le légat ne connût rien de ce que la Cour pourrait décider de désobligeant pour le Saint-Siège. Il suggéra donc un expédient : mettre sur les registres ce que l'on voudrait, mais n'écrire sur les bulles elles-mêmes que des formules anodines. C'était trop peu pour la prudence ombrageuse des parlementaires. D'anciens registres, disaient-ils, ont disparu du greffe ; il peut en arriver autant de celui sur lequel notre délibération sera inscrite. Dès lors, quel recours aurons-nous, si les bulles seules sont là pour faire foi ? D'autre part, l'occasion est excellente de faire connaître notre sentiment sur la situation de la France par rapport à la nouvelle réforme. Celle-ci n'est aucunement en vigueur dans le royaume ; elle ne pourrait l'être que si l'Eglise gallicane toute entière approuvait les articles du concile et si la Cour les enregistrait. Il ne suffit donc pas d'insérer l'arrêt dans nos registres, mais il faut l'imprimer, et le transcrire au pied des bulles elles-mêmes, « à ce qu'il soit notoire à tous » (2).

C'est la thèse que soutint devant le roi l'avocat Louis Servin, l'un des plus farouches gallicans du Parlement. Henri IV le fit mander « trois et quatre fois » dans la journée du 19, et eut avec lui des discussions serrées. Le roi parla en termes très vifs : « Je sais très bien mes affaires ; je connais mieux que personne mon Royaume et ce qui m'est nécessaire pour le bien de mon Etat. Je ne veux point rom-

(1) P. Dupuy, *Preuves*, p. 1006.
(2) *Ibid*. p. 1006-1008.

pre l'alliance entre le Saint-Siège Apostolique et la couronne de France, sachant de quel préjudice cela serait : ce que tous les bons serviteurs doivent considérer... Si ma cour de Parlement est jalouse de mon autorité et des libertés de l'Eglise gallicane, je ne le suis pas moins, comme en ayant le principal intérêt. » Il appela Bellièvre, Schomberg, Sancy, pour l'aider à persuader son terrible avocat. En même temps, il fit notifier sa volonté au premier Président. Le Procureur Général et Servin rapportèrent à la Cour les paroles du Roi, et l'engagèrent à céder. Finalement, le Parlement se laissa fléchir. Il décida que l'on écrirait simplement sur les bulles du légat : « Leuës, publiées et registrées, ouy et consentant le Procureur général du Roy, *aux charges et modifications contenues au registre.* » Mais comme pour sauvegarder sa propre responsabilité, il voulut que l'on mît audit registre : « A esté arrêté du *très exprès commandement du Roy*, eu esgard à l'estat de ses affaires » (1). Peu importait à Henri IV : il avait ce qu'il voulait.

*
* *

Il était dans les plans du roi de faire à l'envoyé de Clément VIII la réception la plus flatteuse. A Chartres, tout une suite de prélats français, dépêchés à sa rencontre, rejoignit Médicis : l'évêque de Nantes Philippe du Bec, Jacques Davy du Perron, évêque d'Evreux, Henri d'Escoubleau, évêque de Maillezais, l'évêque du Mans Claude d'Angennes de Rambouillet, et d'autres encore. Henri IV le fit prier par le cardinal de Gondi de s'arrêter quelques jours dans cette ville, voulant aller lui-même le visiter. Cette idée du roi ne fut point sans soulever de vives oppositions (2). Déjà l'occasion s'était présentée de déclarer excessives ses politesses à l'égard du Saint-Siège. Six mois plus tôt, en effet, les Parlementaires avaient exigé qu'il modifiât la teneur des lettres par lesquelles il levait la défense de prendre à Rome la pro-

(1) P. Dupuy, *Preuves*, p. 1008.

(2) Lettre du Florentin Orazio Rucellai au card. Aldobrandini, du 20 juil. 1596. Arch. Vatic., *Nunziatura di Francia*, vol. 43, f. 205. (Sur ce correspondant du secrétaire d'Etat, voir *Lettres du card. d'Ossat*, 1, 593).

vision des bénéfices : certains mots y étaient, à leurs yeux, contraires à la dignité de la Couronne (1). La démarche qu'il projetait maintenant, sans exemple dans les annales du royaume, impliquerait un abaissement indécent de la Majesté royale. Néanmoins le roi tint bon. Le 19 juillet, accompagné de Montpensier, Nemours, Mayenne, et d'une cinquantaine des principaux seigneurs de la cour, il se mit en route (2). Mais l'hospitalité de Chartres pouvait être cordiale : elle manquait de commodités, et le légat avait préféré pousser jusqu'à Montlhéry pour y attendre le roi. Ce fut là qu'eut lieu la rencontre, au bel hôtel de Chanteloup. Henri IV déploya toutes ses ressources pour séduire le légat. Dès qu'il l'aperçut, devant la porte de la cour, il sauta de cheval, courut à lui, et l'embrassa, la figure rayonnante. Il s'excusa de l'avoir fait attendre si longtemps, de n'avoir pu lui procurer, au cours de son voyage, de plus grands honneurs. Pendant une grande heure et demie, sans quitter le ton d'un aimable badinage, il le combla d'égards, ne manquant pas, entre temps, de lui dire son attitude dans l'affaire de l'enregistrement des bulles. L'ambassadeur trouva les paroles à la fois respectueuses et cordiales qui convenaient ; il protesta de son dévouement personnel au roi et au pays, l'assura de toute la bienveillance du pape : bref, Henri IV partit ravi, et laissa Médicis pleinement heureux de ce premier contact (3).

Le lendemain, le légat fit son entrée solennelle à Paris.

(1) Voir, dans les *Preuves* de P. Dupuy, un extrait des registres du Parlement, du 5 janv. 1596, p. 802.

(2) Même dans les occasions solennelles, le Béarnais n'abdiquait pas la malice. Ce jour-là, sa victime fut Mayenne. Sous prétexte que le duc avait autant besoin que lui d'une bonne absolution, il voulut l'emmener à Montlhéry. Il faisait chaud, Mayenne était gros ; il le fit chevaucher, suant et maugréant, 24 ou 25 lieues. Le soir, à Paris, l'ancien chef de la Ligue, exténué, « se retrancha si bien sur les bouteilles » qu'il y perdit à la fois l'équilibre et le souvenir de sa dignité d'antan : « Il but si bien à la santé du Roy avec Messieurs d'Espernon, Schomberg et Sanci, dit P. de l'Estoile, qu'il les fallut emporter tous saoûls. » *Mémoires-Journaux*, *l. c.*, p. 305.

(3) *Relation*, f. 73 ; dépêche de Médicis à Aldobrandini, du 24 juil. 1596, Arch. Vatic., *Nunz. di Francia*, vol. 46, f. 9 ; lettre citée plus haut d'Or. Rucellai.

Montpensier et le petit prince de Condé, héritier présomptif de la Couronne, allèrent au devant de lui jusqu'à une lieue de la ville ; les princes du sang, le clergé, la noblesse, le Parlement, les magistrats, l'Université, le rencontrèrent à Saint-Jacques du Haut-Pas, pour le conduire à Notre-Dame. Malgré la chaleur, tout le bon peuple de Paris était dans les rues : jamais, depuis la rentrée du roi, vainqueur de la Ligue, il n'avait vu cortège aussi triomphal (1).

Le souci du prince d'être agréable à Médicis se manifesta davantage encore, peut-être, à l'audience de réception qu'il lui accorda, le premier août, au château de Saint-Maur-les-Fossés. Pendant l'audience elle-même, à la grand'messe et au banquet qui suivirent, maints détails donnèrent à entendre que Sa Majesté faisait le plus grand état du cardinal, qu'elle le tenait pour un auxiliaire de premier ordre, qu'elle espérait beaucoup de son influence (2). L'événement se chargea de démontrer qu'Henri IV ne se trompait point. Grâce à son tact, en effet, à son esprit conciliateur, à son activité intelligente et prudente, Alexandre de Médicis rendit à la France, pendant les deux années que dura sa légation, de précieux services. Les contemporains se plaisent à l'appeler « l'Ange de la Paix » : il le fut à un double point de vue, religieux et politique.

*
* *

Les instructions données par Clément VIII à son représentant le chargeaient de travailler « au retour de la discipline et de la règle ecclésiastique à son ancienne candeur »; elles lui recommandaient de veiller avec sollicitude sur le

(1) Palma-Layet, *Chronologie Novenaire*, éd. Buchon, II, 100 ; *Relation*, f. 74 v. Il ne manqua pas, à cette entrée, d'épisodes amusants ou burlesques. Médicis s'étant retiré dans un appartement d'une abbaye située près de la porte Saint-Jacques, pour s'y reposer quelques instants, celle-ci fut prise d'assaut par la foule ; par les fenêtres, par les escaliers de service, s'infiltraient des curieux, qui se cachaient derrière les tapisseries pour mieux voir le légat. Puis vint une procession de moines, écrasant le pauvre cardinal sous prétexte de lui baisser les pieds....

(2) *Relation*, f. 75 v. et 76. Dépêches du légat, du 14 août 1576 : Arch. Vat., *Nunz. di Francia*, vol 46, f. 15.

clergé, surtout le haut clergé, car si l'on veut « réparer une bâtisse vieille et branlante, il faut commencer par en consolider les fondations », et « les archevêques, évêques, abbés, et autres qui ont juridiction et cure d'âme » sont la base d'une église. Le légat devait tout d'abord veiller à la bonne provision des bénéfices. Mais le pape n'ignorait pas les difficultés de cette tâche; il donnait le conseil de « ne rien violenter », de tendre d'abord aux résultats possibles, d'intervenir dans les cas particuliers plutôt que de poursuivre des réformes générales : en somme, de chercher des résultats pratiques, fussent-ils modestes, plutôt que d'ambitionner une transformation très belle en théorie, mais irréalisable. Au besoin, disait-il, le légat ne devait pas craindre de proposer des compensations, auxquelles le Saint-Siège se prêterait chaque fois qu'elles ne seraient pas moralement impossibles. Toujours, du reste, il convenait de montrer que les demandes avaient pour but, avec le bien de la religion, l'intérêt du roi et du pays (1).

Ces mêmes instructions proposaient à la sollicitude du légat l'unité de culte en France. Et sur ce point encore elles lui suggéraient une tactique prudente et sage. Sa Majesté doit comprendre que « là où il n'y a pas l'union des âmes dans le service de Dieu, il ne peut y avoir non plus accord durable sur les affaires de ce monde. » Le roi objectera sans doute les dangers de la guerre, l'obstination des hérétiques. Il conviendra de lui montrer que le meilleur instrument de conversion doit être l'exemple de sa propre piété, de l'exhorter affectueusement à vivre mieux, de l'amener à plus de discernement dans la distribution des charges et des honneurs, de manière à enlever aux huguenots l'un des mobiles qui les a souvent influencés jusque-là, l'ambition et l'intérêt.

Ces recommandations s'harmonisaient avec le caractère de Médicis. Dès qu'il a pénétré sur le territoire, il cherche à se rendre compte de la situation par lui-même. A Embrun, il voit la cathédrale convertie en forteresse, le culte confiné

(1) Deux copies de ces instructions sont conservées aux Arch. Vat., l'une *Fondo Pio*, vol. 222, l'autre *Nunziature diverse*, vol. 239. Ces deux copies sont absolument identiques.

dans une église de franciscains, sale et mal tenue. Il constate que les chanoines ne prennent pas même la précaution, élémentaire en pays hérétique, de tenir le Saint-Sacrement enfermé : ils le laissent tout bonnement sur l'autel. A Gap, il trouve l'évêché rasé par les huguenots, la cathédrale « désolée », à peine recouverte d'un toit de fortune, et abritant les deux cultes rivaux. Partout où il passe, il essaye de faire parler le clergé de ses propres affaires, et à la répugnance qu'on lui oppose il devine l'irrégularité des situations bénéficiales. Il recueille des chiffres, compare les positions des catholiques et des protestants. A Gap, par exemple, il se rend compte que ces derniers, malgré les égards dont ils jouissent, sont peu nombreux, et mal instruits par des ministres presque illettrés (1).

Arrivé à Paris, un de ses principaux soucis est de se documenter. Un grand nombre de prélats vit à la Cour. Il tâche de les voir souvent, de gagner leur sympathie, de provoquer leurs confidences (2). La noblesse, le Parlement, fréquentent son hôtel. Il recueille ainsi des renseignements, il les contrôle : au bout de six mois son jugement est fait sur la situation religieuse du pays. Il la résume dans une lettre du 26 janvier 1597 : « Nous sommes en présence d'un corps convalescent, mais non pas infirme ; certains membres souffrent beaucoup, mais il ne s'agit pas de maux incurables » (3).

Trop d'évêchés sont vacants, et depuis trop longtemps. Des laïques, grands seigneurs, chefs militaires, les tiennent en confidence ou en économat, comme récompense de leur fidélité au roi pendant la guerre civile ; et celui-ci ne peut maintenant les évincer, n'ayant à leur offrir aucune compensation. Dans les diocèses possédant un prélat légitime, beaucoup d'abus proviennent de la trop grande facilité à conférer les ordres. L'évêque ne se préoccupe pas si les candidats sont idoines, et surtout s'ils sont pourvus d'un

(1) *Relation*, f. 66 v., 67.

(2) Dépêche du 24 juil. 1596, déjà citée.

(3) « Questo regno è un corpo convalescente et non infermo, et se bene in qualche membro patisce assai, non son mali incurabili; nell'universale sta bene, et ogni giorno si va confermando et corroborando ». Arch. Vatic., *Nunz. di Francia*, vol. 46, f. 74.

titre canonique : il ordonne (1). Et ces prêtres vivent de leurs messes; ils en disent parfois trois, quatre, dans une même journée, sans contrôle, car les grandes familles ont le luxe des messes nombreuses dans leurs chapelles mortuaires (2). Ils peuplent les Ordres mendiants, car les supérieurs, trop pauvres pour assurer à leurs sujets les moyens de subsistance, se montrent accueillants pour ceux qui peuvent vivre de l'autel. Mais ces clercs ne laissent pas à la porte des couvents leurs habitudes irrégulières ni les vices de leur nature indisciplinée. On l'avait vu du temps de la Ligue. En un clin d'œil, des moines se muaient en sbires, ridicules sous leurs armes rouillées et leurs corselets « paraissant venir du siège de Troie » (3), mais combien fiers et heureux de leur transformation! Le légat juge plus difficile de les réformer que de convertir les hérétiques (4). Quant aux couvents de femme, ils souffrent plutôt du luxe, dû à l'habitude de confier à de grandes dames les principales dignités. Au retour d'un voyage à Rouen, Médicis eut l'occasion de recevoir l'hospitalité des Dominicaines de Poissy, dont la prieure était la sœur du cardinal de Gondi. Déjà mal impressionné par le faste et la mollesse des costumes, qu'il a aperçus de la grille, il est scandalisé, en pénétrant dans la clôture, d'y trouver plus de cent caméristes, au service de telle ou telle nonne (5).

(1) Voir la dépêche du 8 septembre 1597, que nous publions à la suite de cet article.

(2) Cf. la *Relazione di Francia di Pietro Duodo, 1598*, dans l'appendice aux *Relazioni degli ambasciatori Veneti al Senato durante il secolo decimosesto*, publiée par Eugenio Alberi, Florence, 1863. « Non è popolo al mondo che per i suoi morti faccia suonar più campane di quello che fanno essi, in modo che tuto il giorno non si sente altro, et per povero che uno sia, più presto lascierà star di mangiare per pagare onde non si resti di sonare... E però quivi ogni giorno non si sente altro che messe da morto, non trattenendosi gran numero di preti con altro che con andar a dir messa in questa et in quell' altra chiesa, e qualcuno, allargando il freno alle necessità e alle cupidità, con la comodità e facilità che hanno di poterlo fare, dice anco più d'una messa il giorno... » p. 113, 114.

(3) *Relazione... di Pietro Duodo*, p. 116. Cette relation contient un réci tout-à-fait amusant de la « procession de la Ligue », p. 116, 117.

(4) Médicis le dit un jour à l'ambassadeur de Venise. Cf. *Relazione.. di Pietro Duodo*, p. 117.

(5) *Relation*, f. 99.

Toutefois, ces ombres n'épouvantent pas le cardinal, elles ne lui masquent point ce qu'il y a de bon en France, les racines profondes qu'y possède la religion. Dans ses dévotions, écrit-il le 8 septembre 1597 (1), dans son obéissance aux préceptes ecclésiastiques, le Français n'est pas inférieur à l'Italien; sur beaucoup de points, même, il vaut mieux que lui. Le peuple est pieux, généreux, ordonné, les femmes, en général, modestes. Peu de duels, de jeux de hasard, presque pas de vices honteux (2). La vie familiale est en honneur. Ici, à Paris, chaque dimanche la foule emplit les églises, et son attitude y est d'une correction parfaite (3). Les curés, d'ailleurs, gros personnages d'un prestige quasi épiscopal, formés en Sorbonne et prêchant comme des docteurs, connaissent leurs paroissiens et les suivent de près. Aussi bien, ce que l'on voit à Paris se vérifie dans les autres villes de France; les catholiques y forment à peu près partout le plus grand nombre, et dans les endroits où ils sont en minorité, leur vie chrétienne est encore plus parfaite qu'ailleurs. Médicis, il est vrai, semble prévoir la stupeur que son optimisme pourra causer à Rome. Il tient à insister sur l'exactitude de ses dires : « J'écris ce qui est vrai, et si d'autres se font une opinion différente, c'est qu'ils ferment les yeux pour ne pas voir ». Et il ajoute, un peu plus loin : « Je ne voudrais pas que l'on m'accusât de partialité, de manque de clairvoyance, ou de calculs intéressés. Je dis la vérité, et je n'ai pas peur ».

*
* *

Ainsi documenté sur la situation, reconnaissant le bien,

(1) Voir, à la suite de cet article, cette lettre très intéressante, où le légat expose, telle qu'il la voit, la situation religieuse en France.

(2) C'est du moins ainsi que nous croyons devoir traduire cette phrase un peu obscure (à moins qu'elle ne soit trop claire !... Médicis avait habité la Florence et la Rome du XVIe siècle) « De i vitii di carne ci puo esser disordine, ma non passa fornicatione o adulterio ». Ce qu'il a vu ailleurs rend le cardinal indulgent...

(3) Ce détail paraît avoir beaucoup frappé les Italiens vivant à Paris. Parlant des églises, Médicis écrit : «... le quali non abusono con fare all' amore ». Et P. Duodo : « Stanno alla messa grande e alle prediche con gran devozione, e senza parlar mai insieme », *l. c.*, p. 114.

qui est grand, mais averti des abus et de leurs causes, le légat se met patiemment à la besogne. Il se propose une double tâche : régulariser la situation bénéficiale, agir sur les évêques pour les rendre plus vigilants. Sur ce dernier point, il lui faut de la douceur, du tact. Il ne compte pas réformer la discipline tout d'un coup. « Je fais ce que je sais et ce que je puis; je compte sur Dieu, sur le prestige du pape, sur le temps, et sur les bons effets de la paix... Il faudra des années pour tout remettre en bon état, car les têtes sont dures, et on ne les persuade qu'avec de la bonté ». Il voit donc fréquemment les prélats présents à la cour ou de passage à Paris, il leur prodigue les marques de respect et d'honneur; il leur donne des avis, fréquents, pressants, mais toujours en évitant l'aigreur, les paroles blessantes. Et son action porte ses fruits : « Ils m'écoutent volontiers, écrit-il à Aldobrandini, et mes propositions ne leur déplaisent pas (1) ».

Mais pour améliorer l'état bénéficial de la France, la douceur et la persuasion ne suffisaient point. Il y fallait une politique hardie, que Médicis ne pouvait pratiquer qu'avec la certitude d'être soutenu par le pape. Sans doute, quand il avait les mains libres, Henri IV entendait les conseils du cardinal, pour la provision des évêchés vacants. Mais le plus souvent des tiers possédaient sur eux, en fraude de la législation canonique, un titre, économat ou confidence, à la jouissance des revenus. Il ne fallait pas songer à obtenir leur désistement en masse et sans compensation. Des sacrifices s'imposaient, de la part du Saint-Siège, et l'un des mérites du légat fut de savoir le comprendre.

Dans une audience qu'il faut placer, apparemment, dans les premiers mois de 1597, il tint au roi ce langage (2) : « Sire, je vois que Votre Majesté n'a pas, dans son royaume, de plus grand désordre que celui des évêchés et abbayes, vacants en grand nombre, et exploités par des laïcs, sans titre honnête. Cet abus provoque des maux nombreux : oubli de la discipline ecclésiastique, mauvaise administration des biens-fonds, délabrement des immeubles, dont beaucoup

(1) Lettre du 8 sept. 1597.
(2) *Relation*, f. 111 v.

tombent en ruine. Votre Majesté porte, devant Dieu et devant les hommes, une lourde responsabilité, car le patrimoine du clergé se dissipe, se dilapide, se saccage. Votre Majesté, du reste, est la première à subir le contre-coup temporel de ce désastreux état de choses. Laissés aux mains de séculiers, en effet, les bénéfices ne vaquent jamais effectivement, et V. M. n'a pas ainsi l'occasion, par le renouvellement de leur collation, de récompenser d'autres mérites, et de s'attacher par la reconnaissance bien des hommes d'Eglise qui se fatiguent à son service. Le pouvoir que le Saint-Siège reconnaît à V. M. de nommer, en France, aux bénéfices consistoriaux est un puissant moyen de remédier raisonnablement à ce mal, avec l'aide du pape. Je sais que cet abus ne date pas du règne de V. M., qu'il existait déjà sous ses prédécesseurs, et que vous ne l'avez continué que par nécessité. Je reconnais aussi que pour régulariser une situation comme celle de la France, à l'heure actuelle, il faut, du côté de Sa Sainteté, de l'indulgence. Je comprends que ces bénéfices ont servi à payer des dettes, et que V. M., au milieu des difficultés financières et militaires où elle se débat, ne peut songer à des compensations. Je me mets donc bien en face de la réalité. Si V. M. veut s'y prêter, je tâcherai d'obtenir de Sa Sainteté, en faveur de ces détenteurs irréguliers de biens ecclésiastiques, quelques grâces en échange, sous forme de pensions, de dispenses, etc. Ils auront leur conscience en paix, et V. M., si elle tient la main à la bonne exécution des dispositions papales, se mettra sur la tête une couronne dont elle jouira pendant l'éternité ».

Henri IV, dit la relation d'où nous extrayons ce petit discours, n'aimait pas les exposés diffus ; très nerveux, saisissant très vite l'idée de son interlocuteur, il l'arrêtait après les premiers mots. Cette fois, il entendit le légat jusqu'au bout, marquant une exceptionnelle attention. A la fin, il se leva, saisit le cardinal dans ses bras, et l'embrassant avec effusion : « Mon cousin, s'écria-t-il, je vous remercie. Vous êtes raisonnable, vous savez comprendre mes difficultés : agissez, je vous soutiendrai ».

Pour la plupart, les laïcs détenteurs de bénéfices ne demandaient pas mieux, s'ils ne devaient point trop y

perdre, que de régulariser une situation dont leur conscience de chrétien ne laissait pas que de souffrir. Dans la correspondance de Médicis avec le secrétaire d'État, nous les voyons assiéger l'hôtel de la légation, pour exposer au cardinal l'état de leurs affaires, et chercher avec lui un moyen de se mettre en règle avec les « saints canons » (1). Celui-ci s'ingénie à trouver des remèdes. Aux uns, il obtient une pension sur le bénéfice auquel ils renoncent, ou sur une abbaye mieux rentée ; aux autres, il conseille une résiliation en faveur de leur fils, qui recevra la tonsure, quitte à obtenir pour lui la dispense de quelque irrégularité. Simples expédients, si l'on veut, mais palliatifs dont il fallait bien se contenter provisoirement, et qui fournissaient le seul moyen de mettre un peu de régularité canonique dans un état bénéficial bouleversé de fond en comble par quinze années de guerre civile.

Cette politique de conciliation ne convenait pas à tout le monde, et le légat rencontra une opposition terrible dans l'épiscopat. La France ne connaît pas, disaient certains prélats, l'usage d'établir sur les évêchés des pensions, surtout en faveur de laïcs. Si on l'introduit, c'est la ruine des bénéfices du royaume, car le roi prélèvera le plus clair de leurs revenus pour l'attribuer à ses créatures, et les titulaires réguliers devront se contenter d'une portion de famine. Que l'on entrebaille seulement la porte, et bientôt nous la verrons grande ouverte. La situation actuelle est lamentable, certes, mais au moins elle apparaît ce qu'elle est, irrégulière, abusive, et par là même elle appelle une réforme. Avec le beau remède que l'on projette, on obtiendra le résultat de canoniser un autre mal, aussi déplorable que le premier, mais qui, admis par le pape, fera figure d'institution régulière, tolérable par conséquent, et que personne ne pourra combattre.

L'âme de la résistance était Claude d'Angennes de Rambouillet, évêque du Mans. Énergique, savant, de vie exemplaire et de zèle pastoral incontesté, ce prélat, partisan du

(1) Voir notamment la dépêche du 26 janv. 1597, Arch. Vat. *Nunz. di Francia*, vol. 46, f. 74.

roi depuis la première heure, jouissait d'une autorité d'autant plus grande qu'il faisait preuve, lorsqu'il s'agissait de défendre l'Église gallicane, d'une égale indépendance en face du Parlement et en face de la papauté. Il réunit en assemblée dix évêques présents à Paris, et leur fit blâmer hautement les intentions du légat ; lui-même écrivit une brochure de protestation. Plusieurs présidents de chambres du Parlement et avocats du roi furent priés d'intervenir, et l'on vint même brandir devant Médicis l'épouvantail d'une rupture possible entre l'église de France et le Saint-Siège.

Doucement, mais avec persévérance et fermeté, le légat soutint son point de vue. Il ne s'agit pas, remontra-t-il, d'un principe à établir, mais d'un remède à apporter à une situation simoniaque intolérable, dont on ne peut sortir autrement. On n'introduit pas une loi, ni même un usage : on accorde une faveur, exceptionnelle, isolée, dans des cas de nécessité, d'ailleurs rares. Les adversaires de cette concession parlent d'ouvrir une porte : elle est ouverte, déjà ; et ils ont tort de prétendre que les pensions n'existent pas de ce côté des monts ; témoin l'évêché de Beauvais, par exemple, sur lequel un fils du secrétaire d'État Schomberg prélève chaque année 2,000 écus, avec le consentement pontifical. Et cela existait avant que lui, légat, vint dans le royaume. Finalement, avec de la patience, et l'appui du cardinal de Gondi et de Du Perron, Médicis eut gain de cause, au grand profit de l'église de France (1).

*
* *

Depuis le règne d'Henri II, quand un nonce ou un légat venait en France, il était rare que le pape ne le chargeât pas d'insister pour le retour du royaume à l'uniformité religieuse. Les instructions de Médicis, avons-nous dit, lui recommandaient, à lui aussi, l' « unité de culte ». Si l'on songe que l'édit de Nantes suivit de quelques semaines son départ, l'on pourrait être tenté de conclure, sur ce point, à un échec de sa

(1) Pour ces difficultés, cf. *Relation*, f. 112 v., et dépêche du 13 juil. 1597, Arch. Vatic., *Nunz. di Francia*, vol. 46, f. 120.

légation. A examiner de près son action, cependant, l'on doit reconnaître qu'elle fut plus fructueuse, au contraire, que celle de ses prédécesseurs. Auprès des Valois, les agents diplomatiques du Saint-Siège poussaient aux mesures rigoureuses; s'ils consentaient à laisser tolérer les huguenots, c'était en faisant de nécessité vertu : ils reconnaissaient que le roi ne possédait pas les moyens de supprimer la Secte, mais ils en gémissaient. Ils n'atteignaient donc pas le but poursuivi ; c'est pour eux qu'il est juste de parler d'échec. Médicis inaugure une politique nouvelle. Jamais il ne préconise la contrainte. Sans doute, il dut souffrir quand il apprit, de retour à Rome, la signature de l'édit ; une si large tolérance officielle n'était pas encore dans les idées du temps, et Henri IV, sous ce rapport, devançait son époque. Mais il n'en reste pas moins que son attitude fut ouvertement conciliatrice ; et, justement pour cela, elle porta des fruits. D'une part, en effet, en étant juste et bon à l'égard des protestants, tout en favorisant les catholiques, il atténua les haines, il rendit la papauté moins odieuse : il joua le rôle de pacificateur. D'autre part, en se conciliant de vives sympathies personnelles, il provoqua des conversions retentissantes, d'un exemple contagieux.

Il semble qu'Henri IV s'attendait à de l'intransigeance de la part d'un ambassadeur du pape. Pendant que les Réformés tenaient leur assemblée à Châtellerault, comme Médicis demandait au roi de ne rien leur accorder qui fût injurieux pour le Saint-Siège ou contraire aux intérêts des catholiques, celui-ci invoqua la puissance des protestants, la nécessité de leur faire des concessions, son intention de les réduire un jour, quand il en aurait la force. « Mais pour le moment, dit-il, je ne puis rompre avec eux et leur faire la guerre ; j'ai déjà trop d'ennemis sur les bras ». Le légat profita de cette occasion pour bien préciser son attitude. « Je ne demande nullement à Votre Majesté, dit-il, de combattre les hérétiques ; telle n'est pas l'intention de Sa Sainteté, ni mon inclination. Je suis venu en France avec l'idée de les gagner, non de leur faire la guerre, V. M. peut en être assurée » (1).

(1) *Relation*, f. 87 v.

En sortant de chez le roi, le légat s'en fut chez la princesse Catherine, sœur d'Henri IV, alors un des piliers du protestantisme français, et qui scandalisait fort les Parisiens en tenant des prêches à la Cour, dans ses appartements. Médicis lui présenta un bref de Clément VIII, en soulignant que le pape n'ignorait point qu'elle fût « d'opinion contraire ». Longuement, cordialement, il s'entretint avec elle, de Rome, du pape, de la princesse elle-même. Finalement, celle-ci lui dit en riant : « Allons, Monsieur, je vois que Votre Seigneurie Illustrissime n'est pas venue pour brûler les huguenots ». — « Non, répondit Médicis, mais bien plutôt pour les appeler, pour les convertir sans armes, sans sévices. Vous pouvez tenir pour maxime que je ne suis partisan d'aucune violence contre les hérétiques. Mais je vous demande, à vous, de travailler à les contenir, à les empêcher d'être pour le roi et les catholiques une cause d'inquiétude, et de nous épargner ainsi, au pape et moi, l'obligation de les *affliger* ». — « Je vous le promets, répondit-elle; le pape est un bon prince » (1).

Ces sentiments, que Médicis ne craignait pas d'afficher, lui concilièrent vite la confiance de beaucoup d'hérétiques de marque. La princesse de Condé, mère de l'héritier du trône, voulut abjurer entre ses mains, le 25 décembre 1596 (2). Lorsque Sancy, conseiller aux finances et huguenot relaps, se convertit, il ne cacha pas que les bons procédés du légat

(1) *Relation*, f. 88 v. — Médicis était tenu en très haute estime par la sœur du roi, et cependant il n'hésitait pas à la reprendre sévèrement lorsqu'elle affichait avec trop d'intempérance la pratique du culte réformé et excitait de ce fait la population parisienne. Vers le mois de mai 1597, excédé par les réclamations des intransigeants, il cessa de la visiter et envoya un de ses prélats lui faire des reproches. La princesse, croyant que le cardinal rompait avec elle, s'écria qu'il ne pouvait rien lui arriver de plus douloureux, qu'elle considérait le légat comme un père, qu'il ne pouvait pas l'abandonner, « e pianse, e chiese perdono, come lo può chiedere una herettica ad un legato ». *Ibid.*, f. 103 v.

(2) *Relation*, f. 90, 91. « La principessa di Condé, la giovane ». Il s'agit de Catherine-Charlotte de la Trémoille, veuve de Henri Ier de Bourbon, prince de Condé, dont elle était la seconde femme ; elle est dite « la jeune » (elle avait 30 ans environ) par opposition avec la veuve de son beau-père Françoise d'Orléans Longueville, elle aussi princesse de Condé, qui vivait encore.

entraient pour une large part dans son revirement. « Je suis huguenot depuis l'âge de raison, dit-il à Médicis, et n'ai jamais cessé de l'être. Au temps d'Henri III, j'ai simulé une conversion : grand-maître de la garde-robe, je ne voulais pas braver Sa Majesté ; mais je n'ai jamais été catholique de cœur. Sans doute, j'ai conseillé au présent roi d'abjurer, mais pour des considérations politiques, et je ne me suis pas privé, non plus, de l'engager à rompre son mariage sans recourir au pape. Mes enfants mâles sont en Allemagne, pour y être élevés dans les idées de la Réforme. Mais votre courtoisie m'a subjugué, elle m'a aidé à dépouiller la passion. J'ai lu les anciens Pères et les conciles, avec l'évêque d'Évreux Monsieur Du Perron, et je les trouve contraires à mes opinions ». Quelques semaines après, il abjurait dans la chapelle de Médicis (1). Peut-on douter que ces conversions pacifiques ne procurassent à la cause catholique plus d'honneur et de profit que les mesures vexatoires préconisées par les anciens nonces?

*
* *

Le cardinal de Florence n'accomplit pas seulement une œuvre religieuse, il joua un rôle politique considérable. Ce rôle peut se résumer en deux mots : il soutint la France à Rome, en France il soutint le roi.

Un ambassadeur doit sans doute renseigner exactement son gouvernement sur l'État où il le représente. Mais suivant la propre inclination de leur caractère, les uns, se comportant plutôt en agents d'information, n'omettent aucun détail, au risque d'envenimer les rapports entre deux pays qui devraient rester unis. Les autres, au contraire, ont une politique : soucieux de maintenir la cordialité dans les relations, ils préfèrent négliger certaines particularités susceptibles de mauvaise interprétation, et quand ils ne peuvent les taire, ils tâchent de les expliquer avec indulgence, quitte à travailler eux-mêmes à modifier les sentiments qu'elles décèlent. Médicis était de ces derniers. Dans sa correspon-

(1) *Ibid.*, f. 101, 108.

dance (1), jamais un mot qui puisse indisposer le pape contre la France. Au contraire, il s'applique à mettre en lumière toute parole, tout geste propre à inspirer à Clément VIII confiance dans le pays. En revanche, il ne manque pas une occasion d'attirer l'attention des Français sur les bonnes dispositions du Saint-Siège, de leur faire apprécier les secours qu'ils en reçoivent. L'on sent chez lui le souci constant de la bonne harmonie. « Votre Seigneurie Illustrissime ne peut s'imaginer, écrit-il au cardinal neveu, le 14 décembre 1596, le respect de ce peuple à l'égard du pape, le cas qu'il fait de sa personne. Comme ministre de Sa Sainteté, je ne saurais recevoir de plus grandes marques d'honneur ». Et un peu plus loin : « Je l'affirme bien haut, il y aura [sans doute] des ennuis que nous ne pourrons pas surmonter, mais la barque, si Dieu, comme je l'espère, conserve la vie du pape, arrivera au port avec un lourd chargement de belle marchandise spirituelle » (2). Et c'est le même son de cloche dans toute sa correspondance.

Mais si l'on compare les dépêches du légat avec la relation de son ambassade, où le narrateur écrit sans autre souci que de raconter ce qu'il a vu, la volonté de Médicis se découvre bien nette. Maint petit ennui quotidien est mentionné dans l'une, dont les autres ne soufflent pas mot, et la figure du cardinal apparaît souriante ou rembrunie suivant qu'on l'entrevoit à travers ses lettres ou le récit de son annaliste.

Sur un point, cependant, le légat n'a jamais à dissimuler :

(1) Cette correspondance, qui n'a pas encore été publiée (du moins à notre connaissance) se trouve à peu près toute entière aux Arch. Vatic., et principalement *Nunz. di Francia*, vol. 46 (dépêches en clair) et vol. 45 (dép. chiffrées). Les minutes des réponses du secrétaire d'État sont plutôt conservées dans le *Fondo Borghese*, série I, vol. 80 (dép. chiffrées) et série III, vol. 8ª (dép. en clair). Voir aussi *Fondo Pio*, vol. 254 et 255.

(2) Arch. Vat., *Nunz. di Francia*, vol 46, f. 56. — A Nevers, il a entendu des propos défavorables, des appréciations pessimistes sur la situation de la France ; il le note, mais avec quelle apparente négligence et quels correctifs! « Vanno bene interno certi discorsi o informationi di alcuni, che io non so chi si sieno, le quali son troppo appassionate et da far danno et fanno dei presupposti che non son veri ». Il fait allusion, manifestement, à des informations envoyées à Rome par certains prélats de la légation. — *Nunz. di Francia*, vol. 46, f. 9, dép. du 24 juill. 1596.

il estime le roi, il l'aime, il a foi en lui ; aucun nuage n'assombrit leurs relations. Les historiens n'ont pas encore définitivement tranché ce que l'on a pu appeler la « question Henri IV ». Le roi de la poule au pot, si populaire après sa mort, et presque légendaire, ne fut-il, en réalité, qu'un prince inconsistant, léger, peu sûr, « un opportuniste dans le mauvais sens du mot » (1)? Le cardinal de Florence nous renseigne au moins sur quelques traits de ce caractère. Il reconnaît précisément au Béarnais les qualités qu'on lui a le plus souvent niées. Il insiste sur la noblesse de ses sentiments, sur sa loyauté, sa fidélité, sa sincérité : « Le roi ne m'a jamais menti », écrit-il, alors qu'il le fréquente déjà depuis un an. Non seulement il rend hommage à sa subtile intelligence, mais il loue sa réelle bonté de cœur : « Le roi est humain, aimable, libéral ». Sans doute, Médicis note le manque d'ordre et l'insouciance d'Henri IV en matière de finances, il le déplore, mais il voit dans ce grave défaut la rançon de la générosité du roi (2).

A plusieurs reprises, Médicis témoigna au roi sa sympathie par des actes, mais jamais peut-être d'une façon plus utile et plus efficace qu'à l'occasion de la perte d'Amiens, au mois de mars 1597. L'on peut voir dans les mémoires du temps comment cette ville, en apparence bien défendue, tomba aux mains des Espagnols « grâce à un sac de pommes, un sac de noix et une charrette ». Quand la nouvelle se répandit à Paris, l'indignation déborda. La noblesse, la magistrature, le peuple, accusèrent le roi de négligence. « Il ne pense plus qu'à sa maîtresse ; elle lui fait perdre la cer-

(1) Cf. Hauser, *Les sources de l'histoire de France*, II-4, p. 20-23.

(2) « Conosco la natura di Sua Maestà, laquale è generosa, e nobile, et a me non ho mai detto il falso ». Chiffre du 25 juin 1597, Arch. Vatic., *Fondo Pio*, vol. 254, f. 61. — « Il re è di nobil animo, di real fede, di perspicare ingegno, di valore militare, et humano, et piacevole, et liberale; come quello che è generoso, non pensa quanto potrebbe alle sue entrate et all' economia, il che multiplica questo male, et i ministri si vagliono et l'usurpano, cosa naturale di questo regno, ma al presente va peggio che mai, et tanto male che alle provisioni di pochi denari, et forse delle cose necessarie del vitto di S. Mtà, mancano molte volte gl' assegnamenti, con poca dignità di tanta corona ». Dép. du 10 sept. 1596, *Nunz. di Francia*, vol. 46, f. 24. — Cf. *Relazione... di Pietro Duodo*, p. 194 et seq.

velle : à la Seine, la marquise de Monceaux ! » Pour les pessimistes, la perte d'Amiens entraînait l'abandon de toute la Picardie ; déjà l'on imaginait les Espagnols aux portes de la capitale (1).

Aussitôt averti, Henri IV avait quitté Paris pour courir à l'armée. De Beauvais, il dépêcha Bellièvre au légat pour implorer son aide ; il s'agissait de maintenir l'union en face de l'ennemi. Médicis fit venir individuellement à son hôtel tout ce qui restait à Paris d'hommes influents. Il leur montra ce qu'exigeait des Français la défense du pays, blâma hautement tout ce qui pourrait passer, en ce moment, pour de la rébellion. Exactement renseigné par M. de Vic, capitaine aux gardes, chef de grande valeur militaire et ami personnel du légat, il réduisit à ses justes proportions la faute du roi : Sa Majesté avait prévu le danger qui menaçait Amiens, et offert de renforcer la garnison ; mais les Picards s'y étaient opposés, se faisant forts de défendre seuls leur capitale. Et comme la favorite revenait toujours dans les conversations, Médicis n'hésita pas, sinon à défendre sa cause, du moins à la protéger contre toute violence (2). Presque tous ces visiteurs avaient à Rome quelque requête ; l'éloquence persuasive et les bonnes raisons du légat, jointes au souci de conserver son appui, les apaisaient d'ordinaire (3).

(1) Le récit détaillé de la prise d'Amiens, de l'effet produit sur les esprits et des démarches du légat, se trouve dans la *Relation*, f. 104-107.

(2) Le sans-gêne et l'impudence avec lesquels Henri IV affichait ses relations avec Gabrielle d'Estrée passait en effet les limites. (« Il la baisoit devant tout le monde, et elle lui en plein conseil », P. de l'Estoile, *l. c.*, p. 325). Le roi souhaitait beaucoup que le légat visitât la marquise ou tout au moins la reçût, et elle davantage encore ; et cette situation n'allait pas sans gêner Médicis, obligé d'user de savante diplomatie pour garder sa dignité sans trop blesser le roi. (Cf. *Relation*, passim, et notamment f. 83 v. et 97 v.). Après de nombreuses instances, Gabrielle d'Estrée déclara que puisque le cardinal ne voulait pas la recevoir, elle irait tout de même chez lui. « Il ne me mettra pas à la porte », dit-elle. « Non, répondit Médicis, lorsqu'on lui fit part de cette intention ; si elle vient, je la recevrai ; mais je lui ferai les observations que mérite sa conduite ». La favorite n'insista pas. *Ibid.*, f. 97.

(3) La *Relation* ne signale qu'un échec, auprès du comte de Soissons, Charles de Bourbon-Conti, « per l'unione del quale si adoprò assai con la madre, con il fratello e con la cognata, e ne cavò speranza, ma non effetto », f. 107.

Au milieu du mécontentement général, les anciens ligueurs retrouvaient leurs vieilles haines, essayaient d'exciter le peuple contre les hérétiques, et désignaient notamment à ses fureurs la princesse de Navarre, chez qui les prêches se tenaient toujours : à la Seine, elle aussi ! Mais sur le peuple comme sur les grands le cardinal avait prise; il manœuvra l'opinion, défendit la sœur du roi. Bref, il réussit à empêcher toute sédition (1).

La politique de Médicis ne manquait pas de détracteurs, dans le personnel même de la légation (2). Celle-ci comprenait une douzaine de prélats italiens, évêques, référendaires de la signature, auditeurs de Rote, protonotaires, etc. Ils devaient, pour la plupart, leur choix à l'intrigue ; mais le remords de s'éloigner de la ville les avait déjà saisis en cours de route, à Suse, où ils apprirent un certain nombre de promotions. Ils regrettèrent de n'être plus à Rome pour y soutenir leur propre candidature. Ce fut bien pis lorsqu'ils arrivèrent à Paris, où sévissait la peste. A chaque annonce d'un nouveau décès, la peur les saisissait de plus belle, et même l'un d'eux, certain Mgr Palla, secrétaire de légation, en devint fou (3). Les autres, préoccupés de leur santé et de leur carrière, beaucoup plus que du succès de l'ambassade, passaient leur temps à cabaler : à tout prix, ils voulaient partir. Dans leurs lettres à Rome, ils disaient le cardinal atteint de sénilité et incapable de rien mener à bien, demandaient qu'on l'aiguillonnât, faisaient de la France un tableau tout différent de celui qu'en traçait leur chef. A Paris, ils multipliaient les visites, se faufilaient chez les ministres, cherchaient à prendre en main la conduite des

(1) Si l'on en croit la *Relation*, Médicis fut alors le maître de la situation : « Pareva il Legato in quel tempo arbitrio di tutto il Regno, sendo visitato et honorato dal Re, che lo visitò in casa sua, cosa insolita, e da tutti i Principi, i quali tutti pendevano del suo consiglio », f. 107. L'affection et l'admiration faussent peut-être bien, ici, le jugement du narrateur, et sans doute exagère-t-il un peu le rôle de son maître...

(2) La correspondance du légat, ainsi que la *Relation*, fourmille d'allusions à l'activité brouillonne de ces remuants prélats.

(3) « Mons. Palla, segretario, huomo di poco animo, per pavura e per infermità, diventò mentecatto et al tutto inutile », *Relation*, 82 v.

négociations. Peine inutile, en général, car plusieurs d'entre eux passaient pour des créatures de l'Espagne, et leurs intrigues n'arrivaient qu'à les disqualifier davantage (1); mais le légat devait contenir tout ce monde, neutraliser les mauvais effets de leurs rapports en curie, les rabrouer quand leurs critiques à l'égard du roi devenaient trop insolentes.

Quelquefois, il lui fallait soutenir contre eux de véritables luttes. Pour reprendre Amiens, Henri IV avait besoin de troupes, de munitions, de vivres, et l'argent manquait dans ses coffres. Le Parlement, mécontent de la gestion des finances, lui refusait son concours ; il exigeait des comptes avant tout, et la promesse que les ressources, à l'avenir, ne passeraient plus par les mains des trésoriers royaux, mais seraient confiées au Parlement lui-même. Dans ces conjonctures, l'appui du légat était nécessaire au roi. Mais les prélats estimaient, au contraire, d'une politique supérieure de profiter de sa faiblesse pour terminer de haute lutte les affaires de la légation. Quelques ligueurs impénitents les excitaient en sous-main. Pressé à l'intérieur et aux frontières, il faudrait bien que le roi cédât (2). Le secrétaire d'Etat, relancé par eux, risquait à Médicis quelques conseils, l'engageait, sans oser trop préciser, à profiter de toutes les occasions (3). Mais de tels procédés répugnaient au légat, et il savait alors trouver des réponses d'une belle hauteur. Non, écrivait-il, au cardinal neveu, « je ne crois pas devoir prêter l'oreille à certains conseillers, tout pleins de zèle pour le service du pape, mais peut-être de peu de prudence, en tout cas sans grande tendresse à mon endroit. Ils m'affirment qu'il est bon d'étreindre le roi pendant qu'il étouffe, de lui mettre le pied sur la gorge. Cela, moi, je ne sais pas le faire, et je ne crois pas que telle soit l'intention du pape.

(1) Henri IV se plaignit un jour ouvertement à Médicis que le pape eût envoyé avec le légat deux « ennemis » du roi de France, l'évêque de Mantoue Francesco Gonzaga, et le protonotaire Amalteo. *Relation*, f. 88.

(2) *Relation*, fol. 111.

(3) Dépêche d'Aldobrandini, du 11 juin 1597, Arch. Vatic., *Fondo Pio*, vol. 254, fol. 115.

D'abord, ce n'est pas bien ; de plus, avec ces procédés, je le dis hardiment, l'on courrait à une rupture (1) ». Belle réponse, où se révèlent à la fois la noblesse de l'homme et la perspicacité du diplomate.

*
* *

Les mémorialistes de la fin du XVIe siècle louent surtout Médicis d'avoir été « l'ange de la paix entre la France et l'Espagne » (2). L'absolution d'Henri IV à peine décidée, Clément VIII avait formé le projet de réconcilier le roi avec Philippe II. Dans son idée, les deux souverains devaient unir leurs armes contre l'ennemi commun, l'éternel danger pour la chrétienté, le Turc. Dans ses instructions au nouveau légat, le cardinal Pietro Aldobrandini recommanda très chaudement cette affaire à l'activité de Médicis, et lui suggéra même les arguments qu'il pourrait faire valoir. Ce rêve de croisade n'aboutit jamais; mais la paix, déjà suffisamment désirable pour elle-même, fut due sans conteste aux efforts de la diplomatie pontificale et en particulier du cardinal de Florence.

Dès sa première entrevue avec le roi, Médicis aborda cette question. Conformément aux suggestions du pape, il offrit d'envoyer un de ses prélats au cardinal Albert d'Autriche, gouverneur des Pays-Bas, pour l'amener à engager le premier les pourparlers. Henri IV prit son temps pour répondre, et finalement refusa. Si l'émissaire pontifical vient de France, dit-il, on me soupçonnera d'être l'instigateur de la démarche; écrivez à Sa Sainteté que si quelqu'un doit agir au nom du pape, il parte de Rome; et il maintint son point de vue malgré les instances réitérées de Clément VIII. Du reste, il ne se montrait nullement pressé : le temps, estimait-il, travaillait pour lui; d'autre part, allié avec la reine d'Angle-

(1) Chiffre du 25 juin 1597, Arch. Vatic., *Fondo Pio*, vol. 254, fol. 61.

(2) Palma-Cayet, *Chronologie novenaire*, t. II, p. 100. Cf. Id., *Chronologie septenaire*, éd. Buchon, p. 167 ; Cheverny, *Mémoires*, éd. Michaud et Poujoulat, 1re série, X, p. 556 et seq.; P. de l'Estoile, *l. c.*, p. 391, 395, 399 ; Sully, *Mémoires*, éd. Michaud et P., 2e série, II, p. 269.

terre, il ne voulait rien engager contre le gré de celle-ci. Aussi, à toutes les nouvelles ouvertures du légat, opposa-t-il tout d'abord des réponses aussi évasives qu'affectueuses (1).

Dans les premiers jours de mars 1597, cependant, il changea d'attitude, et se montra décidé à négocier; des difficultés étaient survenues avec la reine Elisabeth à propos de Calais; le roi et l'ambassadeur d'Angleterre avaient échangé des paroles plus que vives : Henri IV voulait arranger, désormais, ses affaires tout seul (2). De plus, Philippe II lui-même lui avait fait proposer d'entrer en pourparlers (3).

Malheureusement, sur ces entrefaites, survint la prise d'Amiens. Si l'on en croit les *Mémoires* de Sully, le roi, lorsque Médicis lui parla de paix, se contenta de lui répondre que « le bruit qui se faisait pour reprendre Amiens lui avoit bouché les oreilles, et n'entendroit à aucune voye d'accord qu'il n'eust repris cette place » (4). Telle n'est pas l'exacte vérité; du moins, si Henri IV dit cette parole dans un moment de vivacité, il ne se maintint pas dans cette attitude (5). En effet, la place ne fut rendue que le 25 septembre, et bien avant cette date les conversations reprirent et l'affaire avança.

En même temps qu'il envoyait Médicis comme légat en France, Clément VIII faisait partir pour l'Espagne Fra Bonaventura da Calatagirona, général des Cordeliers, sous prétexte d'y visiter les maisons de son ordre, en réalité pour voir Philippe II et tâcher de le disposer à la paix. Le vieux souverain sentait ses forces décliner, et ses affaires militaires

(1) *Relation*, fol. 76, 84 v., 85, 86 v., 93.

(2) *Ibid.*, fol. 100, 103 v.

(3) Lettre du 8 mars 1597, et chiffre du 10 mars, *Fondo Pio*, vol. 254, fol. 31, et *Nunz. di Francia*, vol. 45, f. 30. Le Roi Catholique, furieux que le pape n'eût pas imposé la paix deux ans auparavant, comme une des conditions de l'absolution du roi de France, demandait à Henri IV de traiter sans l'intervention de Clément VIII. Mais le roi n'y voulut jamais consentir ; il répondit à l'Espagnol que s'il consentait à traiter, c'était sur les instances du pape, et qu'il entendait ne pas négocier sans lui.

(4) Ed. Michaud et P., *l. c.*, p. 269.

(5) A plus forte raison ne faut-il pas croire Cheverny lorsqu'il prétend, (*l. c.*, p. 557) que les premières ouvertures de Clément VIII à Philippe II ne furent faites qu'après la reprise d'Amiens par Henri IV.

allaient assez mal. Pour son jeune fils, don Philippe, héritier du royaume d'Espagne, pour sa fille aînée qu'il voulait marier à l'archiduc Albert, cardinal d'Autriche, avec les Pays-Bas pour dot, il désirait en finir avec la guerre (1). Quand le franciscain eut bien pénétré les intentions du roi, il laissa un autre moine achever la visite des couvents et revint à Rome, informer le pape. Clément VIII, apprenant par le légat les meilleures dispositions d'Henri IV, et comprenant qu'il fallait abandonner l'idée d'utiliser l'un des prélats de Médicis, expédia dans les Pays-Bas, auprès de l'archiduc, le P. Bonaventura (2). Celui-ci se trouvait à Bruxelles quand Amiens tomba aux mains des Espagnols.

Or Médicis ne tarda pas à obtenir du roi, pour l'émissaire officieux, l'autorisation de passer en France. Henri IV le reçut, et plusieurs fois le cordelier refit la route de Bruxelles à Paris, et traita avec les ministres (3). Il était surtout question, alors, d'une trève de quelques mois, et l'on conçoit facilement qu'Henri IV n'en voulût qu'à la condition qu'on lui rendît d'abord Amiens : il en faisait le siège, et n'entendait pas que ses préparatifs fussent retardés. Médicis, d'ailleurs, le comprenait, et au lieu de hâter les négociations, il les ralentissait plutôt (4). Enfin, les Espagnols rendirent la ville le 25 septembre, et une fois passé le plus fort de l'hiver, les plénipotentiaires de France et d'Espagne se trouvèrent réunis à Vervins, sous la présidence du légat (5). Nous n'avons pas à entrer ici dans le détail de leurs discussions, qui se prolongèrent quatre mois, d'autant plus épineuses qu'Henri IV et Philippe II n'étaient pas seuls en cause, mais aussi la reine d'Angleterre, le duc de Savoie et les confédérés des Pays-Bas. Maintes fois l'accord parut impossible et les négociations sur le point d'être aban-

(1) Cf. *Mémoires* de Cheverny, *l. c.*, p. 557 : Palma-Cayet, *Chronologie septenaire*, p. 167.

(2) *Relation*, fol. 100 v.

(3) *Relation*, f. 107, 113 v.

(4) *Ibid.*, f. 114 v.

(5) Le 8 février 1598. A partir de f. 113, la *Relation* est toute entière consacrée à la conclusion de la paix (f. 113-135). De même la correspondance du légat, depuis cette date jusqu'au mois de juillet.

donnés; pour garder le fil attaché, il fallut toute la sagesse et la haute impartialité du légat. Arbitre toujours respectueusement écouté, sinon toujours obéi sans résistance, ce fut vraiment lui qui « moyenna » la paix (1).

La France toute entière lui en sut gré, et le roi lui dit qu'« après Dieu il la tenait de sa prudence et de son habileté (2). » Le cardinal, n'ayant fait état que de la justice et de la situation militaire, et n'ayant obéi qu'à sa conscience, croyait s'être acquis de même la reconnaissance de Philippe II. Il se trompait. Les Espagnols, au lieu d'imputer aux revers de leurs armes les clauses humiliantes du traité de Vervins, en voulurent au légat de ne pas les avoir assez soutenus. Surtout, ils ne lui pardonnèrent jamais d'avoir osé dire du bien de la France, et affirmé continuellement, dans ses dépêches, le contraire de ce que les ambassadeurs du roi Catholique s'efforçaient de démontrer à Rome (3).

*
* *

Alexandre de Médicis quitta la France trois mois après la conclusion de la paix. Le jeudi, 3 septembre, il eut, à Fontainebleau, son audience d'adieu, où le roi le pria d'accepter « en sa souvenance » un superbe diamant (4). Peu d'ambassadeurs laissèrent en s'en allant de pareils regrets; Médicis avait gagné plus que l'estime de ceux qui l'avaient fréquenté, leur affection sincère, et plusieurs, en prenant congé de lui, ne purent retenir leurs larmes. En quelques mots, le grand chancelier Philippe Hurault de Cheverny lui rend, dans ses *Mémoires*, le plus bel hommage : « Vers la fin de cette année, le cardinal Alexandre de Médicis, qui estoit légat en France

(1) Cf. Palma-Cayet, *Chronologie septenaire*, p. 171 : « Le traicté de la paix ayant esté long temps disputé, souvent rompu, par fois désespéré, est enfin conclu à Vervins entre les roys très chrestien et catholique, en la présence d'Alexandre, cardinal de Florence, légat de Sa Sainteté, qui vertueusement travailla à promouvoir ceste paix et réconciliation ». — *Mémoires* de Cheverny, p. 567.

(2) De Thou, *Histoires*, t. V, l. 120, p. 734, dans l'édition de Londres, 1733.

(3) *Relazione di Givaonni Dolfin, 1598*, p. 482 et 494, dans les *Relazioni degli ambasciatori Veneti*, publiés par Alberi.

(4) P. de l'Estoile, *l. c.*, p. 420.

d'assez long temps, comme a esté cy-devant de long temps remarqué, et après y avoir séjourné deux ans, et avoir obligé le Roy et la France de l'heureuse paix qu'il y avoit moyennée et establie, s'en retourna trouver Sa Sainteté avec toute sorte de satisfaction de Sa Majesté et de son royaume, et bonne amitié et parfaite intelligence entre eux, et mesme grande correspondance avec les premiers et principaux de cet Estat (1). » Que l'on veuille bien se rappeler le pénible début des négociations dont la venue de Médicis avait été le couronnement. En 1595, la reprise des relations entre la France et le Saint-Siège comptait bien des adversaires, tant à Rome qu'à Paris, et même ceux qui la favorisaient gardaient quelque inquiétude. Trois ans après, chacun pouvait se féliciter de les voir rétablies.

Victor Martin.

Lettre du légat Alexandre de Médicis, dit le cardinal de Florence, au cardinal Pietro Aldobrandini, neveu et secrétaire d'Etat du pape Clément VIII, du 8 septembre 1597 (2).

Archives vaticanes, Nunziatura di Francia, *vol. 46, f. 126 et seq.*

Illmo e Rev^mo Mons. mio colendissimo,

Mi parrebbe mancare a me stesso e far gran torto a questo popolo, se io non desse notitia particolare a V. S. Illma della devotione di questo regno, non solo in pigliare con si buon modo questo giubileo, ma ancora in molte altre devotioni che hanno, et osservationi dei precetti della Chiesa, a che non sono inferiori a gl'Italiani, ma in molte cose gli

(1) *Mémoires* de Cheverny, *l. c.*, p. 567. Un incident ridicule faillit assombrir les derniers instants passés en France par Médicis. Le légat avait exprimé le désir de passer, en s'en retournant, par Saint-Germain-en-Lay, pour y voir le château. Sully, sur l'ordre du roi, commanda à Mourier, concierge du château, de tendre toutes les salles des plus belles tapisseries de la Couronne. Ce que fit le concierge, mais avec si peu d'esprit qu'il ne choisit, pour la chambre du légat, que des tapisseries ayant appartenu à la reine Jeanne de Navarre et représentant des scènes injurieuses pour la papauté et expliquées par des dessins satiriques. Heureusement, Sully prit les devants pour voir si tout était en ordre, et arriva à temps pour réparer la bévue. *Mémoires* de Sully, p. 298.

(2) Voir *supra*, p. 248, note 1.

superano, come si vedrà per questa narrativa. Cominciandomi dal giubileo, che non prima si seppe che era venuto, che si cominciorno tutti a preparare e domandare come si doveva pigliare; poiche è stato publicato, con numero infinito concorsero alla processione generale che si è fatta, dove è intervenuto tutto il clero, tutti i vescovi che sono a Parigi, et il cardinal Gondi, et io. Si partì dalla chiesa cathedrale et andò a Santo Augustino, con tutti i Tribunali dietro, secondo i loro ordini, che son gran numero di persone. Quello che mi dette molta consolatione fu che si vedevano venire i parochiani da tutte le loro chiese, con i loro standardi, i quali son molto ricchi, con ricami di punti e non di pennello, et con loro andavano i popoli, huomini et donne, et ciascuno guidava il suo gregge; andavano con tanta simplicità et con tanto bell'ordine ch'io non lo so esprimere. Nella chiesa, quasi tutti ginocchioni, et gl'huomini tutti scoperti il capo, come stanno sempre nelle chiese. Le donne tutte hanno il libro in mano o sotto il braccio; erano vestite honestissimamente, coprendo l'habito francese tutto il petto, et sopra tutto di nero. Per la strada, pienissima di popolo, non fu mai alcun tumulto, nè cavalli, nè carrozze, nè huomini mai attraversarono il corso, nè lo impedirono. Ma perche erano assai di quà di là per le strade, lasciarono non piu che due braccia nel mezzo; nè vi fu alabardieri, nè soldati, che procurassino di far largo, che solo si viddero quelli che han la guardia della città al principio et al fine, cioè alla chiesa di Sant'Agostino, dove fu fatta la statione et vi si cantò la messa per il vicario del cardinal Gondi, et il servitio et canto di quella fu fatto dai canonici et preti della cathedrale, al fine della quale io detti la beneditione solenne : et vi era tanto numero di persone, et si stivate, che non si potevano inginocchiare. Di poi, i digiuni si son fatti con molta osservanza, perche ai pasticcieri, che son molti in questa terra, non si è visto se non cibi da quaresima, nè un solo ovo, nè a beccai punto di carne. Alle chiese che ha deputato il cardinal Gondi, è stato concorso grandissimo dalla mattina sin alla sera, dove io sono stato, et ho visto che andavano per pigliare l'Indulgenza, et non con altro fine; han fatto molt'orationi et molt'elemosine, che io ho visti i bacini di varii che attaccavano per luoghi pii pieni di monete grosse, et ho visto molti che facevano limosine a un per uno a tutti i poveri che trovavano.

Se io volessi dire l'honore che fanno a me, empierei più fogli, perchè non sono satii di vedermi, et corrono per le strade come se io arrivassi di nuovo, et sempre cresce questo, e da loro stessi i bambini piccioli di quattro o cinque anni s'inginocchiano quando io passo, et giungono insieme le mani, et si rallegrano. Credo certo che quello che io ho visto nell' esteriore sia ancora nell' interiore, perche desiderano

tutti sopramodo la pace, et per mezzo di questo giubileo et di Sua Santità la sperano

Questo regno è tanto fertile et si popolato, che, non ostante che sia travagliato dalla guerra, ad ogni modo riluce, e dove non sono propriamente i soldati, si rifà : come interviene a questa città, che mi ha detto il cardinal Gondi, che, poi che io sono, in Parigi et nei borghi se ben mezzi rovinati, è moltiplicato il popolo centomila anime ; et io credo che sia vero, a quello che io veggo.

Io scrivo quello che è vero, et se altri hanno altre opinioni, chiudono gli occhi per non vedere. Quello che io scrivo di Parigi è il medesimo per tutto il regno, dove non prevagliono gli heretici, che non sono potenti in molti luoghi, et per tutto sono molti cattolici. Quei che sono cattolici fra molti heretici son più perfetti che altrove. Ogni anno gli heretici perdono di campo, perche nessuno passa dalla loro, et dei loro molti se ne convertono; et han fatto una scrittura stampata in lingua francese, che la hanno intitolata il pianto della religione riformata, dove si veggono le loro afflittioni et quanto ogni giorno perdono. Loro soli son contra la pace, et di fuori han chi li fomenta, perche temono che fatta la pace non si volti la guerra contro di loro, per i mali portamenti che han tenuto contro il re.

Io non vorrei nel lodare i Francesi esser tenuto partiale, o poco accorto, o che lo faccia per qualche interesse ; dicendo il vero non temo, perche chiara cosa è che son liberi da molti vitii : non si danno quasi mai. E ben vero che quando si adirano vanno d'accordo fuori della città et fanno a coltellate, et molte volte si ammazzono, che è quasi un duello ; ma questo accade rarissime volte. Sano assai dati al mangiar bene, ma del bere in universale non son disordinati ; non giuocono molto. De i vitii di carne ci può esser disordine, ma non passa fornicatione o adulterio ; quasi tutti hanno moglie ; non ci sono meretrici publiche. Santificano le feste, ne i quali giorni stanno quasi sempre in chiesa, le quali non abusono con fare all' amore ; odono la messa cantata ogni giorno festivo, et quasi tutti cantano con i Preti, et sanno a mente tutte le cose communi, et le cantano con buona misura.

Parocchiani di questa città son tutti dottori, et predicano ogni giorno festivo due volte ; sono riveriti come se fussero vescovi. Le chiese son ben fornite a modo loro, et ben servite et di canto et d campane che l'hanno perfette. Non hanno molti confessori, ne sufficienti, et a questo i Parrochiani sono molto stretti, perche vadino a loro nell' essamine de i confessori et delli ordinandi. Non ci sono molti buoni ordini, et molta negligenza ne i vescovi, i quali non si possono scusare, come fanno, perche quelli che vogliono fare il debito

loro sono temuti, et non sono impediti, et alcuni vescovi più accurati che gl' altri fanno osservare il concilio etiam che non sia publicato, perche quà le cose non si assottigliano come in Italia.

Io non voglio entrare nell' abusi che ci sono nelle cose beneficiali, perche harrei troppo che dire ; basta che i vescovi et abbati commendatarii si potrebbono portar meglio ; dico bene che essendo tanto disordine nelle provisioni o nominationi quanto è, le chiese non stanno male come parrebbe che per questi inconvenienti dovessero stare, perche i canonici nelle cathedrali seguitano i loro ordini et istituti, et i monachi nelle Badie fanno i loro debiti, almanco nel choro.

Le curate stanno meglio che l' altre, massime nelle città et nelle terre grosse, perche i secolari ne hanno la cura, quanto alle fabriche, et paramenti, et officiature, et sono come in Italia gl' operai; et questi, quando manca qualche cosa, danno mano alle borse loro, et fanno in modo che le chiese si conservano, et le sagrestie son ben fornite.

Tutte le chiese patiscono di messe basse, perche questi non procurano se non le cantate, alle quali interviene tutto il popolo. Le basse son dette o da mercenarii, a chi volta per volta son date limosine per che le dichino, et questi portano da loro i paramenti, calici, cera, et tutto il bisogno della messa, perche le sagrestie non accommodano di niente. Di qui viene che sono in tanto disordine le ordinationi, perche i preti secolari sono ordinati senza titolo, et della messa vivono, et i frati, se non son sacerdoti, mal volentieri son ricevuti ne conventi, perche, sendo i mendicanti poverissimi, si sostentano, et male, con le limosine che hanno per le messe ; delle quali per i morti se ne dice un numero infinito, et per infirmità, et per chieder gratie. Se muore una persona di qualità, cioè che habbia il modo, si dura un anno continuo a dir messe per l'anima sua, et l'altare della sua cappella, o quello dove sta presso sepolcro stà quasi sempre parato di nero; et in capo all' anno, oltre all' altri che si son fatti, si fa un anniversario solenne.

Il rimediare al disordine della mala promotione non è difficile, purche i vescovi ci porghino le mani, à che io fatto ogni diligenza, ricordando, ammonendo, et riprendendo, et spero che non debba essere senza frutto. Al disordine delle messe basse sarà difficile, perche non se ne servono quasi ad altro che per i morti. E vero che se non fussero i preti ordinati senza titolo et senza virtù non ci sarebbero tanti vagabondi, e de i frati tanti ignoranti se fussero più diligentenente essaminati, et non bastasse ai vescovi la fede de i loro superiori. Io fò quanto so et posso, et spero in Dio et nel gran nome che ha qua il Papa, che si sieno con il tempo et con la pace per rime-

diare molte cose. Io non posso far tutto, che ci bisogna anni et anni, et questi capi son duri, et non si haranno mai se non con le buone, et ancor con queste sarà difficile, perche hanno grand' affettione alle loro usanze, et le mutano mal volentieri, et a questo bisogna tirarli con molta patienza et con paterne essortationi, come mi pare haver fatto et fare continuamente; et ci sono de i vescovi che mi odono volentieri, et non dispiacciono loro le cose che io propongo ; et ce ne sono di quelli che hanno fatto venire per loro uso il nuovo Pontificale, et piace loro infinitamente ; altri dicono, massime i vecchi, noi siamo usi così. Ambiscono tutti la gratia del papa; et nel clero non ci sono heretici de i preti secolari; de i frati, si, et ci sono molti ministri che sono stati frati.

De i Parlamenti non parlo, perche sono contro alla libertà ecclesiastica ; nondimeno vi sono degl' huomini da bene et che temono Dio, et si è havuta in Parigi buona sorte, perche alcuni che ne ha aggiunti il Re per haver denari sono huomini di buona mente, et inimici di quelli che si dichiarono più contro alla Chiesa. Le maggiori difficultà che ci sieno per havere nelle riforme, nel Concilio, et nel racquistar la libertà ecclesiastica si hanno a havere con i Parlamenti et nei Consigli ; ma quando il Re vuole et ha l'intera auttorità, fanno all' ultimo a modo suo. E ben vero che gli va secondando et non li sforza, et molte volte gli contradicono, et quando non possono far altro si protestano di acconsentire per forza. Non ve ne sono molti heretici, ma si dubita di alcuni, da quel che dicono et da quello che scrivono. Io ho cerco di rimediare a libri heretici che si vendono e si stampano ; non ho profittato quanto vorrei, ma si è fatto qualche cosa, et non mi sono perso, che ci sono dietro tuttavia, et mi sono promesse gran cose, ma all' esseguire si va adagio, et io non mi maraviglio perche se ne vendono ancora di quelli che sono scritti contro alla persona del Re.

Ancorche la negligenza regni qua in molte cose, non mancano delli zelanti, i quali vengono spesso da me, ricordarmi molte cose et dirmi molti disordini, et scoprirmi alcune male fatte, le quali parte son vere, parte no. Ne ho scoperto molti che lo fanno per interessi privati, infra i quali sono quelli che mi avvertono di male provisioni de vescovadi o badie. Qualche volta è vero, qualche volta fanno questo perche caschino in loro; et ci è stato uno tanto impertinente che per havere un vescovado si è opposto a quello che era nominato dal Re, et si è servito del favore della sorella del Re, la quale, non si ricordando della setta che tiene, me ne ha fatto parlare, et mandatomi un memoriale in suo nome. Io l'ho contrasegnato, et se mi sarà creduto, non harà nè quello nè altro : quello al certo non l'harà, perche è quasi spedito per altro.

Se questa lettera havesse a esser letta da altri che da V. S. Illma, che so che m ama, dubitarei che ella non giudicasse che io mi perdessi in queste cose, et non attendessi a quelle che si stimano più. Io attendo a tutto, et fò tutto quello che so et posso. Et questo sia per fine, con il quale me li raccomando. Dio la conservi et prosperi. Di Parigi, il dì 8 settembre 1597.

Di V. S. Illma et Rev^{me},

Humilissimo servitore
Il Card^{le} di Firenze.

Un Sermon de saint Optat pour la fête de Noël

L'édition du texte imprimé ci-dessous était prête au moment où la guerre éclata ; j'en avais transcrit la lettre, à Orléans, dès l'été de 1911 (1). Le commentaire qu'il me semblait demander n'était pas encore complètement rédigé. Sans « l'appel aux armes », cette publication aurait eu lieu, probablement, en octobre 1914. Je ne regretterai pas trop, finalement, d'avoir dû la différer.

Le beau sermon d'Optat n'est sans doute plus inédit, depuis plusieurs années déjà. Il fait partie du lot de sermons augustiniens que D. G. Morin a tirés d'un manuscrit de Wolfenbuttel, et luxueusement imprimés en Bavière en 1917 (2). Sa réédition me semble toutefois nécessaire pour plusieurs raisons.

Le manuscrit de Wolfenbuttel, qui est du IXe siècle et représente un archétype différent du vieux recueil de Fleury, n'a pas gardé en tête du morceau la mention du nom de saint Optat. Perplexe, D. G. Morin proposa tout d'abord celui de Quotvultdeus (3). Il se souvint ensuite, grâce à une ancienne notice de Léopold Delisle, de l'intitulé du manuscrit d'Orléans (4) ; mais il se contenta d'indiquer la restitution à l'évêque de Milève (5) comme plus ou moins vraisemblable (6). S'il avait connu directement le texte d'Or-

(1) Je dois ajouter, pour tout dire, que D. Morin avait été informé, en 1912 ou en 1913, de mes intentions relativement au manuscrit d'Orléans ; mais il est fort possible qu'il n'y ait pas pris garde.

(2) *Sancti Aureli Augustini tractatus sive sermones inediti... Accedunt ss. Optati Milevitani Quotvultdei Carthaginiensis episcoporum aliorumque ex Augustini schola tractatus novem.* Kempten — Munich (puis, sous une nouvelle couverture et sans dédicace, Zurich, 1918), p. 170-178.

(3) *Revue Bénédictine*, t. XXXI (1914), p. 161, et cf. p. 121.

(4) *Not. et ex. des Mss. de la Bibliothèque Nationale,* t. XXXI, première partie, 1884, p. 374.

(5) Je m'en tiens à la transcription « *Milève* », reçue parmi nous depuis des siècles : pour être tout à fait exact, il faudrait épeler le nom numide : *Mileu* (en latin *Mileum*, cf. A. Souter, *English historical Review*, t. XXXII (1917), p. 428 ; aujourd'hui *Mila*, cf. P. Monceaux, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, t. V (1920), p. 242).

(6) Le feuillet du titre, comme reproduit plus haut, paraît attribuer formellement à saint Optat ; mais c'est sans doute une impression de raccourci.

léans, il n'aurait certainement pas cédé à ces hésitations ni gardé cette réserve.

En outre, la rédaction du IXe siècle, par suite d'une légère variante dès la première ligne, ne permet pas de se rendre bien compte que le discours avait été composé, non point pour la fête des saints Innocents, comme l'a voulu l'ordonnateur de la collection primitive, mais en réalité à l'occasion de la fête de Noël ; et ce point est d'importance tant pour l'histoire liturgique que pour l'intelligence du sermon lui-même et la juste appréciation de la pensée de l'orateur.

Enfin et surtout, la copie carolingienne, meilleure en quelques endroits que l'exemplaire du VIIIe siècle, est souvent défectueuse; soit simplement parce qu'elle est plus récente et se place dans la ligne de transmission à un degré inférieur, avec un bagage supplémentaire d'oublis et de bévues ; soit encore parce que le scribe, mieux éduqué, a cru devoir polir son modèle et le mettre en harmonie avec les goûts de son époque. On remarque, en particulier, dans le manuscrit de Wolfenbuttel une fâcheuse transposition de la partie centrale du discours, transposition qui résulte sans doute du déplacement d'un feuillet de l'archétype. Cet accident, qui fausse tout le développement de la seconde moitié du texte et auquel le manuscrit d'Orléans permet juste de remédier, suffirait à légitimer la reprise d'un écrit digne, par son antiquité et en raison des mérites de son auteur, de figurer avec honneur dans l'histoire de l'ancienne littérature chrétienne.

Il apparaîtra, au surplus, que la rencontre des deux manuscrits d'Orléans et de Wolfenbuttel donne le moyen d'établir, excepté pour un très petit nombre de points, une rédaction aussi proche que possible de l'original. C'est, à tout le moins, la tradition du sixième siècle, — celle que nous devons, je croirais, à saint Cé-

Aussitôt après, dans la Préface p. III, l'éditeur s'exprime plus clairement : « *Incerti* auctoris, at certe antiqui et Africani sermo hucusque ineditus... Coniectari licet orationem in monasterii conventu habitam esse ... Ceterum Africanis locutionibus sermo pullulat... In antiquissimo cod. Floriacensi... sancto Optato Milevitano episcopo, et quidem *forsitan iure*, adscriptam esse recordatus sum ». Enfin, dans les Notes concernant le texte, p. 177 s., D. Morin semble prendre au sérieux l'indication du manuscrit d'Orléans, puisqu'il renvoie pour une douzaine d'expressions soit au texte soit à l'Index du traité contre les Donatistes.

saire d'Arles (1) — que les deux témoins parallèles nous font recouvrer matériellement ; et saint Césaire, dans la circonstance, n'aura été, à part la modification du titre, qu'un organe transmetteur.

Je n'ai pas à insister sur la convenance de ces explications préliminaires, dont on voudra bien excuser la longueur, encore qu'il eût été aisé d'y ajouter. Hormis les références, désormais inévitables, au manuscrit de Wolfenbuttel et aux notules de son éditeur (2), la suite de cette étude n'est que la mise au point du travail préparé à la veille de la grande guerre.

*
* *

Saint Optat, qui fut évêque de Milève en Numidie au temps des papes Damase et Sirice (3), s'est fait connaître par un traité en sept livres contre les partisans du schisme de Donat, ouvrage plein d'intérêt, d'un style tout à la fois apprêté et rude, mais vigoureux, sincère, animé d'un grand esprit de charité. L'histoire littéraire n'a pas signalé d'autre écrit portant le nom d'Optat que cet écrit de controverse (4). Ses compatriotes Augustin et Ful-

(1) D. Morin a mentionné aussi le nom de saint Césaire en examinant la composition du manuscrit de Wolfenbuttel : *op. cit.*, p. XXXII sq. Non qu'on doive considérer cette collection comme proprement césarienne, c'est à dire faite de sermons interpolés selon les procédés, désormais connus, de l'évêque d'Arles (voir la remarque pertinente de D. DE BRUYNE, *Revue Bénédictine*, XXXIII (1921), p. 78). Mais il parait bien établi, d'autre part, que saint Césaire eut entre les mains un immense dépôt de sermons de saint Augustin, au point qu'il n'est pas exagéré de lui attribuer en définitive la conservation de presque tous ceux que nous lisons encore. Césaire, en outre, répandit dans les Gaules, nous le savons également, un grand nombre de recueils destinés à la prédication. Or je constate que le manuscrit d'Orléans renferme une « omelia in depositione sancti Honorati » qui nous ramène bien de quelque manière à Arles et qui, de fait, est l'œuvre de saint Césaire (cf. *Revue Bénédictine*, IX (1892), p. 55).

(2) *Op. cit.*, p. 177 sq.

(3) Voir le *Liber secundus* du traité, c. 3, (éd. de Vienne, p. 37). On lira à ce sujet P. MONCEAUX, *Compte-rendus de l'Académie des Incriptions et Belles-lettres*, 1913, p. 450-453), et du même auteur, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, t. V, 1920 : « Saint Optat et les premiers écrivains donatistes », p. 249.

(4) Voir la notice de saint Jérôme, *De viris inlustribus*, c. 110.

gence ne semblent pas mieux informés que saint Jérôme à cet égard (1). Cependant un sermon de saint Optat pour la fête de Noël s'est conservé — par quelle voie probable je l'ai déjà indiqué — dans deux recueils apparentés : l'homéliaire de Fleury-sur-Loire, de la première moitié du VIIIe siècle (2) (manuscrit n° *131* de la Bibliothèque municipale d'Orléans, pages 78 à 87) ; l'homéliaire carolingien de l'ancienne Bibliothèque ducale de Wolfenbuttel (3) (manuscrit n° *4096*, fol. 8 v° à 12 r°).

Le recueil de Fleury est depuis longtemps connu — sinon bien connu en tant que recueil. Il a fourni aux Mauristes, qui le citent fréquemment, plusieurs sermons nouveaux de saint Augustin (4), et c'est apparemment par suite d'un malentendu que ces diligents ouvriers n'ont pas publié le texte qui s'offrait à eux sous un titre inoubliable. Plus récemment, les déprédations de Libri ont mis de nouveau en évidence cet important manuscrit, et L. Delisle en a donné une description minutieuse (5), dont il reste seulement à faire bénéficier l'histoire littéraire (6). Quant au volume de Wolfenbuttel, il vient de trouver un éditeur que tout qualifiait pour cette tâche et qui a fait lui aussi, dans ce volume perdu en Germanie, une ample moisson d'admirables discours de saint Augustin et de l'école de saint Augustin (7). Rencontrant dans ce contexte, mais privée cette fois d'étiquette, la composition de l'évêque de Milève, D. G. Morin n'a eu garde de

(1) *Contra epistulam Parmeniani*, I, 3, 5 ; *De doctrina christiana*, II, 40, 61. — *Ad Monimum*, II, 13. — En outre, une référence de l'auteur du *De unitate ecclesiae*, 19, 50.

(2) L'onciale, assez mauvaise, ne saurait être antérieure au commencement du VIIIe siècle ; je la croirais plutôt proche de 750.

(3) Il parait que le manuscrit ne provient pas de Wissembourg, comme il semblait probable ; l'écriture, à en juger par le facsimilé que donne Morin, nous maintient dans la région rhénane, vers 850.

(4) Voir *P. L.*, t. XXXVIII (série pascale : sermons 217, 227, 231, 232, 237, 246, 250, 253, 257, 258, 262, parmi lesquels deux pièces uniques). Le volume comprend en tout, sur 83 articles, 33 sermons authentiques de saint Augustin et 17 de l'Appendice. Les Mauristes l'ont donc transcrit ou collationné pour les deux tiers.

(5) *Notices et extraits* (etc., voir plus haut), p. 372, et *Catalogue des mss. des fonds Libri et Barrois*, 1888, p. 31-36, (avec deux facsimilés).

(6) J'ai préparé une notice complète de cet homéliaire, l'un des plus anciens qui nous ont été conservés ; une dizaine de pièces sont encore inédites.

(7) Voir plus haut, et cf. *Revue Bénédictine*, XXXI (1914), p. 117-155.

la négliger ; il l'a publiée avec les autres pièces inédites, se souvenant juste à temps de la donnée de l'homéliaire de Fleury, — juste assez pour soulever le voile de l'anonymat et faire entrevoir la personnalité du véritable auteur.

Il suffit de comparer ces deux traditions pour deviner qu'elles ont le même point de départ, une vaste collection de sermons pour l'année ecclésiastique, dont chacune d'elles offre un morcellement (1), le manuscrit d'Orléans possédant cet avantage d'être plus proche de l'original, c'est-à-dire sur le plan qu'occuperait l'archétype perdu du manuscrit de Wolfenbuttel. Si, d'aventure, on retrouvait un troisième témoin, celui-ci appartiendrait à coup sûr, de près ou de loin, à la même famille, et désormais, les choses étant où elles en sont, ne saurait être d'un grand secours.

Je viens d'indiquer l'un des mérites de la tradition de Fleury. L'homéliaire du VIIIe siècle a sauvé et nous révèle le nom d'Optat. Il nous fait lire un titre qu'aucun copiste gallo-romain ou franc n'a pu inventer, dont la notation première ne se conçoit qu'en Afrique (2), de la main d'un scribe directement renseigné. Il est vrai qu'en même temps, et tout comme le texte carolingien, il fait du morceau un sermon pour la fête des Innocents, au 28 décembre. Dès lors on est bien obligé d'admettre que cette transformation liturgique, laquelle remonte nécessairement à la souche commune, a eu pour conséquence un réarrangement de l'intitulé primitif. Néanmoins, les mots importants subsistent, les mots lumineux qui attribuent à « saint Optat évêque de Milève ».

Sans cette indication, si heureusement préservée, nous aurions dû sans doute attendre qu'un lecteur du traité contre les Donatistes eût, quelque jour, l'instinct de rapprocher le sermon une fois publié, pour signaler de petites coïncidences verbales et une certaine ressemblance de style. A supposer que cette rare chance se fût produite, on sait assez à quels débats, confus et jamais terminés, donnent lieu ces questions d'attribution littéraire, à défaut d'un témoignage précis d'ordre extrinsèque. Les esprits sont

(1) La partie commune est représentée par huit articles, répartis dans la période de l'année ecclésiastique qui va de Noël au Carême.

(2) Sur le nom même d'*Optatus*, cf. Monceaux, *op. cit.*, p. 243.

ainsi faits, en majorité, qu'ils réclament des preuves évidentes, s'imposant de force et tout de suite, avant de s'avouer convaincus, tandis qu'il ne s'agit guère, la plupart du temps, que de fines nuances de pensée et de langage, sensibles principalement à des yeux exercés et qui font effort pour voir. Guidée au contraire par une donnée précise venue de la tradition, la critique échappe à l'incertitude et peut se livrer à un travail, relativement aisé, de contrôle. Tel est, par bonheur, le cas qui nous occupe. Nous n'aurions, probablement, jamais soupçonné tout seuls que le sermon pour Noël pût avoir pour auteur Optat le controversiste. Cette idée même qu'Optat ait composé et laissé des sermons nous eût paru invraisemblable, avant tout examen, par suite du silence complet des auteurs anciens à ce sujet. Renseignés désormais par le titre du manuscrit d'Orléans, nous constatons, sans beaucoup de peine, que le sermon et le traité proviennent du même écrivain, que le sermon fait écho au traité.

Je donnerai plus loin, pour rendre manifestes cette parenté et cet accord, une documentation sommaire qui a, en même temps, l'intérêt d'une contr'épreuve. Mais on peut apprécier dès maintenant le gain qui résulte de la tradition de l'homéliaire de Fleury. Ce compte vaut d'être bien établi. Ce faisant, je pense dire l'essentiel à propos du sermon de saint Optat pour la fête de Noël, et en rendre la lecture attrayante. Ce n'est pas en effet un sermon de plus, un sermon quelconque, oublié depuis des siècles, que nous récupérons, semblable à tant d'autres pièces, anonymes ou d'auteurs déjà connus et plus ou moins pourvus, comme on en trouve encore, en cherchant un peu, dans les collections manuscrites.

Premièrement, nous apprenons qu'Optat a rédigé des sermons et nous en recevons un spécimen intact, inattendu. Voilà donc sa manière, comme prédicateur, définie et caractérisée, comparable à celle du polémiste, je l'ai dit et on le verra, montrant la même personnalité, mais encore se présentant selon ses modes particuliers, dans le cadre qu'impose à un évêque l'homélie destinée à l'assemblée chrétienne. Pourquoi, dès lors, n'aurions-nous pas conservé d'autres sermons d'Optat? Et ne serons-nous point capables, s'il en existe, de les distinguer, maintenaut que nous avons à notre disposition une pierre de touche?

Une masse de sermons nous est venue d'Afrique par trois voies, l'Espagne, la Gaule du sud-est, l'Italie, avec ou sans le couvert du nom de saint Augustin. La critique commence seulement de s'exercer en ces matières. Mais il est d'une importance souveraine de pouvoir examiner et employer des types d'une authenticité garantie. Nous n'avons longtemps connu qu'Augustin ; ou plutôt on nous a tout présenté à l'abri de ce nom immense, l'excellent, le médiocre et le pire. Néanmoins, la manière d'Augustin est presque toujours discernable, à très peu de frais. Si nous pouvons en outre, par une méthode prudente et patiente, éliminer des recueils augustiniens ou prétendus ce qui appartiendrait à Fulgence, à Quotvultdeus, à Héraclius, à Optat, nous aurions fait beaucoup pour rétablir l'ordre dans un affreux chaos qu'on a trop longtemps accepté. Ce n'est plus chimérique, en tous cas, de rechercher si, dans ce ramassis littéraire, Optat n'a pas une part, et donc de prétendre à dégager cette part.

En second lieu, Optat n'est pas le premier venu, parmi les auteurs africains. On accorde que saint Augustin résume l'Afrique, qu'il vaut à lui seul plus que tout le reste, que ses compatriotes qui se sont mêlés de penser et d'écrire ou bien l'annoncent ou bien le prolongent, ordonnés vers lui comme vers leur centre. Saint Augustin n'est pourtant pas toute l'Afrique, et nous sommes heureux, ne fût-ce que pour l'expliquer et mesurer son génie, de connaître son entourage, les deux séries dont il fait la jonction, mais surtout la série d'avant, qui commence avec Tertullien et saint Cyprien. Précisément, hors ce qui touche au schisme, nous ne connaissons pas fort bien l'Église d'Afrique au temps où saint Augustin venait au monde (354) et faisait son éducation. Le parti de Donat peut mettre en avant Parmenianus et Tyconius lui-même. Les catholiques n'ont qu'un nom à citer, celui de l'évêque de Milève. C'est par Optat, c'est-à-dire par l'un de ses derniers représentants, que la tradition catholique des IIIe et IVe siècles sort de l'ombre, pour briller bientôt d'un éclat incomparable. Un sermon authentique d'Optat est donc extrêmement précieux — en attendant les autres — à côté de son ouvrage de controverse. Dans ce document vécu, d'un bout à l'autre, l'évêque se montre au naturel, dans l'exercice de ses fonctions, exhortant, encourageant ses ouailles, leur prêchant le message chrétien.

Au surplus, on peut dater ce morceau sans témérité. La première rédaction des « livres » d'Optat est contemporaine des premières années du gouvernement du pape Damase (366-367) (1). On se doutait qu'en 366 Optat était évêque déjà depuis plusieurs années (2). Le sermon, dont toute la première partie est consacrée à Hérode le persécuteur, fait de si claires allusions à des persécutions de la « puissance séculière » qu'il n'est possible de le rapporter qu'au règne de l'empereur Julien (362-363) (3). Ces vingt mois furent en effet une ère de violences pendant laquelle les Donatistes, couverts par un rescrit solennel (362), prirent leur revanche de la sujétion où les avaient placés les édits de Constantin (316) et de Constant (347), quitte à s'attirer ainsi pour la suite de nouveaux ennuis (363-392). Par cette date, le sermon obtient donc une place importante dans la chronologie de la littérature d'Afrique.

Certains traits, en outre, nous font voir qu'Optat se tient nettement et volontairement dans la lignée de Tertullien et de Cyprien. *Homo Deo mixtus,* dira-t-il plusieurs fois du Christ (4), pour définir sa personne, et non pas à la légère, mais jusqu'à tirer de ces mots le principal argument de la mystique chrétienne (5). Or c'est là le langage de Tertullien dans l'*Apologétique* et le *De carne Christi* (6); celui, également, d'écrits qu'Optat a dû lire sous le nom de saint Cyprien (7). Bien plus, Optat, parlant

(1) Cf. Monceaux, *op. cit.*, p. 249, qui fixe d'une manière décisive les termes déjà reçus ; voir d'autre part O. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, III, 1912, p. 492.

(2) Monceaux, *ib.*, p. 245.

(3) *Ib.*, t. IV, 1912 : « Le donatisme », p. 39-44.

(4) Voir le texte, l. 9 et 21.

(5) De même, l. 6 (*nos deo mixtos*), 9 (*qui ecclesiam in semetipso deo misceret*), 19 (*ecclesiam.. deo coniunctam*), 71 (*dum enim Christo credendo miscetur*).

(6) *Apolog.*, c. 21 ; *De carne Chr.*, c. 15.

(7) *Quod idola*, c. 11 (*deus cum homine miscetur*) [je n'admets pas, pour mon compte, que le *Quod idola* soit un écrit de jeunesse de l'évêque de Carthage ; au contraire, je suis fort enclin, je l'avoue, à le rendre à Novatien] : — *De montibus*, c. 4 (*spiritus carni mixtus Iesus Christus*). — Il est bien curieux de retrouver cette expression archaïque sous la plume de saint Pierre Chrysologue (*P. L.*, t. LI., 579 *b* : *Audistis inaudita ratione in uno corpore deum hominemque misceri*; sermon 142, dont l'authenticité n'est pas contestable).

des saints Innocents, se souviendra d'une épître de l'évêque de Carthage et en reproduira à la lettre les expressions (1).

Il convient enfin de remarquer l'occasion du sermon. Saint Césaire, si c'est par son intermédiaire, comme on le peut supposer, qu'il nous est parvenu, n'a pas fait autre chose que le pourvoir d'un titre approprié, permettant son emploi dans la liturgie du VIe siècle En réalité, le souvenir des Innocents n'est rappelé, dans le texte même, qu'à cause du personnage d'Hérode. Le prédicateur annonce dès le début son dessein de célébrer « le mystère de la nativité du Christ ». Or c'est la visite des mages à Bethléem qu'il prend pour thème. Tout ceci mérite réflexion.

La fête des saints Innocents, fermement attestée au VIe siècle, était peut-être célébrée au Ve siècle (2). La trace qu'elle a laissée dans la littérature homilétique est faible en effet (3). Mais nous sommes maintenant assurés qu'elle ne faisait pas l'objet d'une solennité spéciale en Afrique au temps de saint Optat ; le mystère de Noël enveloppait encore le souvenir des enfants de Bethléem. Le manuscrit de Wolfenbuttel tendait à nous faire prendre le change sur ce point ; celui d'Orléans restitue l'ordre de la vérité.

Voici qui est plus sérieux. On a beaucoup discuté, récemment encore (4), sur l'établissement de la fête de Noël et sur les rapports de Noël avec l'Épiphanie. Les érudits ne semblent pas près de s'entendre sur cette question, qui est, en effet, à tout prendre, assez complexe. Pour l'Afrique du moins, elle peut se poser avec netteté, et le témoignage d'Optat, désormais acquis et surtout daté, l'éclaire singulièrement. Saint Augustin distingue les deux fêtes dans une série de sermons pour l'une et pour l'autre, aux dates dès lors traditionnelles (25 décembre, 6 janvier) : Noël, anniversaire de la naissance et de l'adoration des bergers ; l'Épi-

(1) Voir le texte, l. 38, et d'ailleurs tout le contexte, notamment l. 41 ; mettre en regard *Ep. LVIII*, c. 6 (éd. Hartel, p. 661, 23).

(2) Cf. L. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, 5e éd., 1920, p. 284.

(3) Ps. Augustin 218-220 (tous trois dans l'homéliaire d'Alain); Ps. Chrysologue, sermon 152; et nos 112, 124, 131 de Mai. Le reste est insignifiant.

(4) Voir K. Holl, dans les *Sitzungsberichte* de l'Académie de Berlin, 1917, p. 402-438; je ne vois pas que ces prétendues découvertes expliquent quoi que ce soit, pour ne rien dire de l'emploi fait par cet auteur de l'argument liturgique.

phanie, fête de l'adoration des mages, « manifestation » du Seigneur aux gentils (1). Du même saint Augustin, nous tenons un renseignement capital (2). Les Donatistes, de son temps, refusaient encore de commémorer le 6 janvier, sous prétexte, évidemment, que cette date avait été introduite en Afrique relativement tard, au cours de la querelle des partis. Optat confirme à sa façon la pratique des Donatistes : il célèbre en propres termes la « nativité » par un discours où il ne s'agit que des machinations d'Hérode et des présents des mages, c'est-à-dire par un discours qui eût juste convenu pour l'Épiphanie. Il ressort de ce simple fait que l'Église d'Afrique ne connaissait encore vers 360 que la fête du 25 décembre.

Cette fête elle-même, nous le savons d'ailleurs, était d'institution récente en Occident. Le sermon d'Optat aura, par suite, ce caractère d'être un des premiers témoignages relatifs à la célébration de Noël. Il est, de fait, le plus ancien sermon pour Noël qui nous vienne de l'antiquité chrétienne, puisque celui que saint Ambroise prête au pape Libère est sujet à caution (3).

*
* *

Le développement du discours est assez simple. J'ai distingué pour faciliter la lecture, treize paragraphes; mis à part les premiers pour l'entrée en matière et le dernier qui fait conclusion, ils se groupent sous deux chefs : la leçon d'Hérode persécuteur (§ 3-7), l'exemple des mages (§ 8-12). Je vais indiquer en bref, d'après cet ordre la suite des idées, tout en soulignant les plus remarquables.

En quoi consiste le mystère de la nativité du Christ (§ 1).

(1) Voir sermons 199, n. 1 ; 201, n. 1.

(2) Sermon 202, n. 2 : *P. L.*, XXXVIII, 1033.

(3) Cf. *De virginibus*, III, c. 1-3 (*P. L.*, XVI, 219-222; et VIII, 1345-1350) Ce discours de Libère, prononcé à Saint-Pierre « Saluatoris natali » pour la prise de voile de Marcelline, pourrait être rapporté à l'année 353. Ce n'est pas assez dire, toutefois, que d'en faire un texte suspect. Il n'y a aucun doute selon moi qu'il nous présente le style de saint Ambroise. On sait d'ailleurs que celui-ci faisait le plus libre usage de ses sources; mais il est même improbable qu'il ait eu sous les yeux une rédaction écrite. Il met en scène Libère et lui prête un discours à la manière antique. Usener et ses amis ont donc abusé de ce morceau dans la discussion autour de Noël.

Résumé de l'histoire des mages (§ 2).

Le Seigneur persécuté et haï est notre réconfort : « la voie, la vérité et la vie » ; aussi bien, il n'est pas atteint par ceux qui le poursuivent (§ 3).

Gloire des enfants mis à mort par Hérode (§ 4).

L'innocence a été vexée dès l'origine pour la vérité ; patience des saints en vue du jugement : seuls, les justes qui auront souffert seront sauvés (§ 5).

De même l'Église est persécutée. C'est la foi qui est exigée du chrétien ; on va par les persécutions à la gloire. D'ailleurs, le persécuteur est vaincu d'avance et ses machinations sont déjouées (§ 6).

Tous les persécuteurs sont vaincus en la personne d'Hérode, dont le plan est contrarié par l'ange qui guide le sort de l'enfant Jésus ; de même, les anges veillent sur l'Église. La leçon totale, c'est que l'Église, « le corps ecclésiastique », doit avoir confiance en Dieu au milieu de ses épreuves ; elle souffre à l'imitation de son chef, mais elle est bien gardée, même à son insu (§ 7).

Les chrétiens doivent offrir à Dieu les présents des mages, au sens spirituel. Roi éternel, il exige de ses sujets un tribut spirituel : foi, sainteté et passion (§ 8).

L'or des chrétiens est la constance de leur foi, la persévérance dans les persécutions ; cette constance est en effet précieuse pour le rachat des âmes ; aussi est-elle admise dans les trésors célestes (§ 9).

Le parfum des chrétiens est la sainteté de la vie, sous la forme de la charité fraternelle et des bons offices ; c'est tout autant la passion, la fidélité jusqu'à la mort. Voilà ce que Dieu aime pardessus tout ; les mages représentaient en effet l'Église elle-même, comme elle est dépeinte dans le Cantique, c'est-à-dire la vertu des gentils (§ 10).

Nos actes, en quelque sorte, sont une odeur et répandent de la fumée ; ils glorifient Dieu et incitent les autres à la foi, ou bien, au contraire, il déshonorent le Christ et donnent la mort au prochain ; car l'imitation joue un grand rôle (§ 11).

Au total, les mages nous enseignent la foi et les œuvres. Imitons-les, notamment en évitant les voies fatales, sans crainte des persécutions (§ 12).

Ne cédons pas au diable, fidèles et confiants dans le Seigneur, désignés par le Père, gardés par l'Esprit saint (§ 13).

INCIPIT SERMO
IN NATALI SANCTORVM INNOCENTIVM
QVI PRO DOMINO OCCISI SVNT
SANCTI OPTATI MILEVITANI EPISCOPI.

5 *1*. Advenit ecce dies qua sacramentum Christi nativitatis sollemnitate debita celebremus, in quo et nos deo mixtos agnuscimus et erroribus liberatos scimus, spem quietis aeternae videmus ac perinde perseverantiae laborem non inviti subimus. Nascitur enim dominus Christus, homo deo mixtus, qui ecclesiam in semetipso deo misceret et secu-
10 turis fratribus exemplum virtutis ostenderet ac sic caelestis regni mercedem fidelibus aperiret.

2. Exoritur enim stellae maiestas, regnum novum et lumen credentibus manifestans; quae ex ultimis terris excitat magos, ut regem animarum devota mente perquirant. At illi festinant, quaerunt, inve-
15 niunt, misticis muneribus honorant et per alia iussi remeant : scilicet ne qui iam Christum cognoverant erroribus pristinis inhererent, sed in aliam viam, id est in bonos mores actus sui, totum vitae ordinem ducerent et se evasisse gauderent. Hinc et Herodes furit insanus; immo vero diabulus in Herode deiectus dolet ecclesiam suis faucibus
20 ereptam et deo coniunctam. Subdolis tamen subtilitatibus adoraturum se dominum simulat, ut hominem deo mixtum, si fieri possit, occidat : quem spiritus sancti gubernatione subtractum invenire non meruit; et infantium caedem cruentus indixit.

3. Haec est via caelorum, veritas evangeliorum, perpetua vita sanc-
25 torum. *Ego sum*, inquid, *via*, *veritas et vita* ; *nemo venit ad patrem nisi per me*. Si ergo ipse est via caelorum quam secuturis fratribus patiendo substravit, si veritatem absconditam revelans vitam credentibus dedit, qui fideli militia signamur christiana vestigia intrepide consequamur. Si nos odio mundus habet, si potestas saecularis insequitur, iam
30 ipsum dominum odiit et subdole inquirens necare quaesivit ; et cum pro Christo infantes interfecit, turbam martyrum fecit, nec tamen Christum quem male quaerebat invenit.

4. *Tunc Herodes, cum se inlusum videret a magis, missit in Bethlem et in*

12. Cf. MT. II, 2. — 13. Cf. MT. II, 1. — 14. Cf. MT. II, 11, 12. — 18. Cf. MT. II, 16. — 20. Cf. MT. II, 8. — 21. Cf. MT. II, 13. — 23. Cf. MT. II, 16. — 25. IOH. XIV, 6 (d'accord avec Vulgate). — 29. Cf. IOH. XV, 18; XVII, 14 etc. — 30. Cf. MT. II, 4, 13, 16. — 33. MT. II, 16* (c'est à dire différent de Vulgate ; mais il semble bien que, pour une part, le texte soit cité de mémoire) ; à remarquer : *cum se inlusum uideret* (en regard de Vulgate : *uidens quoniam inlusus esset* ; k : *cum uidisset quoniam inlusus esset* ; Lucifer : *cum uideret*

omnes fines regionis illius et interfecit infantes omnes a bimatu et infra 35 *secundum tempus quod exquisierat a magis.* O gloriosa mors infantium occisorum, quibus contigit pro Christo ante poenam pati quam nasci, ante domini sui fieri comites quam homines, prius martyres quam fideles. Aetas minus habilis ad pugnam idonea facta est ad coronam. Ante regnatur quam vivitur. Prius paradysus quam terra cognoscitur. 40 Praecedunt palmae laborem, antecedunt coronae dolores.

5. Ostensum est totam innocentiam pro Christo habere vexari, quando in eius nativitate infantes videmus occidi. Semper enim innocentia pro veritate in saeculo laboravit, quia inter ipsa initia mundi inimicitias cum diabulo insidiatore suscepit, quando divina sententia utraque 45 haec semina adversum se aemulatione molesta constituit : *Ponam*, inquid, *inimicitias inter semen tuum et semen mulieris; ipsa tuum observabit caput, et tu eius observabis calcaneum*. Haec ergo aemulationis, haec inimicitiarum condicio ab initio rerum sanctum sanguinem manat. Denique statim Abel iustus innocens a fratre necatur, et qui deo pla- 50 cuerat crudeli vulnere trucidatur. Ideo autem in terris sanctorum sanguis inpune interim funditur, ut in iudicio severius iudicetur. Neque enim staret iudicium si non praecederet patientia sanctorum; aut quis esset qui vindicaretur, si christiana mansuetudo non pateretur? Inde iam omnes iusti et electi prophetae per tractus temporum et decursio- 55 nes aetatum impiis dominantibus oppressi, fugati, necati sunt, ut nemo eorum habeatur inmunis, qui non aut sanctum sanguinem aut pias lacrimas fuderit vel graves gemitus aut indignos dolores ediderit.

6. Si ergo eadem forma in patribus ante praecessit, eadem in Christo etiamnunc recidivo sacramento florescit, scilicet ut innocentia omnis 60 pro veritate in saeculo iuguletur. Beati etiam nos sumus, qui pro ecclesiae veritate inimicorum minis et potestatum terriculis fatigamur. Forsitan etiam nos innocentes apud deum aestimati sumus, quando talia pro Christo pati meruimus : dominica vestigia sequi, sanctorum meritis adaequari, in saeculo laborare, cum Christo regnare, veritatem 65 ecclesiae tenere et fratres apostatas inridere. Sic enim et scriptum legimus : *Inrisit te virgo filia Sion, super te caput movebit virgo filia Hie-*

quia delusus esset) ; — *misit... et interfecit infantes omnes* (Vulgate : *mittens occidit pueros* ; k : *misit et interfecit omnes pueros* ; D : *mittens interfecit* ; Lucifer : *misit occidere omnes infantes* ; c, Anon. De promissionibus, Maxime : *misit et occidit*). — 41. Cf. MT II, 16. — 45, GEN. III, 15* ; de même *obseruabit* et *obseruabis* chez Cyprien, Irénée latin, Lucifer, Ambroise, Augustin. — 49. Cf. MT. XXIII, 35 ; LC. XI, 50 ; et pour la suite Cf. GEN. IV, 4, 8. — 50. Cf. APOC. XVI, 6 ; XVIII, 6 etc. — 52. Cf. APOC. XIV, 12. — 55. Cf. HEBR. XI, 37. — 60. Cf. II COR. XIII, 8. — Cf. MT. V, 11. — 63. Cf. ACT. V, 41. — Cf. I PET. II, 21. — 64. Cf. TIT. II, 12. — Cf. APOC. V, 11 ; XX, 5 etc. — 66. ES. XXXVII, 22* ; voir d'autre part l'Altercatio Simonis et Theophili (éd.

rusalem. Minatur inimicus et inridet ecclesia; ille persequitur et haec gloriatur; ille percutitur et haec coronatur. Ita fides in sanctis nec viva succumbit nec mortua erubescit. In morte enim durando vincit quod fideliter in vita servavit, maxime cum alieno labore patiatur, alieno tegmine sublevetur. Dum enim Christo credendo miscetur, ipse iam in suo corpore id est in ipso homine proeliatur. De homine fides exigitur, de Christo tutela perquiritur. Inde semper christianus invictus abscedit, quia cum eo spiritus sanctus in proelio descendit. *Nobiscum*, inquid, *deus*; *scitote gentes, confortate, minoramini; si autem iterum confortatae fueritis, iterum minoramini, et quodcumque consilium cogitaveritis dissipabit dominus.* Quando enim stabile potest videri quod adversus deum initur consilium, quod contra dominum cogitatur, cadat necesse est, et in ipso conatu frustretur quod in perniciem innocentium sacrilego furore conponitur. Denique antequam moveat detegitur, antequam cogitet denudatur.

7. Simulat se Herodes Christum adorare, et hunc subdolis insidiis quaerit occidere. Hunc dei nutu angelus videt, consilium prodit, infantem in Aegyptum asportari demandat, donec ipse in mortem cadat qui corpori christiano id est ecclesiae interitum cogitabat. Sic in somnis angelus ad Ioseph: *Surge*, inquid, *et vade in Aegyptum et esto illic quoadusque tibi dixero*; *incipit enim Herodes quaerere puerum ut eum occidat.* Et post paululum Herode defuncto idem angelus ad Ioseph: *Surge et vade in terram Iudeam, mortui sunt enim qui quaerebant animam pueri.* O ratio mistica totius temporis continens documenta. Cum solus Herodes persecutor obierit, plurimos dixit in eius morte perisse: *Mortui sunt*, inquid, *qui quaerebant animam pueri.* Quid est quod plurimos detegit, nisi quia in Herode persecutore omnes omnino posterioris temporis persecutores extinxit? In domino enim totius ecclesiae figura versatur, et in Herode omnium persecutorum iniquitas condemnatur. Sicut ergo in domino omne ecclesiasticum corpus de loco in locum inimico persequente movetur, et totius secuturae fidei labor ostenditur: sic in Herode omnium persecutorum consilia nudantur et aeterna ultione necantur, sicut scriptum est: *Insurgam super eos, dicit dominus, perdam eorum reliquias et semen.* His itaque fideli mente perspectis,

Bratke 1904, p. 15, l. 11), qui d'ailleurs donne un texte voisin de la Vulgate : le manuscrit du Cassin a de même *mouebit.* — 74. ES. VIII, 8-10* (rien à rapprocher que Jérome, In Esaiam l. XV sur c. LV, 8-9, qui documente le seul v. 10; Jérôme a de même *quodcumque*). — 82. Cf. MT. II, 8. — 83. Cf. MT. II, 13. — 86. MT. II, 13*: citation libre avec variantes provenant du v. 20 apparemment; on retrouve néamnoins des traits africains fixés par k : *illic quoadusque, tibi* avant le verbe, la construction *ut eum.* — 88. MT. II, 20*: *mortui* d'accord avec k. — 91. MT. II, 20*. — 99. ES. XIV, 22*.

frustra sibi christianus de mundi securitate blanditur, frustra in omni persecutionis labore turbatur. Ipsius est enim quod credit, sed non ipsius quod evadit; ipsius est quod confitetur, sed non ipsius quod ab inimico defenditur. Herodem enim non homo, sed angelus denudavit ; 105 a quo praeventus inefficax latro remansit, qui se occidisse sensit quem divino consilio non invenit. Ita posterior ecclesia sanctorum angelis protegentibus custoditur et hosti subripitur, quia in omni persecutione non superatur. *Angelis*, inquid, *suis mandavit de te ut te custodiant, ne offendas ad lapidem pedem tuum.* Habes iam, fidelis et devota frater- 110 nitas, protectionem angelicae paraturae. Nescia protegeris, nescia gubernaris. Hoc tantum quaerebatur ut crederes ; cetera Christus implevit. Firma esto sensu, devota fide, et expecta auxilium.

8. Deificae pietati offeramus itaque quod magos domino obtulisse conperimus : aurum, tus et murram. Sed nos aurum non habemus, 115 quia mundi bona reliquimus. Quid ergo factura es, praeelecta pauperies? Qualiter ad Christum ingredi poteris, qualiter adorabis, cum nec auri tecum pondus aut turis aut murrae suaves odores adtuleris? — Non de te aurum quaeritur, sed fidei preciositas flagitatur. Aurum illud quod magi ferebant preciositatem fidei demonstrabat. Neque 120 enim vere aurum Christus desiderabat, quia totam avaritiam damnaturus advenerat ; nec turis aut murrae subplicamenta quaerebat, quia novus sacerdos novorum sacrorum ritus et spiritalia deinceps sacrificia demandabat. Sed accipiebat in auro a credentibus fidem, in murra vel ture passionis et sanctitatis amabilem suavitatem. Nam 125 sicut reges saeculi ab his quos vincendo in suae dicionis iura verterint tributa exigunt et aurarias indictiones fidenter exposcunt : ita etiam dominus Christus rex aeternus, passionis suae perfecta victoria, de his quos diabuli captivitati subripuit et suae servitutis dominio subiecit, exigit principaliter fidei aurea munera, exigit sanctitatis et passionis 130 spiritalia tributa.

9. Hoc est aurum thesauris caelestibus necessarium, quod non habet regalis ambitio, non saeculi huius nobilis et sublimis elatio, sed sola filiorum Abrahae, humilium omnium spreta et conculcata despectio, sicut Esaias praedicans ait : *Adferentur*, inquid, *munera domino sabaoth a* 135 *plebe tribulata et humili et despecta et non a plebe magna.* Offeramus ergo regi saeculorum fidei auream preciositatem quae in furnace persecutionis non cineresca t. Quae quanto pressurarum saecularium flam-

104. Cf. MT. II, 13. — 108. PS. XC, 11, 12*. — 112. Cf. PS. XXVI, 14 ; XXXVI, 24 etc. — 113. Cf. MT. II, 11. — 115. Cf. MT. XIX, 27. — 120. Cf. MT. VI, 19, 24 etc. — 122. Cf. HEBR. V, 6 ; VII, 24 etc. — 124. Cf. EPH. V, 2 ; PHILIP. IV, 18. — 128. Cf. EPH. IV, 8. — 131. Cf. MT. VI, 20. — 133. Cf. MT. III, 9 etc. — 134. ES. XVIII, 7*. — 136. Cf. I TIM. I, 17.

mis excoquitur, tanto perseverantiae claritate fulgentior devotione conspicitur. *Sicut aurum*, inquid, *in furnace, sic electa corda apud domi-*
140 *num* : quod scilicet urantur, probentur, examinata thesauris caelestibus recondantur. *Traditur*, inquid, *in thesauris salus vestra, ibi pietas et scientia ad dominum, hii sunt thesauri iustitiae.* Istae sunt caelestes opes sanctarum animarum multae redemptionis. Divitiae saeculares multo auro laetantur et divitiae fidei multarum animarum redemptione gratu-
145 lantur.

10. Hoc est aurum probatum, fidei nostrae praemium et bonarum mentium preciosum subplicamentum : quod comitantur turis et murrae suaves odores, id est sanctitatis et passionis, deificae voluntati. Nihil est enim quod pater omnipotens libenter accipiat, nihil quod
150 pro summis subplicamentis propitiatus adtendat, nisi christianorum inlibatam conversationem et usque in mortis exitum durantem fidei devotionem. Quod apostolus confirmat et dicit : *Estote*, inquid, *imitatores dei tamquam filii dilectissimi, et ambulate in dilectione, sicut et Christus dilexit vos et tradidit seipsum pro vobis oblationem et victimam deo in odo-*
155 *rem suavitatis.* Qui enim a peccatis abstinuit, qui iustitiam tenuit, qui humilem sublevavit, suaves odores incendit. Qui adflictum periculis eripuit, desertum fovit, inopem toleravit, magnum sacrificium deo libavit. Qui pacifice cum fratribus vixit et adhuc aliena peccata ulcisci noluit, divinam mentem voluptuosis odoribus oblectavit. Ista sunt
160 odoramenta quae magi ex ultimis terris Christo portabant : < aromata portabant > totius ecclesiae, flagrantiam iustitiae, sanctitatis atque virtutis. Quod etiam spiritu Salomon ante canebat : *Quaenam est haec*, inquid, *quae ascendit a deserto sicut vitis propago fumo incensa, odorificata sicut tus et murra ab omnibus pigmentis ungentarii*? Ecclesiam
165 gentium praevidebat a deserto id est a saeculo venientem, ex spinis et sterilitatibus enascentem, sanctitatis et passionis odore flagrantem.

139. PROV. XVII, 3* : la deuxième partie du verset est identique dans le De XLII mansionibus du Ps. Ambroise, n. 29. — 141. ES. XXXIII, 6* : Jérôme in h. l. atteste de même d'après les Septante *in thesauris salus uestra et sunt thesauri iustitiae*; et ces leçons sont confirmées par Augustin, Contra adversarium legis l. I c. 17, 34; Léon, sermon 90; De uocatione gentium I. 24 (tous ces derniers donnent d'accord *hi sunt*). — 143. Cf. MT. XX, 28. — 146. Cf. PROV. XVII, 3; ECCLI. II, 5 etc. — 151. Cf. I PET. II, 12; III, 2, 16 etc. — 152. EPH. V, 1-2*. — 160. Cf. MT. II, 1, 11. — 162. CANT. III, 6* : Ambroise, Epist. LXIV, 4, appuie les principales leçons de ce texte : *haec, a deserto, uitis propago, fumo incensa odorificata, ab omnibus*; mais *pigmentis ungentarii* pourrait être un trait africain (*pulueribus unguenti* Ambroise ; le manuscrit de St-Thierry cité par Sabatier me paraît à peu près sans valeur).

Actus enim nostri et inter homines flagrant et caelorum regna conscendunt.

11. Quidquid agimus existimationis fumo et opinionis odore vulga-
170 tur ; et si quid recte flagraverit, divinus exinde animus oblectatur quia deus per hominem clarificatur, et credentium vita redimitur dum bonis incitamentis credulitas provocatur. Si vero triste aliquid et adversum ex illius hominis conversatione prodierit qui Christi nomen infamat, mortis huiusmodi odorem flagrat, quia exemplo suo consi-
175 miles necat, apostolo dicente : *Quibusdam odor mortis in mortem, quibusdam odor vitae in vitam*. Odor vitae in vitam, dum bonorum exemplis pro caritate multi in vitam aeternam credendo salvantur ; odor mortis in mortem, dum pessimorum moribus inflammati taliter vivendo in mortem consimilem provocantur. Sicut illi lumen videndo sequuntur
180 et vivunt, sic impii consilium pravitatis amando quasi odoribus mortis provocati necantur. Quemadmodum scorpius adustus, cum nidore conbusti veneni totius domi tecta repleverit, ceteros ex occultis rimulis et refossis angulis conbustionis suae odoribus provocat et ad locum consimilis mortis morituros adducit : ita omnes homi-
185 nes in peccata declives, cum odorem malae existimationis alicuius avari pessimi aut intemperantis acceperint, peccandi occansionibus inritati, in similia peccata provocati concurrunt et consimilis mortis exitum sumunt. *Quibusdam odor mortis in mortem, quibusdam odor vitae in vitam*. Propterea itaque dextra atque
190 sinistra et mortis et vitae odores ante oculos duximus, ut quidquid utile et necessarium ex aliis imitando captemus et ex nobis ipsis ceteris praebeamus.

12. Hic est odor flagrantium aromatum quae relictis erroribus magi Christo portabant, —et nostrae similitudinis imagines demonstra-
195 bant. Itaque etiam, si nos magorum exemplo, relictis erroribus mundi, dominum caeli quaesivimus, auro et odoribus, id est fide et sanctis operibus, dominum quem cognovimus oblectemus. Longe absit iniquae conversationis teterrimus odor et serpentinae conbustionis mortalis nidor, qui et bonis pericula generat et inpassibiliter malos necat. Si
200 diabulo, si mundo renuntiavimus, pestifera haec itinera non requiramus. Imitemur magos, audiamus angelos, ut non per illas iterum vias ambulemus quibus aliquando dominum nescientes erravimus. Hoc est

171. Cf. II THES. I, 12, etc. — 175. II COR. II, 16* ; de même 188. — 181. Cette historiette sur le scorpion n'appartient pas au Physiologus ni d'ailleurs à l'Histoire de Pline ; il semble qu'Optat l'ait tirée de son propre fonds; on sait qu'il se plaît aux comparaisons et qu'il emprunte souvent celles-ci à la nature: voir le traité I, 10, 15 ; II, 9 ; V, 3, 7 ; VI, 8. — 200. Référence certaine à la formule baptismale de renonciation. — 201. Cf. MT. II, 12.

Christum quaerere, hoc invenire, hoc fideliter adorare. Et si innocentiam nostram inimicalis infestatio conpulsat, si sacrilega infestatio
205 fatigat, sciamus ipsum dominum, qui est initium et forma sanctorum, his regalibus insidiis adpetitum, et in illo totum ecclesiasticum corpus de loco in locum persecutione commotum, — quod tamen angelis gubernantibus tegitur et inimico prostrato in deo servatur. Omnia illa temptationum genera molitur, omnium nequitiarum vires exsequitur ;
210 sed illius quem adpetit victrici planta calcatur. *Super aspidem*, inquid, *et basiliscum calcabis, et conculcabis leonem et draconem* ; *quoniam speravit in me, protegam eum, quia cognovit nomen meum.*

13. Speremus ergo in domino, et liberabimur a diabulo. Unde ille revocat, illic devotione pertinaci curramus; quo nos avertere quae-
215 rit, omnino non deseramus : quia nec pater omnipotens derelinquit de quibus ante cogitavit nec spiritus sanctus quos tuendos accepit. Omnia nobis in deo salva sunt, si fides salva permaneat, et amor filiorum et consortium angelorum, si vivat in sensibus nostris memoria praeceptorum, — recepturi pro his laboribus fidelia munera et perpetui
220 regni aeterna solatia.

Les témoins du texte sont : F (manuscrit de Fleury), corrigé à plusieurs reprises, habituellement par une main qui paraît être du IXe siècle (F^2) ; et G (manuscrit de Wolfenbuttel, cité d'après l'édition de 1917), rarement corrigé, semble-t-il. L'établissement offre peu de difficultés, pour l'ensemble ; quelques détails seulement restent contestables. En matière d'orthographe, au contraire, il est impossible de prétendre à restituer parfaitement la teneur antique. F a certainement gardé des graphies originales, mais il présente aussi les déformations phonétiques communes au VIIe et au VIIIe siècle. Le départ est donc malaisé, entre les deux espèces. D'autre part, on constate de nombreuses divergences qui obligeraient à des retouches systématiques, si l'on voulait obtenir l'uniformité. J'ai donc retenu un petit nombre de formes qui m'ont semblé de bon aloi, et laissé le reste dans les notes qui suivent. — Le titre l. 1-4 est reproduit d'après F qui le donne en grandes onciales rouges : *INCP* est écrit ainsi, avec le trait de contraction sur les deux dernières lettres ; *SCI OPTATI* est inséré entre deux points médians ; je corrige les formes *natale*, *innocentum* (voir ci-dessous l. 79), *miliuitani*. G a un intitulé semblable, mais qui omet le nom de l'auteur : *incipit tract. in nat. infantorum qui pro domino occisi sunt.* — 5 *quae* F^1. — *christi* (rapprocher l. 42 *in eius natiuitate*) : *christianae* G. — 6 *agnoscimus* F^2 G. — 7 *spem q. a uidemus*, membre omis par F (par saut du même au même). — 8 *dominus* : G ajoute *Iesus* (mais voir l. 126). — 9 *sequuturis* G. — 10 *sic*, ainsi F^2 : *si*

203. Cf. MT. II, 2, 7, 11. — 218. PS. XC, 13-14* (à noter *calcabis*, qui paraît appuyé par Ps. Cyprien, Ad Nouat. 6). — 213. Cf. PS. XXI, 5 ; XC, 14 etc. — 215. Cf. PS. XXXVI, 33 etc. — 216. Cf. IOH, XIV, 16, 26 etc.

F¹ G (faute primaire, provenant d'un archétype en écriture continue). — 13 *excitat* : *exercitat* G. — *rege* F¹. — 15 *mysticis* G. — *alia* : *aliam uiam* G. — 16 *qui* : G prépose *illi*, F écrit *quia*. — *inhaererent* G. — *sed* : on attendrait un *ut* après ce mot ; je n'ose l'insérer ; les négligences de grammaire ne sont pas rares de la part d'Optat. — 17 *sui* : *suos et* G² ; dans F, après ce mot, il y a un passage gratté qui achevait la page, peut-être les mots *bonos mores actus* répétés. — 19 *diabolus* F² G. — 20 *sub dolis*, ainsi Morin par conjecture, mais le passage l. 82 contredit. — 22 *sanctus* F¹. — *gubernationem* F¹. — 23 *infantium* : *infantum* F (mais voir l. 35) ; *tantam* G, suivant deux lettres grattées. — *cedem* F². — 25 *inquit* G. — 26 *ipsa* F G ; la correction ne s'impose pas absolument, je la crois pourtant probable. — 29 *habet* : F répète *et*, à tort, je pense (l'asyndeton est dans les habitudes d'Optat). — 30 *odit* F². — 31 *interficit* F¹. — 33 *uiderit* F¹. — *bethleem* F² G. — 36 *poenam* : *paene* F¹. — 38 *fidelis* F¹. — *habilis* (par conjecture d'après s. Cyprien Ep. LVIII n. 8) : *stabilis* F G, mot qui s'entend à la rigueur (cf. l. 77), mais une faute primaire est de beaucoup plus probable, déterminée par le *s* de *minus*. — 40 *dolorem* serait peut-être une bonne correction. — 41 *tota innocentia* F. — *habere* : *debere* G². — 42 *uidimus* F². — 43 *inimititias* F. — 47 *diabulo*, ainsi d'après F¹ et de même dans toute la suite ; le correcteur F² a introduit l'*o* pénultième à chaque fois ; tel est aussi l'épel de G, naturellement. — *utraque* : *uera quae* G. — 45 *aemolatione* F¹. — *molesta* : dans F une lettre a été grattée après ce mot, probablement un *e*. — 46. *inquid*, ainsi jusqu'à la fin d'après F, qui garde cette graphie, 5 fois sur 12 : G donne toujours le banal *inquit*. — 47 *aemulatio* G. — 48 *inimicitiarum*, par conjecture : *innocentiarum* F G. — *conditio* F². — *sanctum* : *sanctorum* proposé dans la marge de G ; la correction *sancto sanguine* me semble hors de propos. — *manet* F¹ G¹. — 49 *negatur* G¹. — 51 *iudicio* etc. jusqu'à *staret* omis par G (saut du même au même). — *saeuerius* F¹. — 52 *pacientia* F. — *quis* omis par F. — 54 *electi* : un très ancien correcteur de F a noté *atque* dans l'interligne, évidemment pour distinguer un troisième terme (*prophetae*). — 55 *negati* G. — 61 *terriculis* : dans l'interligne une main contemporaine de F a inscrit cette glose *uel terroribus*. — 65 *rridere* G. — *sic* : *si* F. — *et* omis par G. — 66 *inrisit te* : *in scripto* (sic) G. — *hyerusalem* F *ierusalem* G. — 67. *inridit* F¹ *irridet* G. — *ecclesiam* F G. — 68 *percutit* F. — 69 *morte* : *monte* F¹. — 74 *cum eo spiritus sanctus* : *cum spiritu sancto* G. — *proelinm* G. — *discendit* F¹. — 75 *confortate* : *confortamini* F². G omet ce mot et les suivants jusqu'à *iterum* inclusivement ; pour boucher le trou G² a écrit *cum* dans l'interligne. — 76 *confortati* F². — *minorabimini* F². — 77 *dissipauit* F¹. — 78 *cogitatur* ? Morin. — 82 *hunc* omis par G. — 84 *asportare* F¹ G¹ (j'hésite à l'adopter). — *cadat qui* : on lit seulement *ca* dans F, la suite a disparu dans un trou du parchemin. — 85 *cogitabat* : les deux dernières syllabes ont de même disparu dans F. — 87 *querere* F. — 88 *et post* omis par G. — *paulolum* F¹. — 89 *iudaeam* F. — 90 *oratio* G. — *mystica* F G. — 91 *obierit* : *ibi fuerit* G. — *plurimus* F¹. — 92 *detegit* : *tetigit* F G. — 96 *omnem* F¹. — 100 *fidele* F¹. — *perspicitis* F¹. — 102 *non* : G ajoute *est* (répétition contraire aux habitudes d'Optat). — 103 *non* : G ajoute encore *est*. — *quod* omis par F. — 104. *defendere* F. — *herode* F¹. — *homo* manque dans F, par suite d'une déchirure. — 107 *hostis* G (faute connexe avec la suivante). —

subribitur F¹ *abripitur* G. — 108 *custodiant te* G. — 109 *fideles* F². — 110 *paraturae* : sur ce vocable, qui appartient au lexique de Tertullien (Apologet. 22), voir H. Roensch « Itala und Vulgata », p. 42 ; on aurait donc tort d'imaginer une correction comme *creaturae*. — 112 *firma* : *forma* F (voir une faute semblable l. 152). — *sensum* F¹ *sensuum* F². — *et* omis par G. — 113 *deificae pietati* : *d. pietate* F¹ *d. pietatis* F² *deifica pietate* G ; F² a rattaché les deux mots à la phrase précédente ; Morin fait de même et supplée *de* devant *deifica* de G ; en dépit de l'éloignement de la conjonction *itaque*, je crois qu'il faut construire avec *offeramus* (voir ci-dessous l. 135 et 148). — *dominum* (*dnm*) F¹. — 114 *comperimus* G. — *tus et murram* : j'adopte ici et dans toute la suite ces graphies, soutenues habituellement par F (F¹) ; F¹ a parfois *thus* et G l'a toujours (sauf la variante l. 122) ; F hésite entre *murra*, *myrra* et *mirra*, G entre *myrra* et *mirra*. — 115 *praelecta* F² G. — 116 *ad christum* et la suite jusqu'à *qualiter* inclus, omis par F (saut du même au même). — *aurum* F¹ — 117 *adtulleris* F¹ *attuleris* G. — 118 *fides* F¹. — *praeciositae* F¹ *praetiositas* F² *pretiositas* G. — 119 *praeciositate* F¹ *praetiositatem* F² *pretiositatem* G. — *fidei* : F G ajoutent *dei*, je vois là un simple bourdon, aussi bien le rythme est faussé. — *demonstrabant* G (mais ce n'est peut-être qu'une faute d'impression). — 120 *quia* : *qui* G (mais voir par exemple l. 115, 121). — 121 *supplicamenta* G, et de même ensuite. — 122 *ritus* : *tus* G (*ritus* est décidément préférable, mais *tus* reste une curieuse variante). — 124 *turae* F¹. — 125 *regis* F¹. — *dictionis* F¹ G. — *uerterent* F¹ *uerterunt* G ; G ajoute *et*. — 126 *indiciones* F¹ *indicciones* G. — 127 *uicturia* F¹. — 128 *quos* : *quod* F¹. — *domino* F¹. — 130 *spiritalia tributa* : G transporte ces mots, et toute la suite jusqu'à *christo portabant* (l. 160), à la fin des discours, c'est-à-dire après *aeterna solatia* (l. 220) ; ce déplacement ne peut s'expliquer que par l'interversion d'un feuillet dans l'archétype ; mais on verra, en outre, l. 160, que G souffre aussi d'une lacune importante — 132 *huius* : *eius* F¹. — 133 *abraehae* G. — *spraetà* F. — *isaias* G. — 134 *afferentur* G. — 135 *dispecta* G. — 136 *regis* F. — *praeciositatem* F¹ (*praet.* F², *pret.* G). — *fornace* F² G, et de même plus loin. — 137 *cineriscat* F. — *quae* omis par G — *quantum* G. — *praessurarum* F. — *secularium* G. — *quae* omis par. G — *quantum* G. — *praessurarum* F. — *secularium* G. — 138 *exquoquitur* F G. — *tantum* G². — 140 *uruntur probantur... reconduntur* G. — 141 *tradetur* Morin. — 142 *hi* G. — *isti* G, mais voir l. 159. — *caelestis* F¹. — *opes* : *opus* F¹ ; après *opes*, Morin met une virgule. — 143 *sanctarum* : *multarum* Morin. — *redemptiones* F G. — 144 *aurum* F¹. — *gratulatur* F¹. — 147 *praeciosum* F *pretiosum* G. — *supplicamentum* F G. — *comitatur* F G. — 148 *passionis deificae*, ainsi Morin, sans distinction· — *uoluntati* : *uolumtatis* F *uoluntates* G ; peut-être faudrait-il écrire *uoluptati*. — 150 *supplicamentis* F G. — *attendat* G. — 151 *illibatam* G — *in* : *ad* G. — 152 *conformat* F¹. — 153 *sicut* : un correcteur récent de G a remplacé par *in qua*. — 154 *seipsum* : *se* G. — *uictima* F¹. — 155 *qui enim*, et la suite jusqu'à *tenuit*, omis par F (saut du même au même). — 156 *subleuabit* F¹. — *afflictum* G. — 159 *noluit* ? F². — *diuina* F¹. — 160 *christo portabant* : fin du passage transporté par G à la fin du discours (voir ci-dessus l. 129) ; toute la suite du § 10 jusqu'à *odore flagrantem* l. 166 est omise par G, qui fait lire une doxologie banale : *cui est honor uirtus gloria et imperium in saecula*

saeculorum amen, puis : *Explic. de nat. infantum.* Après ces mots *christo portabant*, quelque chose paraît manquer dans F ; je supplée *aromata portabant* pour le sens, voir l. 194 ; *portabant* seul serait une fort bonne explication de la faute, mais il se construit mal avec les mots qui suivent; évidemment, on peut supposer aussi *imaginem* (ou *imagines*) *demonstrabant*, voir l. 194. — 161 *flagrantiam* : graphie constante de F G (*flagrant*, *flagrantem*, etc.); il serait abusif de corriger à chaque fois *fragantiam*, *fragant*, etc., pour satisfaire à nos goûts classiques; d'ailleurs cette dissimilation *l-r* est naturelle pour l'euphonie et l'on en connaît d'autres exemples, notamment chez Grégoire d'Elvire. — 164 *pigmentibus* F¹. — *ungentariis* F². — 169 *quicquid* F². — *opiniones* F¹. — 171 *redemitur* F¹. — 175 *consimilis* F¹. — 176 *odor uitae* (2°) et la suite jusqu'à *multi in uitam*, omis par F (saut du même au même); pour suppléer à cette lacune, F a ajouté *dum* devant *credendo* l. 177. — 179 *consimiles* G, mais voir l. 184 et 187. — *sicut* : *sic* G. — *uidendo* : *uiuendo* G. — *secuntur* F G. — 180 *uiuent* G. — 181 *prouocati* : *pruritate* G *prauitate* Morin. — 182 *domus* G. — *ceteris* F¹. — 184 *ad locum* : *coluni* G *coloni* G² *calori* Morin. — *consimiles* G, G² prépose *in*. — 186 *pessimi* : *passiui* G. — *intemperantes* G. — *accesserint* F. — *occasionibus* F² G. — 187 *irritati* G. — *consimiles* G. — 189 *dextera* F. — 190 *et* (1°) omis par G. — *quicquid* F². — 191 *captemus* : *capimus* G. — 192 *praebemus*. G — 193 *est* omis par F. — *quae* : *quem* G. — 194 *christo* : *xpm* F¹. — *imaginis* F¹. — *demonstrant* F. — 197 *oblectamus* G. — 199 *inpossibiliter* F G. — *ne* | *necat* ainsi F¹ *enecat* F². — 200 *renuntiamus* F. — *itenera* F¹. — *requiramus* : G ajoute *carissimi*. — 203 *hoc* 1° : G ajoute *et*. — 206 *appetitum* G *aptatum* F. — *ecclesiastici* F¹. — 207 *persecutionem* F. — 208 *tegitur* : *agitur* F. — 209 *temtationum* G. — 210 *appetit* G. — *uictrice* F¹. — *calcatur* : G ajoute de nouveau *carissimi*, et encore une fois après *draconem*. — 213 *liberamur* F¹. — 214 *illic* : *illo* G. — *curamur* F *curamus* F² mais un autre correcteur a rétabli la bonne leçon. — 215 *quia* : *quid* G d'après l'édition, probablement par la faute des compositeurs. — *derelinquid* F¹. — 216 *spiritus* (*sps*) : *xps* F¹. — 218 *praeceptoris* G. — 219 *recepturi* omis par G. — 220 *solatia* : voir l. 129 pour l'arrangement de G après ce mot.

*
* *

Ce sermon composé par un évêque de Numidie pour célébrer la Nativité du Christ porte la marque évidente de l'esprit latin. La préoccupation morale, le sens pratique s'y manifestent; nullement le besoin de spéculer sur les vérités de la foi. De celles-ci, les conséquences importent seules, les fruits du christianisme : la persévérance dans l'épreuve, à l'imitation du Seigneur « modèle des saints », « roi des âmes » et « roi des siècles », contre lequel les entreprises des rois d'ici-bas n'aboutissent à rien ; la conviction que « l'Église des saints », le « corps chrétien » qui est tout aussi

bien le « corps ecclésiastique », et d'un mot « les fidèles » sont surveillés par le Père tout-puissant, défendus par le Christ, assistés par l'Esprit-Saint, gardés spécialement « gouvernés » par les anges, et que le diable et ses agents terrestres restent impuissants, malgré leur haine et leurs pièges ; enfin la fidélité aux préceptes, le dévouement opiniâtre, témoigné par les œuvres, la sainteté effective et, particulièrement, la nécessité des bons exemples. Telle est la leçon que saint Optat demande au mystère de Noël et propose à ses chrétiens. On aperçoit du reste, derrière cette exhortation pressante et indépendamment des circonstances liturgiques et politiques, les points essentiels de la théologie de l'orateur. Ils s'accordent avec le symbole traditionnel et ne supposent, en effet, aucun travail de réflexion.

On peut noter que le traité écrit pour Parménien, si étendu qu'il soit, laisse la même impression. Éloquence ou controverse, brève adresse au peuple chrétien ou bien, au contraire, discussion patiente et minutieuse avec les schismatiques, l'on se trouve de part et d'autre en face d'un auteur que les questions de vie sociale, les affaires ecclésiastiques intéressent, passionnent même, et qui n'a point souci du reste. Je ne m'attarde à cet aspect des choses que pour présenter Optat dans son milieu historique réel et, tout de même, dans les limites de son propre génie. Le sermon ne nous fait point connaître un nouveau personnage.

Mais il est un trait sensible déjà dans les sept livres, que nous voyons ici, grâce à l'étroitesse du cadre, sous un jour plus favorable. Aucun écrivain de cette période, que je sache, n'insiste autant qu'Optat, dans ce seul discours, sur la protection angélique. Depuis longtemps on parlait du diable et de sa malfaisance, à partir des deux Testaments ; les rites du baptême avaient donné une forme expressive à cette croyance. La contrepartie était encore peu développée, en dépit des indications fournies par saint Paul. Voici donc un Latin d'Afrique qui s'explique nettement au sujet de l'assistance des bons esprits. Si le diable, « l'ennemi » par excellence, « semeur d'embûches dès l'origine », poursuit le chrétien arraché de son joug par le Christ, le chrétien qui a « renoncé » en termes formels à sa société, il y a, par compensation, tout un « cortège » d'anges qui veille sur les fidèles, même à leur insu. Or ce tableau, pour ainsi dire bipartite, que le sermon découvre en clarté à propos de la persécution d'Hérode, on

l'aperçoit aussi en maints passages de la controverse avec les Donatistes (1).

L'expertise littéraire permet d'associer plus étroitement encore les deux ouvrages. Je m'attacherai surtout au style en général et n'indiquerai les principaux détails de lexicographie que par manière de conclusion. Ces derniers faits sont le plus souvent si ténus que, précieux dans un répertoire exhaustif, et formant par leur masse un ensemble valable, voire consistant, ils risquent de déconcerter, d'aveugler comme une poussière, dans une étude où l'on doit se borner à l'essentiel ; il est plus sage, faute de place, de sacrifier presque tout l'impondérable.

Une autre remarque préjudicielle est nécessaire, bien qu'insinuée déjà et, d'ailleurs, banale. Le point de vue de ces observations serait faussé, et la preuve par suite caduque, si, tout en rapprochant deux productions d'un même auteur, on ne tenait compte toujours, et avec une extrême attention, des différences qui peuvent subsister et qui empêchent la comparaison d'être adéquate. Ce ne sont point dans le cas actuel, comme il arrive fréquemment des choses pareilles, correspondantes, qu'on met en regard l'une de l'autre, pour les expliquer l'une par l'autre. Elles sont comparables pour une part, sans doute, en tant qu'elles procèdent du même esprit et de la même plume, et l'artifice qui les met en présence est admissible de ce chef ; mais une série de particularités les laisse non moins dissemblables : ici, le sujet, la destination, le caractère de l'ouvrage, l'étendue du développement, enfin les circonstances et la date. Sous ces réserves qui sont graves, je le répète, et interviennent constamment, ce n'est pas peine perdue que de soumettre à un examen parallèle le sermon et le traité d'Optat, pour rechercher ce qu'ils peuvent offrir de commun quant au style et même pour la terminologie.

Optat, n'a pas encore reçu, comme écrivain, l'attention qu'il mérite. Il est vrai que la plupart des auteurs chrétiens de langue latine ne connaissent pas un meilleur sort. A part le septième livre laissé informe (2), le traité est un morceau solide de latinité

(1) Sur le rôle des anges, voir l'édition, p. 36, 8; 42, 19; 46, 3; 54, 5; 92, 11; 97, 21; d'autre part, sur le diable, p. 50, 11, 17; 59, 20; 90, 18; 98, 3; 110, 4, 17; 111, 3; 152, 11; 169, 8.

(2) Sur la tradition manuscrite du traité d'Optat, voir par exemple notre

dont l'analyse, faite avec méthode, serait des plus instructives. Toutefois, j'ai hâte de dire que la dernière édition (1893), excellente en définitive (1), est complétée par un *index verborum et locutionum*, dressé de main de maître (2). Il suffirait de réduire en système les faits colligés par C. Ziwsa sous l'alphabétisme, pour mettre en pleine lumière, du même coup, les habitudes littéraires du polémiste africain. Au même critique, nous devons encore sur le « Stilistiches » du traité quelques pages, trop courtes, mais point négligeables (3).

Je ne sais s'il est tout à fait juste de prétendre qu'Optat, tel qu'on le connaît par le traité, écrit d'instinct avec élégance et qu'il vise, en outre, à l'effet (4). Personne d'ailleurs ne fait difficulté d'admettre qu'il manque de goût. Le sermon, en quelque deux cents lignes, renferme aussi d'assez nombreuses négligences de style, incohérences, maladresses, répétitions surtout (5). J'aimerais mieux dire que l'évêque de Milève est, naturellement, un écrivain simple, libre, distingué, qu'il a fait ses classes, au surplus, et ne le laisse pas ignorer, qu'il se plaît sans doute aux formules bien frappées et qu'il n'est pas insensible aux cadences des mots ni aux traits brillants; mais encore qu'il ne lui répugne pas, à l'occasion, de se montrer abrupt, incorrect, obscur même. Bref, il sera apprêté parfois; il sera rude aussi et négligé, l'instant d'après; plus souvent, il s'exprimera avec une simplicité ferme,

notice publiée dans *The Journal of theological Studies*, XIX, octobre 1917, p. 75 sq., à propos du passage I, 1.

(1) Cf. ib., p. 78.

(2) *S. Optati Mileuitani libri VII* (Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum, vol. XXVI), p. 246-330.

(3) *Beitraege zu Optatus Mileuitanus*, dans *Eranos Vindobonensis*, 1893, p. 174-176. — Au contraire, l'article de Roensch (*Collectanea philologica*, Brême, 1891, p. 158-163 = *Zeitschrift für oesterr. Gymnasien*, XXXV, 1884, 401-407) est sans portée ; c'est un simple relevé des mots et emplois qui ne se trouvent pas dans le Dictionnaire de Georg (éd. 1879-1880).

(4) Cf. P. Monceaux, *op. cit.*, t. V, p. 298.

(5) On notera : *ante praecessit* (l. 58); *etiam* répété (60, 62); *enim* répété (69, 71); *hunc* = Jesum, *hunc* = Herodem (82, 83); *persecutor* employé cinq fois de suite (deux fois : *omnium persecutorum*), en outre, *persequente* (91, 93, 94, 95, 97, 98); *omnis*, *totus* (95, 97); *passionis et sanctitatis* (124), *sanctitatis et passionis* (129, 148); *consimiles* (174), *consimilem* (179); abus du gérondif ablatif (167, 178, 179, 180); *prouocare* quatre fois (179, 181, 183, 187); *relictis erroribus* (193, 195); *infestatio* répété (204).

uniquement pour donner sa pensée, sans s'arrêter trop à la manière, au fini de la forme, pourvu qu'il soit compris de son public. Mais il reste, je le veux bien, que ce sont les tours de rhétorique qui nous frappent à la lecture, parce qu'ils tranchent sur le gris de la discussion ; et de ces tours, presque toutes les pages du traité sont pourvues, des uns ou des autres, quelquefois abondamment. Le traité, cependant, ne dépasse pas, pour l'ensemble, le ton de la controverse sévère. Ce n'est pas un ouvrage d'agrément, fait pour séduire, mais pour convaincre, ramener des égarés à l'ordre ecclésiastique.

Le sermon, si je ne m'abuse, fait apparaître un Optat que nous soupçonnions seulement, que le traité était trop long pour dissimuler entièrement, mais enfin que nous n'avions pas encore bien identifié : à savoir le rhéteur. Du sermon, on conviendra sans hésiter qu'il sent l'apprêt, nonobstant des oublis passagers et, d'ailleurs, le sérieux de l'intention morale. La différence est celle précisément que j'ai annoncée : Optat prédicateur, plus exactement rédacteur de sermon, a voulu composer en quelques pages, tout en instruisant sa communauté à l'occasion de Noël, un morceau de grand style. Les procédés ordinaires qu'il met en œuvre, sans se lasser, sont l'asyndète ou énumération, la rime, le jeu de mots, l'anaphore ou accumulation, l'antithèse ou opposition. Or, ce sont les mêmes artifices que le traité décèle çà et là, non sans fréquence ; et la plupart, sinon tous, sont trop remarquables pour qu'on n'en vienne pas à conclure qu'ils représentent l'effort du même écrivain, ses plus chères habitudes.

Il est impossible de reprendre la phraséologie du sermon pour en répartir les divers phénomènes entre les catégories susdites; encore moins peut-on songer à rapporter tous les traits pareils des sept livres. Je donnerai donc successivement, pour chaque espèce, quelques exemples aussi caractéristiques que possible et je renverrai pour le reste l'amateur de ces détails aux passages mêmes dont j'ai pris note. On doit prendre garde que les figures se superposent assez souvent : asyndète et anaphore, asyndète et rime, rime et anaphore, rime et *lusus*, et ainsi de suite. Quelquefois même, le jeu se complique davantage pour le grand amusement de l'oreille; le rhéteur tire tous ses registres pour des séries d'accords plaqués. Qu'on relise, en particulier, le passage sur le martyre des Innocents, parfait type du morceau de bravoure (§ 4).

I. Asyndète.

(1°) *At illi festinant — quaerunt — inueniunt — misticis muneribus honorant et per alia iussi remeant* (Serm., l. 14).

Haec est uia caelorum — ueritas euangeliorum — perpetua uita sanctorum (l. 24).

Inde iam omnes iusti... oppressi — fugati — necati sunt... (l. 55).

(Voir encore l. 70, 80, 83, 100, 109, 111, 140, 156, 187, 200, 203).

(2°) *Scisma igitur... iracundia peperit — ambitus nutriuit — auaritia roborauit* (Lib., p. 20, 14).

Ad transglutiendos praedictos terra patuit — rapuit — clausa est (p. 24, 17).

Timuistis omnes — fugistis — trepidastis... (p. 68, 14).

(Voir encore p. 11, 15; 13, 7; 14, 1, 16; 18, 3; 25, 9; 30, 17, 19; 35, 18; 38, 21; 47, 2; 49, 19; 50, 5, 17; 52, 2; 53, 1, 8; 55, 1; 56, 26; 57, 1; 58, 10; 59, 9, 17; 65, 20; 68, 14; 71, 10; 73, 17; 75, 6; 78, 1; 85, 16; 90, 21; 95, 13; 105, 2, 4, 7; 107, 12; 121, 16, 19; 127, 17; 142, 8; 155, 23; 175, 25) (1).

II. Rime.

(1°)... *Nos deo mixtos agnoscimus et erroribus liberatos scimus, spem quietis aeternae videmus ac perinde perseuerantiae laborem non inuiti subimus* (Serm., l. 6).

Praecedunt palmae laborem, antecedunt coronae dolores (l. 40) (2).

Dominica uestigia sequi, sanctorum meritis adaequari; in saecculo laborare, cum Christo regnare: ueritatem ecclesiae tenere et fratres apostatas inridere (l. 63).

Quid ergo factura es, praaelecta pauperies (l. 115).

(Voir spécialement — car presque d'un bout à l'autre du morceau la rime est employée. — l. 49, 56, 67, 70, 72, 95, 97, 101, 102, 114, 132, 140, 146, 170, 182, 191, 198, 209, 213, 277, 219).

(2°) *Vos uiuum facitis homicidium, latro iugulatis dat se morte conpendium* (Lib., p. 58, 14).

Si feriret, peccaret; si non feriret, delinqueret; elegit melius peccatum, ut percuteret (p. 86, 6).

Domus inclusa custodit, tempestatem retundit, pluviam diffundit, latronem aut furem aut bestiam non admittit (p. 95, 15).

(Voir encore p. 11, 15; 86, 11; 91, 27; 112, 12; 126, 7; 132, 18; 134, 10; 137, 17; 138, 17; 144, 18; 150, 18; 153, 11; 155, 16; 156, 8, 10; 157, 7; 160, 2, 4, 5; 161, 8; 166, 7, 8; 170, 5; 173, 8).

III. Lusus.

(1°) *Et cum pro Christo infantes interfecit, turbam martyrum fecit* (Serm., l. 30).

(1) Je ne prétends pas que ces listes sont complètes; on peut voir d'autre part celles de Ziwsa. J'ai cru devoir reprendre l'enquête pour mon compte.

(2) Le parallélisme rend la correction *dolorem* assez vraisemblable.

... *Ante poenam* PATI *quam* NASCI, *ante domini sui fieri* COMITES *quam* HOMINES, *prius* MARTYRES *quam* FIDELES (l. 36).

Ideo autem IN TERRIS SANC*torum* SAN*guis* IN*pune* INTERIM *funditur*... (l. 50).

(Voir encore l. 69, 74, 125).

(2°) *Vt... qui* NATUS FUERAT *saeculo* RENASCATUR *spiritaliter deo* (Lib. p. 46, 6).

INFIRMANDO CONFIRMAS *sancti baptismatis unionem*... (p. 119, 7).

Consideranda sunt EFFECTA, *retractanda sunt* EFFICIENTIA (p. 134, 10).

(Voir encore p. 13, 7; 25, 15; 66, 1; 83, 2; 111, 11; 119, 10; 132, 18; 160, 5; 162, 31).

IV. ANAPHORE.

(1°) IPSIUS EST ENIM QUOD *credit*, SED NON IPSIUS QUOD *euadit*; IPSIUS EST QUOD *confitetur*, SED NON IPSIUS QUOD *ab inimico defenditur* (Serm., l. 102).

NESCIA *protegeris*, NESCIA *gubernaris* (l. 110).

HOC EST *Christum quaerere*, HOC *inuenire*, HOC *fideliter adorare* (l. 202).

(Voir encore l. 26 : *si*, 29 : *si*, 47 : *haec*, 58 : *eadem*, 70 : *alieno*, 77 : *quod*, 80 : *antequam*, 101 : *frustra*, 116 : *qualiter*, 128 : *exigit*, 131 : *non*, 149 : *nihil quod*, 155 : *qui*, 199 : *si*, 204 : *si*).

(2°) NUMQUID NOS *aliquas peragrauimus terras*, NUMQUID NOS *aliqua circumiuimus maria*, NUMQUID NOS *ad peregrinos accessimus portus*, NUMQUID NOS *aliquem adduximus Hispanum aut Gallum...?* (Lib., p. 44, 7).

CONSIDERATE *uerba superbiae uestrae*, CONSIDERATE *tractatus*, CONSIDERATE *mandata*... (p. 107, 7).

HOC EST QUOD *dolet deus*, HOC ET QUOD *dicit caelum exhorruisse* (p. 116, 6).

(Voir encore p 6, 19; 15, 16; 18, 3: 33, 19, 22; 38, 12; 42, 4; 45, 2, 17; 46, 13; 49, 15; 51, 8; 52, 19; 57, 7; 61, 16; 62, 5; 66, 8; 66, 13; 68, 13, 20; 74, 11, 13, 15; 85, 5, 20, 21; 88, 3; 89, 18; 92, 8; 93, 3, 5, 11; 96, 2; 97, 10; 98, 18; 100, 2, 12; 106, 4; 109, 1, 12; 110, 13; 115, 4; 122, 9, 16; 123, 5; 125, 12, 19; 126, 17; 127, 17; 130, 5; 138, 12; 140, 5; 143, 16; 146, 16; 147, 5, 17, 22; 151, 3; 153, 16; 154, 3, 6; 156, 8, 10; 165, 12; 167, 12; 169, 14; 172, 14; 173, 10; 176, 20; 177, 18; 179, 3).

V. ANTITHÈSE.

(1°) *Aetas minus habilis ad* PUGNAM *idonea facta est ad* CORONAM. *Ante* REGNATUR *quam* VIVITUR. *Prius* PARADYSUS *quam* TERRA *cognoscitur* (etc.) (Serm., l. 38).

MINATUR *inimicus et* INRIDET *ecclesia; iste* PERSEQUITUR *et haec* GLORIATUR; *ille* PERCUTITUR *et haec* CORONATUR (l. 67).

De HOMINE FIDES *exigitur*, *de* CHRISTO TUTELA *perquiritur* (l. 72).

(Voir encore l. 50, 68, 69, 94, 195).

(2°) CLAUSISTI *oculos, ne parentes tuos* REOS *agnosceres*; APERUISTI *eos ut* INNOCENTES ET INDIGNOS *criminose pulsares* (Lib., p. 30, 17).

DEFENDISTI *catholicam, dum* INPUGNAS (p. 119, 10).

Cum igitur alibi quasi DILIGENTES *uideri uultis, alibi* NEGLEGENTES *estis inuenti*... (p. 154, 25).

(Voir encore p. 3, 7; 10, 15; 46, 6; 21; 47, 6; 56, 10, 57, 5; 60, 21; 65, 1; 72, 5, 6; 74, 3; 112, 12; 155, 23; 178, 13).

L'emploi simultané de ces cinq procédés constitue à peu près tout le mécanisme du style d'Optat, fait de lui proprement un styliste. Cet artisan du verbe, épris de son métier, on le voit à l'œuvre sans arrêt, je ne dis pas sans faiblesse, dans le sermon. Dans le traité, on le retrouve tissant ses arabesques, comme par habitude, sur la trame du raisonnement. En ce sens, c'est le sermon qui donne raison des curieuses sonorités, souvent déconcertantes, et des grâces un peu factices de l'écrit de controverse, étranger par son fond à la rhétorique. Les autres artifices, Optat ne les néglige point d'occasion. En cherchant bien, on remarque dans le vaste champ des sept livres presque toutes les figures de la prose savante, mais aucune avec autant d'exemples que les cinq énumérées. Celles-ci restent les principales, les « fleurs » préférées, comme le sermon en fait foi. On y peut noter l'exclamation deux fois (l. 35, 90), la litote deux fois (l. 8, 55), le chiasme deux fois encore (l. 67, 172), enfin une dizaine de redondances (1). Tout cela compte à peine, en regard des autres phénomènes récurrents (2).

Le petit nombre de doublets redondants, surtout, me paraît un indice négatif de grande valeur. Il signifie que la prose latine, forgée tout d'abord par un écrivain de génie, Tertullien, abandonne, en Afrique, la tradition banale illustrée par les Cyprien et les Novatien. On n'a qu'à prendre au hasard une page des lettres ou des opuscules de saint Cyprien pour s'apercevoir que son style est soumis à une règle unique et tyrannique : l'accouplement des synonymes. Novatien, à un degré moindre, écrivain plus spontané d'ailleurs, est victime du même procédé, qui, loin de donner du poids au discours, comme on pensait sans doute que cette insistance y servirait, énerve la phrase et harasse le lecteur. Avec

(1) Voir l. 61, 77, 132, 133, 165, 169, 172, 182, 191, 198.

(2) Optat est fidèle aux règles du *cursus* rythmique, cela va de soi. Il se sert des trois cadences traditionnelles, mais inégalement ; j'ai calculé, pour le sermon, que les formes du *planus* et du *uelox* se présentent dans la même proportion, à très peu près : soit 40 °/₀; le reste, 20 °/₀ environ, appartient au *tardus*. Mais il faut décompter quelques irrégularités, qu'il serait trop long d'expliquer à présent. On remarquera surtout que, dans l'emploi du *planus*, Optat n'a pas égard à la quantité de la syllabe qui précède la coupe ; il accepte très fréquemment, à cette place, une longue : *aeternae uidemus*, *inuiti subimus*, *patiendo substrauit*, etc. C'est dire qu'il a perdu le sens du « mètre ».

Optat, la construction normale, celle qu'on recherche, parfois même avec excès, devient la proposition à deux membres symétriques et équilibrés, avec ou sans antithèse, mais habituellement rimant ensemble. Or, il est très intéressant de constater que saint Augustin agence de même, ordinairement, ses phrases, quand il a souci d'être élégant, notamment dans ses tractatus rédigés (1). Je serais surpris que l'évêque d'Hippone ne doive pas beaucoup à l'influence de celui de Milève, à la lecture, non pas seulement du grand ouvrage de controverse dont il devait reprendre les arguments, mais des sermons, qui nous sont maintenant connus par un exemple authentique. Il est vrai qu'un artifice reste toujours un artifice, c'est à dire un pauvre secours qui s'use et dont on se lasse vite. Qu'Augustin n'ait point eu des dons littéraires semblables à ceux de Tertullien, et mieux encore, une âme profondément religieuse, avide de vérité, débordante de charité, toutes les leçons d'Optat n'auraient pas réussi à faire de lui ce qu'il est, le maître de la pensée chrétienne en Occident. Néanmoins, c'est beaucoup pour la gloire d'Optat qu'il ait contribué à former Augustin et qu'il lui ait remis un instrument éprouvé, avec des modèles. On a dit, à propos de la controverse avec les Donatistes, que saint Optat avait été, en ce domaine, le précurseur de saint Augustin (2). Précurseur, initiateur, il faudra l'entendre désormais en un autre sens encore, s'il est vrai qu'en l'art d'écrire, de même, Augustin dépend d'Optat.

L'esprit mis en éveil, on s'aperçoit avec une extrême curiosité que le sermon pour Noël contient divers termes et même plusieurs formules qui reparaissent dans le traité. A la vérité, l'évêque de Milève est un de ces auteurs qui ne s'assujetissent pas à un vocabulaire limité ni aux expressions toutes faites. Il est visible qu'il aime sa liberté, comme d'autres trouvent leur plaisir à se répéter. Cependant, un écrivain, si indépendant qu'il soit et tienne à être, a toujours certaines habitudes ; il n'empêchera jamais que de temps à autre les mêmes mots reviennent sous sa plume, plutôt que leurs synonymes. Il n'est que de parcourir l'*index verborum* du traité, pour constater qu'Optat possède un lexique parti-

(1) Voir nos remarques dans *Revue d'ascétique et de mystique*, II, 1921, p. 366.

(2) Monceaux, *op. cit.*, p. 305 sq.

culier, large sans doute, présentant même des mots, des emplois isolés (1), son lexique néanmoins et point celui d'un autre.

Dans ces conditions bien spécifiées, rien de plus naturel que le sermon et le traité aient des termes et des tours en commun. En certains cas, ce n'est peut-être que l'effet du hasard ; mais pour l'ensemble, il serait surprenant que le retour des mêmes expressions n'ait pas une secrète raison d'être, c'est à dire la personnalité même de l'auteur, ses habitudes mentales. Des faits qui m'ont frappé à la lecture, je vais faire deux parts : les termes simples ; les tours, formules ou groupes. Ce tableau (2), si peu chargé soit-il en fin de compte, si peu probant même, je l'accorde, à lui seul, complètera une enquête qu'il m'a semblé nécessaire de conduire jusqu'au bout, vu la rareté du morceau que la tradition nous a conservé sous le nom d'Optat.

I. *Actus* (S., l. 17, 167 : L., p. 4, 5 ; 5, 9 ; 61, 12 ; 135, 14) ; *aemulatio* (= inuidia, liuor : 45, 47 : 14, 2 ; 23, 5 ; *caedes* (23 : 51, 9, 13 ; 62, 22) ; *christianus*, *christiani* (73, 101, 150 : 3, 7, 11 ; 64, 15 ; 77, 14 ; 90, 7, 18 ; 91, 5, etc.) ; *comites* (37 : 52, 2 : cf. 61, 21) ; *consilium*, *consilia* (desseins perfides : 78, 83, 98, 169 : 58, 3, 10 : 83, 13 ; 138, 14 ; 156, 16 : 159, 14) ; *conuersatio* (151, 173, 198 : 93, 20 ; 121, 16) ; *credentes* (12, 27, 123 : 46, 2 : 66, 6 ; 98, 13, et aussi credens, voir Z. p. 204) ; *credulitas* (foi : 172 : 173, 13) ; *deuotio* (138, 152, 214 : 161, 15 ; *dominicum* (128 : 135, 10 ; 136, 8, 15, 23 ; 137, 3) ; *fauces* (19 : 20, 7 ; 141, 8 : et cf. 24, 14) ; *fideles* (11, 38 : 66, 11, 17 ; 109, 12 : 110, 4 ; 140, 15 ; 155, 23) ; *forma* (modèle : 58, 205 : 25, 3 ; 130, 3 ; 169, 9 ; 170, 19, 21 ; 172, 1 ; 181, 6) ; *fraternitas* (109 : 5, 12 : 102, 14 ; 143, 2) ; *lacrimae* (57 : 4, 4 : 70, 2) ; *latro* (105 : 21, 8 ; 58, 13, 14 ; 85, 21, 22 ; 95, 14, 19 ; 141, 8 ; 154, 2) ; *inimicitiae* (48 : 107, 15) ; *inimicus* (67, 208 : 163, 8 ; 93, 8, 16) ; *innocentia* (41, 42 : 22, 11 ;

(1) Du sermon, on pourrait retenir les termes suivants, comme plus ou moins dignes de remarque : *apostata* (65), *adaequare* (64), *asportare* (84), *aurarius* (126) ; *cinerescere* (137), *consimilis* (174, 179, 184) ; *declinis* (185), *decursiones* (54), *deificus* (= divinus, 113, 148), *demandare* (84, 123), *denudare* (81, 104), *documenta* (enseignements, 90) ; *excoquere* (138), *existimatio* (= opinio, 109, 185) ; *flagrantia* (161), *furere* (18) ; *incitamentum* (171), *inefficax* (105), *infestatio* (204 bis), *inflammare* (177) ; *inimicalis* (204), *inlibatus* (151) ; *misticus* (15, 90) ; *odoramenta* (150) ; *paradisus* (= le ciel, 39), *paratura* (110), *pauperies* (115), *pressurae* (137), *pretiositas* (118, 119) ; *recidiuus* (59), *rimulae* (182) ; *secuturus* (= posterior, 9, 26, 97), *sterilitates* (156), *subplicamentum* (121, 147, 150), *subripere* (107, 128) ; *tegmen* (71), *terricula* (61) ; *uoluptuosus* (159).

(2) Je renvoie d'une part au sermon (S), d'après le compte des lignes, d'autre part au traité (L), d'après les pages et lignes de l'édition de Vienne (Z) ; pour gagner un peu d'espace, je me contente habituellement, de séparer au moyen du signe : les deux ordres de faits.

57, 10; 65, 18; 171, 18); *nidor* (181, 199: 90, 19; 146, 18, 20); *turba* (31: 69, 11: 110, 4; 124, 15; 136, 21; 165, 9; 169, 10).

Alienus (S., l. 70, 158: L., p. 48, 3; 60, 23; 63, 6; 65, 14; 137, 13; 157, 6; 170, 2, 5, 11 etc.); *cruentus* (23: 49, 13; 51, 13; 53, 1); *deiectus* (19: 20, 4); *dominicus* 63: 107, 12: 136, 16; 153, 1; 167, 30; en outre, dominica oratio 3 fois); *indignus* (innocent: 57: 30, 19; et cf. 6, 18, 88, 2: indigne); *insanus* (18: 57, 4; 68, 3; 82, 7); *perspectus* (100: 32, 3; 100, 16; 101, 5); *pristinus* (16: 49, 18; 120, 14: 152, 4); *regalis* (132, 206: 134, 6; 151, 1); *saecularis* (29, 137, 143: 76, 3: 151, 1: 152, 17); *summus* (150: 85, 11).

Adpetere (S., l. 200, 210: L., p. 13, 17); *agnoscere* (= cognoscere: 6: 9, 3, 9; 92, 4: 102, 14); *captare* (191: 105, 8); *dolere* (accus.: 19: 4, 10; 50, 11; 61, 12: 66, 10; 69, 20: 116, 6; 147, 17: 156, 1; 172, 8); *durare* (69, 151: 96, 15; 123, 22; 164, 3); *erubescere* absol. 69: 36, 10; 44, 2; 159, 16; *gloriari* (absol.: 68: 49, 12); *gratulari* se réjouir: 144: 35, 11; 57, 12; 71, 4; 147, 17); *gubernare* (111, 207: 178, 7); *indicere* (23: 24, 7; 35, 19; 64, 24; 90, 18); *infamare* (174: 21, 1; 22, 2; 148, 8); *inire* (78: 39, 24); *iugulare* (60: 58, 3, 15: 61, 5; 62, 21; 63, 13: 64, 22); *laborare* absol.: 43, 63: 29, 4; 138, 10; et 6 fois avec l'infinitif ou le subjonctif); *laetari* (absol.: 144: 50, 6; et cf. 164, 2); *minari* (absol.: 67: 167, 22); *necare* 30, 49, 55, 99, 181, 199: 16, 4: 53, 9; 64, 9: 85, 4; *nudare* 98, et cf. denudare 81, 104: 160, 13, 18); *ostendere* (exemplum: 10: cf. 70, 8; 168, 12, o. rationem); *percutere* (tuer: 68: 23, 16; 65, 12; 86, 7; 89, 6; *prodere* (indiquer: 83: 26, 7; 70, 7; 168, 21); *prouocare* (172, 179, 181, 183, 187: 91, 13: 136, 6); *succumbere* (69: 19, 1); *uindicare* (53: 88, 3; 89, 13).

Forsitan indicatif: S., l. 62: L., p. 146, 8); *frustra* (101: 8 fois dans L., voir Z., p. 277); *immo* (19: 6, 20); *inpune* (51: 161, 19); *interim* (51: 87, 18); *intrepide* (28: 78, 4; 167, 32); *libenter* (149: 24, 7; 33, 17; 42, 3; 60, 1; 79, 3: 85, 7; 87, 5; 103, 1; 125, 19; 144, 2, 4; 162, 8; 175, 13); *male* (32: 11 fois dans L., voir Z., p. 291); *principaliter* (129: 73, 14); *uere* (120: 78, 4) (1).

II. *Consortium angelorum* (S., l. 218: cf. L. 92, 19 societas angelorum); *ecclesiasticum corpus* (96, 206, et cf. 85 c. christianum: cf. 50, 10 corpus ecclesiae); *persecutor* (en apposition 91, 94: 91, 5; et rapprocher diabolus insidiator S. 44; cf. L. 106, 19); *caeleste regnum* (10: 34, 13; 121, 20); *caelorum regna* (167: 130, 8, et cf. regnum c. 39, 18: 130, 17; 171, 8; 176, 25); *sacrorum ritus* (122: 24, 4).

Ipse (pléonastique ou valant is, idem: S., l. 25, 71, 79, 84, 102, 103, 205:

1) Le jeu des particules ne prête, chez Optat, à aucune remarque décisive. Il emploie surtout *enim* et *ergo* (en deuxième place très fréquemment), également *ita* et *sic*; *quando* et *tum* (explicatif) sont aussi parmi ses habitudes; enfin il affectionne *iam*, *scilicet* et *id est*. Mais on ne peut dire, pour tout ceci, qu'il ait un système très déterminé. L'usage qu'il fait de *in* avec l'ablatif mériterait peut-être d'être étudié; cet *in* équivaut souvent à l'ablatif simple (voir Z., p. 281 sq.); dans le sermon, il revient aussi avec le sens: en la personne de (19, 58, 93, 94, 95, 96 etc.).

L., p. 16, 17, 18 ; 19, 13 ; 22, 2 etc., voir Z., p. 287) ; *nemo eorum* (55 : 59, 10 ; et cf. 65, 5 ; 100, 19 ; 102, 8 ; 107, 10 nullus) ; *nos* (sujet explétif : 60, 114, 195 : 4, 9, et très fréquemment ego, tu, uos, 6, 16 ; 8, 8, 22 ; 14, 4 ; 15, 3 etc.) ; *totus* (équivalent d'omnis : 17, 41, 90, 94, 97, 120 : 9, 22 ; 38, 14 ; 42, 15 ; 51, 22 ; 71, 3 ; 72, 1 ; 125, 12 ; 129, 9) ; *idoneus ad* (38 : 55, 7).

Sibi blandiri de (S., l. 100 : L., p. 131, 23) ; *diabolus dolet* (accus. : 19 ; cf. 50, 11 dolebat hoc diabolus) ; *furit insanus* (18 : cf. 57, 4 insanus furor) ; *nos odio habere* (29 : 4, 21 ; 106, 18) ; *ingredi ad* (116 : 38, 5) ; *seuerius iudicare* (51 : cf. 153, 13 iudicandi seueritas) ; *necesse est* (précédé d'un subjonctif : 78 : 42, 15 ; 132, 13) ; *ostensum est* (41 : 32, 2 ; 111, 23, et cf. 158, 6) ; *renuntiare diabolo* (200 : 133, 18 ; 141, 1) ; à noter aussi l'emploi fréquent du gérondif ablatif (26, 69, 71, 125, 177, 178, 179, 180, 191 : 25 fois environ dans L., voir Z., p. 278).

ante oculos (ducere, S., l. 190 : cf. L., p. 23, 8 a. o. ponere) ; *in perniciem* (avec le génitif, 79 : 14, 13 ; 83, 8, et cf. 120, 5) ; *in proelio* (74 : 161, 23) ; *in saeculo* (43, 60 : cf. 79, 1 in hoc s.) ; *inter ipsa initia mundi* (43 et cf. 48 ab initio rerum : L., 181, 9 inter ipsa principia saeculorum, et cf. 153, 17 ante ipsos natales mundi ; 164, 10 in ipsis natalibus mundi) ; *per tractus temporum* (54 : cf. 143, 20 per longa temporum spatia) ; *pro ueritate* (43, 60 et cf. 61 : 30, 18) ; en outre *pro* pour propter (31, 36, 41, 177 : pour L voir Z., p. 307).

ante ...quam (s., l. 36, 39 : L., p. 24, 20) ; *maxime cum* (subjonctif, 78 : 168, 15) ; *omnino non* (215 : 173, 7).

A. WILMART O. S. B.

NOTES ET COMMUNICATIONS

1. — Un dossier patristique de l'expiation.

Il y a six ans déjà, le R. P. Christian Pesch consacrait un petit volume — qui aurait pu être bienfaisant, s'il n'était gâté par la passion polémique — à revendiquer les droits de l'expiation pénale et à combattre certains théologiens, qui, à son gré, lui accordent trop peu de place dans la doctrine de la Rédemption (1). Son étude se compose de considérations théologiques, appuyées elles-mêmes sur une documentation positive qui s'étend sur près de cent pages. De cette dernière partie un autre polémiste s'est empressé d'écrire, aux mêmes fins de combat, qu'elle est une enquête consciencieuse, surabondante, victorieuse. Peut-être la générosité même de ces éloges incitera-t-elle quelques lecteurs plus curieux à prendre contact avec ce dossier. On voudrait ici les aider, par quelques observations de fait, à se rendre compte de sa valeur.

Sur le terrain biblique, ni le P. Pesch, ni ses admirateurs n'ont sans doute l'espoir de faire apparaître des textes inconnus. Mais peut-être y trouvera-t-on du neuf dans les 70 pages qui exposent la tradition patristique (p. 49-118), source aussi importante qu'elle est en général mal explorée. L'auteur de ces lignes eut l'honneur, en 1905, de publier sur le dogme de la Rédemption une *Étude historique*, où il se fit un devoir de relever et classer les divers témoignages relatifs à cette vérité. De ce chef, l'idée d'expiation pénale y trouva place, à côté de bien d'autres, comme l'une des formules qui exprimèrent toujours la foi de l'Église et guidèrent de bonne heure la pensée de ses théologiens. C'est dire avec quel intérêt il a compulsé ces pages documentaires, où un maître de la science théologique venait combler les insuffisances et rectifier les erreurs d'un modeste *Essai* qu'en son temps l'éminent théologien ne dédaigna pas de remarquer (2).

(1) Christian Pesch, *Das Sühneleiden unseres göttlichen Erlösers*, in-8° de VIII-177 p., Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1916. Voir notre compte rendu dans la *Revue du clergé français*, 15 novembre 1919, p. 294-299.

(2) Témoin ses *Praelectiones dogmaticae*, t. IV : *De Verbo incarnato*,

Pour abréger, nous désignerons cet ouvrage sous le sigle R. Une ingrate statistique en confrontera le contenu avec les résultats de l'enquête consciencieuse, surabondante et victorieuse menée par le P. Pesch, qui sera désignée par la lettre P.

I

Comme de juste, P insiste sur les Pères anténicéens (p. 49-59), tout en observant qu'il ne faut naturellement pas leur demander de « théories » sur le sujet (p. 49-59). Aveu qui ne l'empêche pas de les rallier à sa « théorie » de l'expiation pénale pour leurs réminiscences de l'Écriture ou les mentions incidentes qu'ils accordent à la mort salutaire du Christ (1).

1° Dans l'Épître de Barnabé, P relève V, 1, 2, 5 et VII, 2-3, où il est parlé des souffrances du Christ, d'après Isaïe 53, et de son sacrifice = R 109. Il produit *in extenso* VII, 7, 9, symbolisme du bouc émissaire, seulement indiqué dans R 108.

3° Pour saint Clément de Rome, P invoque *I Cor.*, VII, 4 et XLIX, 6 = R 106, sauf cinq lignes inutiles sur l'humilité du Sauveur.

3° De saint Polycarpe P connaît *Phil.*, I, 2, VIII, 1 et *Martyr. Polyc.*, XVII, 2 = R 108.

4° L'*Épître à Diognète* est représentée dans P par IX, 2, qui se trouve avec beaucoup plus d'étendue dans R 110-111.

5° Quant à saint Justin, P rapporte *Dial.*, 89 et 94, y compris un long passage de douze lignes sur le serpent d'airain qui n'a rien à voir avec la question. Les parties utiles sont dans R 115, qui ajoute *Dial*, 95 autrement significatif. P se réfère encore à *Dial.*, 13, *I Apol.*, 50-51, *Dial.*, 138 : textes sur le sacrifice du Christ et la vertu purificatrice de son sang où rien ne parle d'expiation ; ils sont d'ailleurs dans R 114 115.

6° Saint Irénée ouvre déjà l'ère des théologiens. P fait état

3° édition, 1909, où l'auteur (p. 226) cite et utilise ce *liber eruditus*. Cf. p. 232 en note. En 1916, le P. Pesch n'a plus l'air de le connaître. Ce qui ne signifie pas nécessairement qu'il ait renoncé à s'en servir.

(1) K. Baehr publiait, il y aura bientôt un siècle, tout un volume (*Die Lehre der Kirche vom Tode Jesu in den ersten drei Iahrhunderten*, in-8° de VIII-184 p., Sulzbach, Seidel, 1832), précisément dans le but avoué de prouver que la doctrine de l'expiation est absente des Pères anténicéens. Loin d'en discuter les conclusions, P n'en connaît même pas l'existence.

de III, 16, 9, de IV, 5, 4, de V, 1, 1, où la mort du Sauveur est présentée comme un acte de réconciliation, un sacrifice, une rançon. Il continue par V, 16, 17, V, 23, 2 et II, 20, 3, où il est parlé d'obéissance réparatrice et de mort détruite. Tous passages où pas un mot n'est relatif à l'expiation, et qui d'ailleurs se trouvent cités ou indiqués par R 122-126. P a en propre IV, 2, 7, quatre lignes sur le serpent d'airain, IV, 23, 12 et IV, 20, 2, deux lignes sur la résurrection et le rachat : soit deux références étrangères au problème.

7° Négligeant l'œuvre philosophique de Clément d'Alexandrie, P se souvient de *Quis dives salvetur*, 23 et 37 : on les retrouve plus au long dans R 132 133, qui écrit : « Clément précise le caractère expiatoire de cette mort..., applique à la mort du Christ les principes traditionnels de l'expiation et de la substitution. »

8° « Origène attribue souvent à la mort du Christ ce caractère de satisfaction pénale » R 135. P s'en est aperçu à son tour et le prouve principalement par *Levit.*, hom. I, 3, *In Ioan.*, XXVIII, 14 = R 136-137. Très à propos il ajoute *Levit.*, hom. III, 1 et *In Matth.*, XXVI, 67, qui ne figurent pas dans R, où se trouvent en revanche quelques extraits des commentaires sur saint Matthieu, saint Jean et l'Épître aux Romains inconnus à P. Mais P se fourvoie totalement en citant *Levit.*, hom. X et *Num.*, hom. XXIV, 1 — ce dernier dans R 140-141 — qui roulent sur le sacrifice.

Ne va-t-il pas jusqu'à se prévaloir enfin, moyennant quelques points de suspension très opportuns, de *In Mt.*, XVI, 8 où il est fait mention de la rançon que le Christ fournit à Satan ? Voir le texte complet et à sa place dans R 379.

9° « Tertullien ne touche à notre sujet que d'une manière tout à fait accidentelle » P 57. On l'y rattache par *De fuga*, 12, *Adv. Marc.*, V, 19, *Adv Iudaeos*, 13 : textes cités par R 216-217, et où il n'est question que de rançon ou de sacrifice. P verse aux débats *Adv. Hermog*, 30, dont les deux dernières lignes se rapportent vaguement au sujet ; mais il cite *De pudic.*, 22 sans avoir l'air d'apercevoir les phrases les plus caractéristiques : on les trouvera dans R 217.

10° « Saint Cyprien n'a, lui aussi, que des remarques très courtes » P 58. C'est sans doute pour les allonger qu'on se rabat sur des déclarations absolument générales, telles que *De lapsis*,

17, *Ad Fort.*, 5, *Epist.* 58, 6, où il est dit que le Christ est mort pour nous; puis sur *De hab. virg.*, 2, *Ad Demetr.*, 26, *Epist.* 63, 2, qui parlent de rachat ; sur *De opere et eleem.*, 1, qui nous promet guérison et immortalité. La plupart de ces textes sont déjà dans R 219-221. Seule la référence à *Epist.* 40, 5 est propre à P.

Ainsi, pour cette période, l'apport personnel de P se réduit à une ligne de saint Cyprien, à deux petites citations de Tertullien et d'Origène, qui n'apprennent du reste rien qui ne fût largement connu par ailleurs. En revanche, P manifeste une réelle originalité en recueillant pêle-mêle dans son dossier plusieurs textes qui, ni de près ni de loin, ne se rapportent à l'expiation qu'il se préoccupe d'établir.

II

Plus riche devient la matière avec les grands théologiens des IVe et Ve siècles. Ce sont d'abord les Orientaux qui retiennent l'attention de P (p. 59-81).

1° « Eusèbe de Césarée... arrive à donner sa physionomie complète à la théorie juridique de l'expiation pénale » R 165. Doctrine que P, après R, trouve résumée dans *Serm. de theoph.*, 3 et qu'il justifie par deux pages de textes, tandis que la même démonstration en tient trois dans R 162-165.

2° On sait que le *De incarnatione Verbi* de saint Athanase présente déjà un commencement de systématisation. « Dans cet ouvrage,... deux idées se mêlent... : l'idée d'immortalité ou de surnaturelle réformation de notre nature, et l'idée d'*expiation* de notre mort » R 146. P établit à son tour ce dernier point par deux extraits de quelques lignes. Il croit renforcer sa démonstration par *Contra Ar.*, I, 41 et II, 47, qui sont de simples lieux-communs sur la Rédemption en général. On se demande plus encore ce que vient faire ici *Contra Ar.*, IV, 6-7 = R 148 — ouvrage d'ailleurs qui n'est pas authentique (1) — où est énoncée l'abondance des grâces qui nous viennent du Christ.

3° « Quelquefois [saint Cyrille de Jérusalem] effleure l'idée d'expiation pénale » R 169, qui appuie ce jugement sur *Cat.* XIII, 28 et 33. Cette réserve ne suffit pas à P, qui allègue copieu-

(1) Voir Dr Anton Stegmann, *Die pseudo-athanasianische « IVte Rede gegen die Arianer » ein Apollinarisgut*, Rottenburg, 1917.

sement *Cat.* III, 12, IV, 9, XII, 1, XIII, 1 = R 166-168, où il est question de sacrifice, de réconciliation et de rançon, mais d'expiation point.

4° Pour P, saint Basile, devient également un témoin de l'expiation; mais c'est par un long morceau de son discours sur *Ps.* XLVIII, 7-9, où il traite de la rançon payée au démon. On le trouvera dans R 383. Comme preuves subsidiaires, P introduit sa doctrine sur le sacrifice du Christ = R 172-173, puis encore *De Spir. S.*, 18 et *Epist.* 261, 1-12, où sont affirmés le triomphe du Christ sur la mort et notre rachat.

5° « Son frère saint Grégoire de Nysse ne vient que par occasion à parler de la signification des souffrances du Christ ». P 67. Il n'en est pas moins honoré de deux pages entières, où défilent quelques lignes du *De vita Mosis* sur la passion salutaire, un large emprunt au sermon apocryphe *De occursu Domini* sur le sacrifice du Christ et notre rançon (1). Seules sont *ad rem* deux petites phrases du *Contr. Eunom.*, V et XI, noyées par P dans un contexte diffus. Tous textes qui, à l'exception du premier, sont dégagés dans R 156-158.

6e Au contraire, saint Grégoire de Nazianze est d'une incontestable précision sur le caractère expiatoire de la croix. La preuve en était faite dans R 175-179. P en laisse tomber les meilleurs éléments, pour retenir seulement *Or.* IV, 78, XXIV, 4, XXX, 6, XLV, 2. Ce qu'il relève de *Or.* XIX, 13, XXXIII, 9 et XLV, 28 a trait aux fins générales de l'Incarnation et ne touche même pas le problème de la Rédemption. Que peuvent faire à l'expiation la vive semonce adressée par Grégoire à ceux qui admettaient qu'une rançon fut payée par le Christ à Satan?

Plus à propos P rappelle l'attention sur quelques passages des Poèmes, où reviennent les idées déjà émises dans les discours. Mais encore faut-il en élaguer comme inopérants au moins *Poem. dogm.*, II, 75 et IX, 16, où n'apparaissent que les idées de sacrifice et de rançon.

7° De même, saint Épiphane est retenu par P pour ce qu'il dit de la passion du Christ en général (*Haer.* XXXIV, 9), de son sacri-

(1) R 156-157 cite également sans défiance ce même discours. Il a pour excuse de n'avoir pu connaître Aufhauser, *Die Heilslehre des hl. Gregor von Nyssa*, qui le rapporte à Sévère d'Antioche, p. iv. Cette excuse manque à P, puisque l'ouvrage est publié depuis 1910.

fice et de ses fruits (*Haer.* LXVI, 79 et LV, 4), voire même des bienfaits que nous devons à la présence du Logos dans notre chair par l'Incarnation, *Anc.*, 93. Sauf le premier, les mêmes passages sont relevés dans R 180 ; mais il n'en est pas un qui se rapporte, même approximativement, au sujet

8° « Saint Jean Chrysostome parle si souvent de la mort expiatoire du Christ qu'il est impossible de tout citer » P 72. En quoi il ne fait que suivre R 183 : « Nul... n'a [plus] clairement énoncé et fortement exprimé la doctrine de la substitution. » Aussi les deux dossiers coïncident-ils à peu près, sauf que R est plus abondamment nourri. De P encore faudrait-il défalquer *In I Cor.*, *hom.* XXXVIII, 2-3, qui n'est qu'une simple collection de textes scripturaires, et une bonne partie de *In Col.*, *hom.* VI, 3, qui expose le combat du Christ contre le démon = R 417.

9° « Lui aussi, saint Cyrille d'Alexandrie parle très souvent de la mort substitutive et expiatoire du Christ » P 75. R 195 avait dit : « La première explication, suggérée plutôt que proposée par saint Cyrille, est l'idée de la substitution pénale. » Cet accord sur la thèse doit entraîner un certain accord sur les arguments. Mais P se restreint à *De ador. in sp.*, III, et *In Isaiam*, LIII, 4 = R 196-197, qui produit d'autres passages non moins topiques.

P n'insiste pas sur *In Ioan.*, VI, 52 = R 201, où Cyrille dit du Christ qu'il est venu « subir d'*une certaine façon* les peines de tous ». Nuance de précision qui ne saurait être sans intérêt pour un théologien.

10° Saint Jean Damascène clôt la tradition grecque. P retient de lui avec raison son commentaire de *I Tim.*, II, 6 et *Gal.*, III, 13. Mais il s'encombre à tort de *Gal.*, VI, 14 et *De fide orth.*, III, 27, où il s'agit de l'amour du Christ et de son sacrifice. En vertu de quelle illusion d'optique P a-t-il pu reproduire pendant une demi-page *De fide orth.*, IV, 11, qui n'est autre chose qu'un vague panégyrique de la croix et de ses effets? Tout l'essentiel de ces citations est dans R 207-208, qui remarquait déjà chez le Damascène l'idée d' « une véritable expiation ».

11° P veut, en outre, faire leur part aux Pères de langue syriaque. Ici il est complètement original, R ayant borné son enquête aux Pères grecs et latins. Mais pourquoi faut-il qu'il ne trouve à glaner chez saint Aphraate et saint Éphrem que des passages tout oratoires et indéterminés sur le sacrifice du Christ, la

rédemption et la réconciliation qui en sont le fruit? Il est possible et même probable que les Pères syriens n'ont, pas plus que les autres, ignoré l'expiation. Présomption qui ne saurait dispenser d'établir le fait sur des textes probants.

« On pourrait invoquer encore beaucoup d'autres témoignages des Pères grecs... ; mais celui qui ne trouverait pas suffisants ceux qui précèdent, c'est qu'il ne veut pas être convaincu » P 77. La conviction serait de beaucoup plus assurée si P avait pris soin de n'admettre en son dossier que des pièces de bon aloi. Aucune de celles-ci ne manque dans R, qui peut servir, par surcroît, à combler les lacunes dont P prend son parti. On y trouvera la déposition de quelques témoins non encore entendus, par exemple Théodore d'Héraclée R 165, Proclus de Constantinople R 202-203, Théodoret de Cyr R 203-204, Procope de Gaza R 205, sans oublier le mémoire spécial consacré depuis à Théodore Abu-Qûrra (1).

III

Après avoir ainsi dépouillé la tradition grecque, P aborde l'Église latine (p. 81-99). Nous continuons à suivre pas à pas les résultats de son inventaire.

1° R 229 avait déjà écrit du premier théologien occidental : « Saint Hilaire... s'explique très nettement, en particulier, sur le caractère pénal de la mort du Sauveur ; et c'est en cela... qu'il est l'initiateur de la théologie latine. » C'est par lui également que P ouvre son enquête. Aux textes utiles, *Ps.* LXVIII, 7 et *Ps.* LIII, 12, suivant sa méthode il mèle des déclarations générales sur le sens de la Passion (*In Mt.*, XXXI, 7, 10), sur la rançon, la réconciliation et le sacrifice (*Ps.* XXXIX, 9, *Ps.* CXXXV, 15, *Ps.*, CXLIX, 3). Il est même difficile de retenir proprement *De Trin.*, I, 13, qui ne dépasse guère l'Écriture sur la malédiction inhérente à la croix. Ce dernier texte manque dans R : les autres y figurent en leur rang (p. 229-231).

2° « Saint Jérôme n'offre aucune recherche approfondie sur la signification des souffrances du Christ » P 84. Il y a lieu cepen-

(1) Voir *Un précurseur de saint Anselme*, dans le *Bulletin de littérature ecclésiastique*, octobre 1914, p. 337-361.

dant de faire entrer en ligne de compte son commentaire d'Isaïe LIII; mais celui de *Gal.*, III, 13 et de *Eph.*, II, 13 est déjà bien vague. Ce qu'il dit *Epist.* LX, 2 de la victoire sur la mort n'a aucunement trait à la question. R néglige avec raison ce dernier texte ; mais il connaît et classe les autres (p. 246-248), que P aligne indistinctement.

3° A la mort du Sauveur « saint Ambroise reconnaît de plus un caractère pénal » R 234. P n'a donc pas eu à le découvrir ; mais il ne se prive pas d'en brouiller la preuve, en y introduisant ce qui regarde le sacrifice du Christ et le rachat qu'il nous obtient par la destruction de la mort (*In Luc.*, VI, 107, *De fide*, III, 5, 36 et III, 11, 87, *De Spir. s.*, Prolog., *Epist.* LXV, 9). La plupart de ces références manquent dans R, qui en a d'équivalentes et n'oublie aucune de celles qui concernent proprement l'expiation (p. 234-237).

4° « Quant à saint Augustin, ses déclarations sont tellement étendues que nous ne pouvons les reproduire complètement. Nous nous contenterons de quelques extraits » P 89. Simplification légitime et nécessaire s'ils n'étaient indifférents au sujet, comme ces trois pages empruntées à *De Trin.*, XIII, 11 ss., où saint Augustin expose la théologie générale de la Rédemption et la manière dont l'humanité fut rachetée au démon. Ce dernier développement est à sa place dans R 405-408; le premier est utilisé comme il convient dans *Le dogme de la Rédemption.* Étude théologique, p. 268-269.

Il reste acquis d'ailleurs qu' « Augustin reconnaît à la mort du Sauveur une valeur salutaire et une valeur pénale. A y regarder de près, on voit même que la première, pour lui, est subordonnée à la seconde » R 257. Jugement soutenu par une démonstration dont P ne conserve que deux éléments, mais qu'il enrichit par ailleurs d'un mot pris au *Contra mend.*, 24.

5° Bien qu'il se soit occupé surtout du problème de l'Incarnation, saint Léon soulignerait « assez souvent », P 93, la souffrance expiatoire du Christ. Encore faudrait-il, pour en fournir l'évidence, autre chose que des exposés sur la rançon et le sacrifice où l'expiation n'apparaît pas d'une manière précise – la plupart indiqués ou mentionnés dans R 267-268 – et des passages tels que *Serm.*, LVI, 1-3, *Serm.*, LXIV, 2, où il est traité du plan divin par rapport au démon. Notion qui transparaît, malgré de

savantes coupures, dans les citations de P et qui est dégagée *ex professo* par R 409.

6° Dans saint Grégoire le Grand, R 274 avait déjà trouvé « la doctrine aussi nette que possible de la substitution pénale ». P l'y retrouve à son tour, et sur la foi des mêmes textes, sans exclure *Hom* XXXIX, 8, où le démon intervient d'une façon qui ne semble pas avoir suffisamment frappé le regard ni de l'un ni de l'autre.

Au terme de cette enquête sur la théologie latine, P 99 observe qu'il aurait encore pu y convoquer « beaucoup d'autres » témoins. Ceux qui désireraient en entendre quelques-uns pourront suppléer à sa discrétion en cherchant dans R 222 les *Tractatus Origenis* (= Grégoire d'Elvire ?), R 240-241 l'*Ambrosiaster*, R 244 le Pseudo-Jérôme (= Pélage?), R 269-271 saint Fulgence et saint Césaire d'Arles, qui ont tant fait pour transmettre au moyen âge les doctrines de saint Augustin.

Tels sont les matériaux patristiques sur lesquels P s'efforce d'établir les bases traditionnelles de l'expiation pénale. A deux ou trois lignes près, il n'en est pas un seul qui soit vraiment neuf. Mais ce qui demeure caractéristique de P, c'est sa manière persistante de bloquer dans sa thèse, avec les textes appropriés, d'autres qui sont absolument indéterminés ou qui même sont porteurs d'une pensée toute contraire. Conglomérat d'éléments disparates qui n'a plus rien de commun avec une construction historique.

Au demeurant, les conclusions de cette enquête telle quelle ne sont pas plus inédites que les documents sur lesquels elle repose. Plus de dix ans avant l'intervention de P, on écrivait déjà : « Ces deux idées de sacrifice expiatoire et de substitution pénale nous semblent résumer les divers et nombreux développements partiels que les Pères ont consacrés à ce sujet » R 277-278. Pour l'historien qui a quelque souci d'établir la continuité de la pensée catholique, il reste à se demander si ces « deux idées » sont synonymes ou si elles n'exprimeraient pas plutôt deux directions différentes où s'engageait une recherche théologique encore imparfaite et dont l'une devait plus tard primer l'autre. La question est d'importance majeure quand on pense à ce qu'allaient devenir ces données primitives en passant au laminoir des théologiens.

IV

Tout le monde sait que la théologie de la Rédemption s'est élaborée seulement au moyen âge et que saint Anselme en fut le principal ouvrier. Non pas que son système ait été adopté sans modifications; mais, au prix de quelques retouches superficielles, il n'en a pas moins modelé la doctrine de l'Église et l'enseignement des écoles. Il ne s'agit plus ici de se mettre en quête de textes nouveaux, mais de lire correctement des œuvres classiques et que l'on peut supposer familières à tous.

1° C'est pourquoi le *Cur Deus homo* reçoit la part du lion. Les extraits qu'en donne P — d'ailleurs sans la moindre référence — couvrent près de six pages (p. 100-105). R en consacre le double à la même analyse (p. 292-303). Mais l'ouvrage semble lu par des yeux différents.

Anselme développe avec une impitoyable rigueur les thèses suivantes : que le péché est une atteinte à l'honneur de Dieu, que Dieu doit le punir s'il n'est dûment réparé, que cette réparation nécessaire le coupable est incapable de la fournir, que le Christ-Rédempteur est venu remédier à cette impuissance de l'humanité. Or la réparation, dans le style anselmien, s'appelle satisfaction. D'où l'alternative : *Omne peccatum satisfactio* AUT *poena sequatur* (I, 15). Mais la satisfaction consiste à rendre à Dieu l'honneur qui lui a été enlevé (I, 11) : ce qui ne peut se faire que par un acte moral qui ne soit pas dû par ailleurs (I, 20). Voilà pourquoi le Christ a satisfait à notre place, en offrant à Dieu le sacrifice de sa vie auquel il n'était aucunement tenu (II, 10-11) (1).

Dans cette procédure, la satisfaction signifie un hommage surérogatoire et par là réparateur, de toutes façons la compensation et l'opposé de la peine. C'est tellement vrai que l'on a voulu voir dans ce système une adaptation du *Wergeld* germanique et qu'on lui a précisément reproché d'ignorer l'expiation. Reproche auquel R 310 s'efforçait de répondre en montrant qu'un

(1) Voir L. HEINRICHS, *Die Genugtuungstheorie der hl. Anselmus von Canterbury*, Paderborn, 1909, p. 67-129 et P. RICARD, *De satisfactione Christi in tractatum s. Anselmi « Cur Deus homo »*, Louvain, 1914, p. 11-41. Deux thèses capitales sur la question, toutes deux inconnues de P.

minimum de substitution pénale est latent au fond de cette doctrine. P 106 écrit également que, pour Anselme, « le sérieux du péché consiste *plutôt* dans la coulpe que dans la peine et que, par conséquent, le *principal* est dans la réparation de la coulpe ». Manière édulcorée de reconnaître que toute l'essence du péché est ici dans la coulpe, et, par suite, tout l'objet de la réparation. En tout cas, on ne voit pas ce que peuvent signifier au profit de l'expiation pénale six pages d'un traité dont toute la trame la néglige notoirement, si même elle ne l'écarte.

Pour compléter son enquête, P traduit deux pages de la deuxième méditation, qui montrent au pécheur la gravité des comptes qu'il devra rendre à Dieu et l'invitent à se tourner avec confiance vers la miséricorde de Jésus. Touchantes paroles, mais où l'on chercherait en vain un seul mot sur l'expiation.

2° Après ces neuf pages consacrées au maître, P est en droit d'être court sur le reste de l'école. Dans Pierre Lombard il ne trouve « aucune trace visible » du *Cur Deus homo*. Ce qui ne l'empêche pas de citer les divers passages qu'il emprunte aux « sentences » des Pères, d'ailleurs sans dire s'ils se rapportent au thème de l'expiation ou pas. Plus nettement R 351 avait dit : « Nous lui devons aussi d'avoir rattaché à l'idée fondamentale de péché l'idée de substitution pénale qui était restée en dehors de la synthèse anselmienne. »

3° Saint Bonaventure, au contraire, se réfère formellement à saint Anselme. On le voit en ce que souvent il définit avec lui la satisfaction comme « une œuvre surérogatoire faite avec amour » R 364. D'autres fois il y inclut un élément pénal que P n'a pas tort de mettre en relief. Laquelle de ces deux conceptions doit être subordonnée à l'autre? Ou bien le Docteur Séraphique n'aurait-il pas eu de doctrine ferme sur ce point? Seule une étude intégrale de ses œuvres pourrait l'établir. Elle manque dans P aussi bien que dans R (1).

4° P jette enfin un rapide coup d'œil sur Scot et Suarez. Ici nos deux sources ne coïncident plus; car R s'arrête au XIIIe siècle, dans la conviction que la scolastique postérieure n'ajoute rien d'essentiel. Ce n'est pas, en tout cas, P qui risque de prouver le

(1) Il y en a les éléments dans R. Guardini, *Die Lehre des hl. Bonaventura von der Erlösung*, Düsseldorf, Schwann, 1921, p. 72-89.

contraire, lorsqu'il rapporte la doctrine de Scot sur le Christ mourant pour la justice ou les critiques dirigées par Suarez contre l'orthodoxie protestante tout hypnotisée sur l'aspect pénal de la Rédemption. Loin d'appuyer la théorie de l'expiation, ces analyses sont plutôt faites pour en montrer les lacunes et inviter les théologiens à la dépasser. Elles sont utilisées à cette fin dans *Le dogme de la Rédemption*. Étude théologique, p. 256, 271, 293-294, 408-410. Comme pour saint Anselme, l'inadvertance de P va jusqu'à faire état en faveur de sa thèse des doctrines mêmes qui la condamnent.

4° Il serait étonnant de ne pas rencontrer au cours de cette enquête le nom de saint Thomas, si P ne lui avait fait, au préalable, dans son livre la place d'honneur (p. 3-5 et 20-33). Elle consiste en un copieux résumé de dix-huit articles pris dans la *tertia*, et qui respecte, bien qu'il soit manifestement très dispersé, l'ordre même suivi par leur auteur.

Sur ce nombre une bonne moitié n'ont rien à voir avec le problème de l'expiation : *v.gr.* qu. 4, art. 6 ; q. 46, art 3 et 6 ; qu. 47, art. 2 ; qu. 49, art. 1, 2, 3 et 5. D'autres y touchent à peine par quelques mots jetés en passant : P les laisse sur le même plan que les endroits où la question est étudiée *ex professo*. Quant à risquer une synthèse de ces éléments divers, P n'en a cure. Il lui suffit sans doute que saint Thomas, comme tous les docteurs chrétiens, n'ait pas ignoré les textes de saint Paul sur le Christ fait péché et malédiction, qu'il ait attribué globalement notre Rédemption au drame sanglant de la Passion, qu'il ait parlé du Sauveur comme chargé de nos fautes. Comme si reconnaître le fait de l'expiation était la même chose que d'absorber toute la théologie rédemptrice dans une théorie dont cette conception serait le principe exclusif ou dominant ! Et comme s'il ne s'agissait pas de savoir si, pour saint Thomas, l'expiation est juxtaposée à la satisfaction ou jusqu'à quel point elle lui est subordonnée !

Pour en décider, au lieu de généralisations commodes, il faudrait une étude précise. Après l'avoir tentée contre les positions inverses de Harnack et de Sabatier, R écrivait (p. 367) : « Saint Thomas a bien vu, quoique la Passion soit une peine, et la peine de nos péchés, qu'elle est *surtout* un acte sublime d'obéissance et d'amour ; c'est pourquoi il n'a pas fait consister l'*essence de la satisfaction* dans une vindicte toute pénale, mais, après saint

Anselme, dans une œuvre d'ordre hautement moral. » Où l'on peut voir à tout le moins un effort pour serrer de près toutes les données historiques et théologiques du cas. Que si cette interprétation devait être fautive, le moins qu'on puisse dire c'est qu'il faudrait, pour la redresser, une contre-expertise de même caractère. C'est donc peine perdue que de recopier dans la Somme douze longues pages de textes que personne n'ignore, quand le problème est précisément d'en chercher le sens.

Ainsi, pour la théologie du moyen âge comme pour la période patristique, P substitue aux analyses méthodiques un procédé de simple compilation. La carence de l'esprit scientifique, qui ailleurs est un accident, est ici élevée à la hauteur d'un système. Comment pourrait-il en sortir autre chose que de la confusion ? Déjà visible quand il s'agissait de comprendre la doctrine morcelée des Pères, le déficit devient une faillite dès là qu'on se trouve en présence d'une pensée subtile et complexe comme celle des grands scolastiques. Plus qu'à de stériles polémiques ou à de vaines rééditions, il semble qu'il y aurait pourtant quelque intérêt, pour l'histoire du dogme et de la théologie, à se rendre un compte exact des moyens qui permirent à l'École de réaliser, entre le donné traditionnel et les créations de saint Anselme, une synthèse qui devait fournir à l'Église l'expression définitive de sa foi.

Bref, impartialement contrôlée sur les sources, cette enquête surabondante, consciencieuse et victorieuse, se ramène à une collection informe de textes en quasi totalité déjà notoires, agrémentée de nombreux témoignages étrangers ou contraires au but poursuivi par l'auteur, égarée, surtout aux tournants essentiels, par une complète *ignoratio elenchi*. Le seul résultat auquel elle puisse prétendre, c'est de rappeler une fois de plus — ce que d'ailleurs savent bien tous les théologiens éclairés — que la question n'est pas d'établir la réalité d'une expiation que personne ne conteste et n'a jamais contestée, mais bien d'en marquer la signification précise et la place relative dans une systématisation cohérente de la Rédemption. Ce problème spéculatif est abordé par le P. Pesch avec une semblable acribie. Au demeurant, la manière dont il constitue son dossier historique ne permet-elle pas de prévoir la solidité de la thèse théologique édifiée sur ce fondement ?

Jean Rivière.

P. S. — A cette enquête sur l'expiation — on vient de voir combien décisive — M. Adhémar d'Alès veut ajouter une petite contribution qui a son prix (1).

« *Nous produirons nous aussi*, écrit-il, *un texte moderne, d'autant plus propre à nous instruire sur l'essence du christianisme qu'il nous apporte un écho direct du Cœur de Jésus. Nous l'empruntons aux révélations très autorisées de la voyante de Paray-le-Monial.* »

Suivent quelques « paroles » que la sainte « entend » pendant qu'elle contemple l'agonie du Sauveur (2). Elles sont, en effet, une expression très accentuée de l'expiation pénale. Sur quoi l'auteur d'ajouter qu'on trouve là « tout ensemble un écho fidèle du gémissement poussé par le Christ agonisant .., un commentaire de saint Paul..., l'affirmation très nette d'une justice vindicative..., enfin la justification... du tour parfois très hardi donné par des orateurs sacrés à la théorie de l'expiation pénale ». En un mot, cette « page saisissante » lui paraît un « parfait résumé des enseignements de la foi sur un aspect essentiel de la Rédemption ».

Un collaborateur anonyme de l'*Ami du Clergé* citait naguère comme autorité théologique sur ce même sujet les *Oraisons de sainte Catherine de Sienne* (3). Quel que soit le respect que tous les croyants s'accordent à professer pour les révélations ou élévations de nos grandes mystiques, aucun théologien jusqu'ici n'avait eu l'idée de s'en servir pour éclairer, moins encore pour trancher, les controverses doctrinales. Il était bon de signaler ces élargissements inattendus que le thème de l'expiation pénale est en train de valoir à notre vieux *De locis*.

J. R.

2. — « Tendicula crucis ».

Entre autres images que les Pères aimaient employer pour rendre saillante aux yeux du populaire la capture du démon par le Christ, saint Augustin a introduit celle de la souricière.

(1) *Revue apologétique* du 1er novembre 1921, p. 173-174.

(2) « Écrit par ordre de la Mère de Saumaise, n. 52. *Vie et Œuvres*, éd. par Mgr Gauthey, t. II, p. 162. » (Référence de l'auteur).

(3) *Ami du Clergé* du 8 juillet 1920, p. 384, note 1.

On la trouve au moins quatre fois dans ses sermons (1). Pour enrichir d'un nouvel élément ce bagage de métaphores, on a proposé dernièrement d'équiparer à la *muscipula* la *tendicula crucis* dont il est question ailleurs. C'est au cours du sermon CLXXXI que se liraient ces paroles : « Il a répandu son sang pour nous sur la croix elle-même, c'est à-dire dans le *piège* lui-même, *id est in ipsa tendicula... in tendicula crucis* (2). »

L'étymologie de *tendicula* autorise bien, en effet, le sens de piège. En présentant la croix comme une souricière, saint Augustin appliquait déjà, tout naturellement, le verbe *tendere* à celui qui a disposé cet ingénieux moyen de salut : « *Tetendit muscipulam crucem suam... Inde illi* [diabolo] *tensum est.* » Tous les lexiques connaissent *tendicula* comme terme de vénerie, pour désigner une sorte de filet à prendre les oiseaux, et le moyen âge devait parler de « chasse *à la tendue* ». Image pour image, rien d'étonnant à ce que saint Augustin, avec le piège à rats, ait utilisé le piège à moineaux. Ne retrouve-t-on pas le filet de l'oiseleur chez ses plus fidèles disciples : saint Grégoire le Grand et saint Isidore de Séville (3)?

Seulement il s'en faut que le possible soit nécessairement le vrai. Dans son empressement à grossir d'une espèce inédite le lot des métaphores rédemptrices chez saint Augustin, c'est l'auteur lui-même qui est tombé à son tour dans le piège toujours tendu devant les esprits systématiques ou seulement précipités : celui de s'appuyer sur un texte sans prendre égard à son contexte. En effet, à côté des deux mots qu'il détache, il aurait pu lire en toutes lettres : « *Tamquam in tendicula* MAGNI FULLONIS *in cruce Christi* ». Il ne s'agit donc pas de l'oiseleur et de ses rêts, mais du foulon et de son tendoir. Ce qui donne bien, si l'on veut,

(1) *Serm.* CXXX, 2, *Serm.* CXXXIV, 6, et deux fois dans *Serm.* CCLXIII, 1. Tous ces textes sont déjà connus. Voir, pour ne citer que des auteurs de langue française, E. PORTALIÉ, art. *Augustin*, dans *Dict. théol. cath.*, fasc. VIII, col. 2372 et notre ouvrage *Le Dogme de la Rédemption. Essai d'étude historique*, Paris, 1905, p. 422.

(2) Hippolyte GALLERAND. *La Rédemption dans saint Augustin*, dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, janvier 1922, p. 55 Voir encore p. 62 : « Nous n'avons pas rencontré la *muscipula*, mais la *tendicula* de *serm.* CLXXXI la remplace. »

(3) Voir GREG. MAGN., *Moral.*, XXXIII, xv, 31. — *P. L.*, t. LXXVI, col. 693 et ISID. HISP., *Sent.*, I, xiv, 12. — *P. L.*, t. LXXXIII, col. 567.

une image neuve, mais d'un caractère tout différent et qui n'a rien à voir avec le démon.

Tout ce sermon de saint Augustin est dirigé contre l'hérésie des *Pelagiani* et des *Caelestiani*, qui professent qu'on peut vivre ici-bas sans péché et que l'Église est, à la lettre, cette épouse glorieuse, *non habentem maculam aut rugam*, dont a parlé saint Paul (*Eph.*, V, 27). A quoi l'évêque d'Hippone répond que cet idéal se réalise seulement au ciel et que, sur la terre, l'Église comprend aussi des pécheurs. Témoin sa prière quotidienne, où elle demande à Dieu le pardon de ses fautes. Mais cet humble aveu a pour effet de la purifier.

Ecce tota Ecclesia dicit : *Dimitte nobis debita nostra.* Habet ergo maculas et rugas. Sed confessione ruga extenditur, confessione macula abluitur.

Où l'on voit Augustin soucieux de garder les termes mêmes de saint Paul. Le péché est une tache, une ride à la surface de l'âme. En conséquence, la purification du péché est décrite suivant la ligne de la même figure : c'est une souillure qu'on enlève, c'est un faux pli qu'on efface. Si la *confessio* du pécheur prépare ce résultat, c'est évidemment Dieu seul qui peut le produire.

Qui dat veniam maculam extergit ; qui ignoscit rugam extendit.

Comment ne pas évoquer à ce propos le travail de l'artisan qui décrasse les habits en les foulant dans sa cuve, puis les tend sur un appareil pour en lisser de nouveau le tissu ? Saint Augustin n'y a pas manqué. Et comme la rémission de nos péchés s'est opérée par le sacrifice de la croix, c'est le Christ qui devient le « grand foulon » des pauvres âmes souillées. Avec un peu d'imagination, le reste de l'analogie se développe tout seul.

Et ubi extenditur ruga nostra? Tamquam in tendicula magni fullonis in cruce Christi. In ipsa enim cruce, id est in ipsa tendicula, pro nobis sanguinem fudit.

Ainsi la croix représente à nos yeux la double opération du foulage spirituel : dégraissage et extension. C'est pourquoi l'Église y laisse les taches et les rides qui la défiguraient. Sa robe terrestre est d'abord nettoyée dans un bain de sang, puis repassée à neuf comme l'étoffe sur la *tendicula*.

Ecce quo modo fit Ecclesia sine macula et ruga : tamquam bene mundata in tendicula crucis extenditur.

Gloire donc à l'auteur de cet admirable chef-d'œuvre !

Magnus est qui agit, bene curat, doctissimus artifex est. Extendit in ligno et facit nos sine ruga, quos abluendo fecerat sine macula.

D'autant que notre foulon a ceci de particulier qu'il s'est tout d'abord étendu lui-même sur son tendoir, c'est-à-dire qu'il nous a conquis notre réhabilitation par son sacrifice personnel.

Ipse qui venit sine macula et sine ruga extensus est in tendicula; sed propter nos, non propter se, ut nos faceret sine macula et ruga (1).

Au point de vue littéraire, ce développement montre combien le subtil génie d'Augustin s'entendait à suivre une métaphore. Les théologiens peuvent y voir comment, au ve siècle, les prédicateurs savaient transposer sur le plan des visions familières les réalités abstraites de la foi. Mais en vain y chercherait-on autre chose. Seule la hantise d'une imagination prévenue, servie à souhait par une lecture trop rapide, peut s'y méprendre. Il suffit de lire le passage *in extenso* pour se rendre compte que la *tendicula crucis* n'a rien de commun avec un piège quelconque et reste absolument étrangère à la catégorie des images que la défaite du démon inspire à saint Augustin.

Jean Rivière.

3. — Note sur quelques manuscrits et sur une édition de l' « Ordo romanus primus ».

Les liturgistes qui ont à citer l'*Ordo romanus primus* emploient d'ordinaire l'édition de Mabillon, reproduite dans la *Patrologie* de Migne (2) et dans la publication plus récente de M. E. G. Cuthbert F. Atchley (3). Mais le P. Grisar a donné, d'après un manuscrit du

(1) Aug., *Serm.* CLXXXI, 7. — *P. L.*, t. XXXVIII, col. 982 et 983.

(2) Mabillon, *Museum Italicum*, 1689, p. 1 et suiv.; *P. L.*, LXXVIII, 937 et suiv.

(3) E. G. Cuthbert F. Atchley, *Ordo Romanus primus*, with Introduction and Notes, Londres, 1905 (*The library of Liturgiology and Ecclesiology for English readers*, edited by Vernon Staley, vol. VI). Le texte de Mabillon est

XIe siècle, un texte qui présente de notables particularités et qui, sur les points où il s'écarte de celui de Mabillon, peut laisser le lecteur perplexe (1). L'éditeur n'ose dire que cette rédaction représente la meilleure forme de l'*Ordo* stational, bien qu'en de nombreux endroits elle lui paraisse rendre le document primitif avec plus d'exactitude qu'aucune autre (2). L'auteur de la plus récente étude d'ensemble consacrée aux *Ordines romani* adopte, sans aucune restriction, ces conclusions favorables. « Le P. Grisar, écrit M. Kösters, croit avec raison avoir retrouvé un texte de l'*Ordo primus* plus rapproché de l'original » que les manuscrits antérieurement publiés (3). — Il sera peut-être utile de donner les raisons qui nous empêchent de partager cette confiance. Nous terminerons par quelques observations sur la valeur des manuscrits dont le P. Grisar a rapporté en note les variantes.

* * *

L'*Ordo* du P. Grisar est tiré d'un manuscrit de la *Biblioteca nazionale Vittorio-Emmanuele*, à Rome, le *Sessorianus* 52 (= S) (4), qui a appartenu à l'abbaye romaine de Sainte-Croix-de-Jérusalem et, auparavant, à celle de Nonantola (5). Ce *codex* se compose de plusieurs parties d'âge différent. Celle qui nous intéresse (fol. 104-177) est du XIe siècle. Elle renferme, aux ff. 104r-111r, l'*Ordo primus* (ch. 1-21), sous le titre : *In nomine sanctę, unicę et individuę trinitatis, Ordo processionis universalis Romani pontificis.*

Parmi les autres manuscrits de l'*Ordo* I, il en est quatre qui montrent une étroite parenté avec le *Sessorianus* 52. Ils ont tous comme titre : *Ordo processionis ad ecclesiam sive ad missam.* Ce sont :

F = *Cod.* 92 de la bibliothèque capitulaire de Vérone. Ce manuscrit a été écrit à Vérone, peu avant l'année 821 (6). L'*Ordo* I occupe les ff.

accompagné ici des variantes fournies par l'édition de Cassander, dont il sera question plus loin.

(1) H. Grisar, *Analecta Romana*, t. I, 1899, p. 217-229.

(2) *Loc. cit.*, p. 216.

(3) Dr. J Kösters, *Studien zu Mabillons Römischen Ordines*, 1905, p. 15.

(4) Voy. sur ce ms., outre le P. Grisar, D. Morin, *Revue Bénédictine*, 1891, p. 481-488. Nous en donnerons ailleurs une analyse plus complète.

(5) On lit au *verso* du dernier feuillet une note, d'une écriture du XIIIe siècle, où il est question de revenus perçus par ce monastère.

(6) Cf. *The New Paleographical Society*, Series II, Part. II, Londres, 1913, Plate XII.

5v-21v. C'est d'après ce ms. que l'a publié F. Bianchini (1). Peu de temps après avoir été transcrit, l'*Ordo* reçut un grand nombre de corrections, facilement reconnaissables d'ailleurs à la teinte plus pâle et légèrement rousse de l'encre. Le manuscrit que consultait le correcteur, pour faire ces retouches, n'était pas celui qui avait servi de modèle. C'est dans son état primitif que le texte de l'*Ordo* se rattache au groupe RZNS.

R = *Cod. lat.* 14510 de la Bibliothèque Nationale de Munich, manuscrit exécuté à Saint-Emmeran de Ratisbonne, entre les années 824 et 827 (2). L'*Ordo* I est aux ff. 30r-40v.

Z = *Cod.* 102 de la Bibliothèque cantonale de Zurich, de la fin du IXe siècle. C'est d'après ce manuscrit qu'il est reproduit dans l'édition de Gerbert (3).

N = *Lat.* 14088 de la Bibliothèque Nationale, à Paris. Ce volume est un recueil des restes de plusieurs manuscrits. Dom Wilmart a reconnu qu'il provenait de Corbie (4). Les ff. 99r-115v sont un assemblage de feuillets ayant fait partie d'une collection d'*Ordines* et reliés ici sans ordre. L'écriture est du XIe siècle. Les ch. 1-9 de l'*Ordo* I sont contenus aux ff. 102r-105v et 111r-111v. Le f. 111 était le dernier du 1er cahier dans le manuscrit primitif. Le cahier suivant manque et le texte de l'*Ordo* demeure mutilé après les premiers mots du ch. 10.

Il faudrait probablement ajouter à ces quatre manuscrits le *Cod.* CXXXVIII de la Bibliothèque capitulaire de Cologne, qui contient, aux ff. 5 et suiv., un *Ordo processionis ad ecclesiam sive ad missam*. Jaffé et Wattenbach le datent du IXe siècle (5). Je ne le connais que par leur description (6).

Il est aisé d'établir que les cinq manuscrits FRZNS forment un groupe distinct. Voici les principales particularités qu'ils ont en propre :

(1) F. Bianchini, *Anastasii bibliothecarii de Vitis Romanorum Pontificum*, t. III, Rome, 1728, p. XXXIX-XLII.

(2) Cf. ce que nous avons dit sur l'origine de ce manuscrit, *Revue*, I, p. 63.

(3) *Monumenta veteris liturgiae alemannicae*, t. II, Saint-Blaise, 1779, p. 144-149.

(4) *Dictionnaire d'archéol. chrét. et de liturgie*, t. III, col. 2992. Cf. L. Delisle, *Inventaire des mss. de St-Germain-des-Prés conservés à la Bibl. impériale*, 1868, p. 127.

(5) Ph. Jaffé et G. Wattenbach, *Ecclesiae Metropolitanae Coloniensis codices manuscripti* Berlin, 1874, p. 57-58.

(6) Je me rendis à Cologne, au printemps de 1920, dans l'espérance de pouvoir l'examiner. Mais M. le chanoine-bibliothécaire m'apprit que les manuscrits du chapitre n'étaient plus à Cologne. Une lettre récente m'a informé qu'ils n'y étaient pas encore revenus.

Tous les autres mss. de l'*Ordo* I (1). FRZNS

1. (Mabillon, *Mus, It.*, t. II, p. 3, ch. 1) :

Et uniuscuiusque regionis acoliti...	*om.* regionis. (Dans F ce mot a été ajouté par le correcteur).

2. (Mab., *Ibid.*):

...caetera vero per minores ordines finiantur.	... per omnes o.

3. (Mab., p. 4, ch. 2) :

...manu in mappula involuta cum ampulla.	... manu in mappula cum annulo involuta. (F : *corr. add.* cum ampulla).

4. Mab., ibid.) :

...usquedum ab eo possit audiri.	*om.* dum.

5. Mab., p. 4, ch. 3) :

... procedente eo ad sanctam Mariam...	*om.* eo.

6. (Mab., p. 5, ch. 3):

... item qui pedestres obsequuntur.	itemque p. o.

Ces menues omissions ou altérations sont évidemment fautives.

7. (Mab., p. 7-8, ch. 8):

... incipit prior scolae antiphonam ad introitum; quorum vocem...	... incipit prior scolae ant. ad introitum, subdiaconi de scola levent planetas cum sinu, quorum vocem...

Cette interpolation est empruntée au supplément qui, dans un certain nombre de mss., suivait l' *Ordo* I (Mabillon, *l. c.*, p. 30, ch. 51). Cf. ci-dessous, var. 10 et 12.

8. (Mab., p. 8, ch. 8) :

... salutat Sancta et contemplatur...	... salutat Sancta priusquam veniat ad scolam et contemplatur..

(1) Sauf, pour les trois premiers chapitres, le ms. G (*Sangall.* 614), qui ne les contient pas. Nous avons donné, dans une précédente *Note*, la liste des manuscrits de l'*Ordo* I que nous avons pu étudier (*Revue*, I, p. 386). Elle présente certainement des lacunes. Les personnes qui nous aideraient à la compléter nous rendraient un précieux service, en contribuant à rendre moins imparfaite l'édition projetée. Nous sommes heureux de remercier ici le R. P. Dom Wilmart de l'amabilité avec laquelle il a bien voulu nous signaler les manuscrits d'*Ordines* qu'il avait rencontrés au cours de ses propres travaux.

Interpolation d'un membre de phrase qui revient deux lignes plus loin.

9. (Mab., p. 9, ch. 9):

Scola... imponit *Kyrie eleison.* Prior vero...	Scola imponit *Kyrie eleison* et continuo acoliti ponunt cereostata in pavimento ecclesiae, tres quidem in dexteram partem et tres in sinistram, unum vero in medio, in spacio quod est inter eos. Prior vero...

10. (Mrb., *ibid.*):

... post orationem primam, *Amen.* Et tunc ascendunt...	... post or. pr. *Amen.* Et tunc sumantur cereostata de loco in quo prius steterant, ut ponantur in una linea per mediam ecclesiam. Interea diaconi, si tempus fuerit, levant planetas in scapulas et stant iuxta pontificem ; similiter et levant subdiaconi, sed cum sinu. Et tunc ascendunt... (R a en plus une addition propre).

La seconde partie de cette variante, depuis le mot *Interea*, a la même provenance que les var. 7 et 12 (cf. Mabillon, *l. c.*, p. 30, ch. 51). Mais, d'après tous les manuscrits de l'*Ordo* I, y compris FRZNS, les diacres s'étaient déjà dépouillés de leur chasuble un moment auparavant, à la fin de la procession. Ils ne peuvent donc maintenant la relever. (Mab., p. 8, ch. 8). L'interpolateur n'a pas pris garde à ce détail. — La var. 9 et la première partie de la var. 10 sont également des interpolations de commune origine. Nous parlerons ailleurs du texte qui les a fournies.

Ici s'arrête N, au-bas du f. 111.

11. Mab., p. 9, ch. 10):

Tunc pontifex annuit episcopis et presbiteris ut sedeant.	*om.*

Dans un des manuscrits antérieurs à l'ancêtre commun du groupe FRZS cette phrase devait former une ligne, qu'aura sautée la plume distraite d'un copiste.

12. (Mab., *ibid.*) :

... responsum. Deinde diaconus osculans...	... responsum. Ad completionem autem *alleluia* vel responsorii parant se diaconi (S : parat se diaconus) ad evangelium legendum. Si autem dia-

	conus ibidem non fuerit, presbiter sicut diaconus stat iuxta pontificem sed non relevata planeta. At ubi evangelium legere debet, ibi se parat ubi et diaconus. Sed statim ubi perlegerit evangelium, et venerit aute altare, revestit planeta et ornat altare, sicut diaconus. Diaconus autem osculans...

Même source que pour les interpolations des var. 7 et 10 (Mab., p. 30, ch. 51). Nous reviendrons ailleurs sur ce supplément de l'*Ordo* I. Mais nous pouvons dès maintenant remarquer qu'il n'a guère la couleur romaine. Il n'est pas vraisemblable qu'à Rome les sept diacres régionnaires, sans parler des autres, aient été absents tous à la fois du service stational où officiait le pape, et cela assez fréquemment pour qu'on ait dû se préoccuper de ce cas et prévoir comment l'office du diacre devait être assuré par un prêtre. C'est également hors de Rome qu'un copiste aura cru devoir insérer cette rubrique dans le texte même de l'*Ordo*.

13. (Mab., p. 10, ch. 11-12) :

... ad Lateranis. Deinde...	ad Lat. Ceteri vero acoliti sumentes cereostata, ponent ea retro altare per ordinem, Deinde...

Même provenance que pour les var. 9 et 10 (1re partie).

14. (Mab., p. 11, ch. 14) :

... et in die festo primicerii, secundicerii, primicerii defensorum.	et in die f. primicerii, secundicerii defensorum.

A Rome, lorsqu'on parlait du *primicerius* ou du *secundicerius*, sans autre indication, tout le monde comprenait qu'il s'agissait du *primicerius* ou du *secundicerius notariorum*, personnages fort importants. Un copiste, peu familiarisé avec la hiérarchie des fonctionnaires pontificaux, a cru qu'il y avait ici une répétition fautive et il a supprimé le second *primicerius*, ce qui a eu pour effet de substituer le *primicerius* et le *secundicerius defensorum* à deux dignitaires bien plus considérables.

15. (Mab., p. 11, ch. 15) :

... descendit ad altare et salutat altare, et suscipit...	... descendit ad altare et suscipit... (Dans F, les mots *et sal. alt.* ont été ajoutés en marge par le correcteur).

16. (Mab., p. 13, ch. 18-19) :

... et populis. Tunc...	... et populus sequentes cum acolitis qui saccula portant ad dextris et sinistris altaris. Tunc...

Le scribe a inséré ici, sans aucun sens, un membre de phrase qu'on retrouve quelques lignes plus loin à sa vraie place (Mab., p. 13, ch. 19).

17. (Mab., p. 13, ch. 19) :

... et redit ad sedem. Mox ut primicerius *etc.* ... ad invitandum.	*om.* Mox... invitandum.

Il s'agit ici du choix des dignitaires qui seront invités à la table du pape. Ce passage manque également dans G (Sangall. 614) (1). C'est peut-être le seul cas où, parmi les manuscrits de ce que nous avons appelé la recension longue, le seul groupe FRZS soit demeuré fidèle au texte primitif.

18. (Mab., *ibid.*) :

... extendentibus acolitis brachia cum sacculis...	et tenentibus acolitis brachia cum sacculis... (F. *corr.* extendentibus).

Les acolytes présentaient les sacs où l'on allait déposer les pains consacrés. C'est évidemment la leçon *extendentibus* qui est la bonne.

19. (Mab., p. 14, ch. 19) :

Et ita confirmatur ab archidiacono.	*om.* (Dans F, ces mots sont ajoutés en marge par le correcteur).

Il s'agit de la communion du pape sous les espèces du vin. L'omission de ce rite important n'est évidemment pas primitive.

*
* *

Ces variantes, dont quelques-unes sont si singulières, montrent clairement que les mss. FRZNS forment une famille spéciale, nettement caractérisée. A une ou deux exceptions près, elles ne sont que des altérations du texte primitif, ou des interpolations maladroites, trahissant parfois l'influence de coutumes étrangères à la pratique romaine. Lorsque les mss. de ce groupe sont unanimes contre l'ensemble des autres manuscrits, ils ont à peu près toujours tort. Ils sont donc bien loin de représenter avec une particulière fidélité la forme première de notre *Ordo*.

Il serait trop long de reproduire ici tout le détail des comparaisons qui peuvent permettre d'apprécier la valeur relative de chacun d'eux.

(1) Cf. *Revue*, t. I, p. 389, var. 11.

Bornons-nous à dire que le plus défectueux de ces cinq exemplaires est sans contredit le *Sessorianus* 52. Son texte fourmille de leçons personnelles, dont aucune ne remonte jusqu'à l'original. Voici les principales :

Tous les autres ms de l'Ordo 1 :	S seul :
20. (Mab., p. 3, ch. 1) :	
... obœdiunt quia... ad ministerium eius pertinent.	... parent quia... ad eum pertinent.
21. (Mab., *ibid.*) :	
... in sui ordinis ministerio subditis.	.. in sui ord. dignitate subd.
22. (Mab., ibid) :	
... si... causa ad effectum minime pervenerit...	... si... causa minime fuerit ad effectum usque perducta...
23. (Mab., p. 4, ch. 1) :	
... sententia disciplinae. Quorum...	...sententia. Horum...
24. (Mab., *ibid.*) :	
... in processione apostolici ad stationem...	... in pr. apostolica ad st. (De même W). *Cf.* var. 29.
25. (Mab., p. 4, ch. 2) :	
Post equum vero hi sunt qui equitant...	Porro post equum hi equitant...
26. (Mab., *ibid.*) ;	
... absque... sindonibus non procedunt, quod disponit stationarius.	... absque... sindonibus simulque chrismate, disponente stationario, non procedunt.
27. (Mab., *ibid.*) :	
... et ipsi indicant pontifici et finiunt.	... ipsi hanc indicantes pontifici ad finem ducunt.
28. (Mab., p. 4, ch. 3) :	
...et salutato pontifice dicit :	... post salutationem pontificis subinfert dicens :
29. (Mab., p. 5, ch. 4) :	
... praecedit omnis clerus apostolicum ad ecclesiam...	... pr. o. cl. apostolicam ad ecclesiam... (*Cf.* var. 24).
30. (Mab., *ibid.*) :	

... ut quando pontifex sederit, ad eos respiciens, episcopos ad dexteram sui, presbiteros vero ad sinistram contueatur.	... ut quando pontifex ad eos respexerit, presbiteros ad sinistram, episcopos vero suam contueatur ad dexteram.

31. (Mab., p. 7, ch. 6) :

Primicerius autem et secundicerius componunt vestimenta eius ut bene sedeant.	... primicerio dumtaxat et secundicerio vestimenta eius ut ordinatim sedeant componentibus.

32. (Mab., p. 7, ch. 7) :

... exiens ad regiam secretarii dicit...	... exigens ad reg. secr. vociferans dicit...

33. (Mab., *ibid.*) :

... archiparaphonista a pontifice excommunicabitur, id est quartus scolae, qui semper...	... archiparaphonista, id est quartus scolae, a pontifice communione privabitur, quia hic semper...

34. (Mab., *ibid.*,) :

... qui dum accenderint,	... accensisque cereostatis.

etc.

Il est inutile de continuer l'énumération jusqu'au bout. Ces quelques particularités, prélevées sur les sept premiers chapitres, montrent suffisamment le caractère spécial de l'exemplaire S. Il est clair qu'un scribe, soucieux de beau style, a délibérément entrepris de rendre plus élégant le latin du vieux texte. A part quelques méprises (24, 29, 32), les variantes propres à S trahissent constamment cette tendance. Dans les autres manuscrits, les retouches intentionnelles sont généralement dues à des préoccupations liturgiques. Ici elles ne tendent qu'à modifier le style. Notre grammairien aime à balancer sa phrase, non sans quelque recherche (22, 28, 30, 31), il vise à la brièveté (20, 25), remplace certains mots par des synonymes plus à son goût (20, 21, 33), et montre une particulière affection pour les participes (26, 27, 31, 34). Ce naïf pédantisme nous reporte après la renaissance carolingienne, et plus vraisemblablement au XIe qu'au IXe siècle. Peut-être ces remaniements ne sont-ils pas plus anciens que le manuscrit lui-même. Quoi qu'il en soit de ce détail, le *Sessorianus* 52 ne doit être considéré, en ce qui concerne l'*Ordo* I, que comme l'exemplaire le moins autorisé d'un groupe déjà éloigné de la rédaction primitive.

Le P. Grisar avait été induit à attribuer au texte de S une haute antiquité parce qu'il n'y voyait pas certaines interpolations qui figurent dans l'édition de Mabillon (1).

(1) Grisar, *l. c.*, p. 215-216.

Mais l'absence de ces interpolations n'est pas propre à S. C'est un trait commun à toute la famille FRZNS, dont S est le membre le moins ancien (1). De plus, quelques-unes de ces additions n'ont trouvé place dans l'édition de Mabillon que parce qu'elles sont passées du ms. G (*Sangall.* 614) dans le ms. A (*Sangall.* 140), dont le savant bénédictin a fait la base de son travail (2). Les autres manuscrits de la recension longue ne les ont pas. On ne saurait donc faire à S un mérite particulier d'en être indemne.

*
* *

Comme appareil critique, le P. Grisar donne au bas de pages les variantes de deux manuscrits : du *cod. Einsiedl.* 110 et du *Vat. lat.* 4973.

Nous avons vu ailleurs que le ms. d'Einsiedeln (E), du XIe siècle, est une copie du *Sangall.* 446 (B), lequel est un amalgame de A (*Sangall.* 140) et d'un autre manuscrit de la recension longue (3). Il n'est donc qu'une transcription de valeur secondaire.

Le second manuscrit est bien plus récent. Quelques mots sur son histoire expliqueront pourquoi il ne nous paraît pas digne de la considération que lui accordent le P. Grisar et plusieurs autres érudits.

Le *Vat. lat.* 4973, écrit sur papier (184 ff.), est un recueil de pièces liturgiques qu'avait composé, en vue de l'impression, le célèbre antiquaire et humaniste Onofrio Panvinio. Il porte le titre : *Vetusti aliquot rituales libri vulgo Ordines romani de officio missae vel caeremoniales apellati. Tomus primus. Ex sanctis Patribus antiqueis et bibliotheca Romani Pontificis Vaticana.* La lettre de dédicace (f. 3r-7v) est adressée au cardinal Alexandre Farnèse, protecteur du savant augustin. Elle se termine par la date : *Romae, kal. Iunii* MCLXIIII. L'écriture est claire, régulière, sans ratures. Tout le manuscrit est de la même main, celle d'un copiste professionnel. L'œuvre originale de Panvinio est partiellement conservée dans le *Vat. lat.* 6112.

Ce dernier manuscrit, également sur papier, correspond pour l'ensemble au *Vat.* 4973. Mais il n'est pas d'une seule main et n'a pas la même homogénéité. Le relieur a déplacé certains cahiers et en a ajouté d'autres, qui ne figuraient pas dans le recueil primitif. Quelques pièces, mentionnées dans la table, ont été égarées. L'ensemble actuel comprend 257 ff., numérotés après la reliure. Plusieurs de ces textes,

(1) Cf. *Revue*, I, p. 389, var. 11 (ci-dessus, var. 17); p. 390, var. 13.
(2) *Ibid.*, p. 394, var. 24; p. 395-396, var. 27.
(3) *Cf. Revue*, I, p. 396-397.

chargés de ratures, sont le brouillon autographe de Panvinio. Toutes les corrections de ce manuscrit sont passées dans la copie définitive que représente le *Vat.* 4973.

Panvinio ayant été surpris par une mort prématurée, en 1568, la collection est demeurée inachevée et manuscrite. Mais elle a souvent été utilisée et on en trouve des exemplaires dans plusieurs bibliothèques d'Europe (1). Elle comprend des dissertations et des textes. On a toujours supposé, sur la foi du titre, que Panvinio avait tiré les textes d'anciens manuscrits de la Vaticane (2) et que les études, d'ailleurs assez documentées, étaient de son crû. La vérité est moins glorieuse pour l'actif écrivain. Il aimait aller vite et étonner ses contemporains par sa prodigieuse fécondité. Ici, il a découpé, sans en dire mot, des chapitres entiers dans deux ouvrages publiés peu auparavant par le chanoine de Cologne Georgius Cassander. Les dissertations III (*Vat.* 6112, f. 50v-51r = *Vat.* 4973, f. 14r-14v), IV (*Vat.* 6112, f. 51v-52r = *Vat.* 4973, f. 15r-15v), V (*Vat.* 6112, f. 53r-53v = *Vat.* 4973, f. 16r-17r), VII (*Vat.* 6112, f. 55r-56v = *Vat.* 4973, f. 19r-21r), VIII (*Vat.* 6112, f. 57r-58r = *Vat.*, 4973, f. 22r-23v) (3) sont la reproduction, entière ou partielle, de cinq chapitres d'un livre de Cassander, paru à Cologne en 1558, sous le titre : LITURGICA *de ritu et ordine Dominicae caenae celebrandae, quam celebrationem Graeci Liturgiam, Latini Missam appellarunt ex variis monumentis et probatis scriptoribus collecta* (4).

L'érudit rhénan, qui fut vraiment un précurseur (5), fit imprimer peu après un petit recueil intitulé : ORDO ROMANUS *de officio Missae. Libelli aliquot pervetusti et authentici, continentes ordinem quem Pontifex praesertim Romanus iam olim in celebrando officio Missae observare consuevit, diversorum et antiquissimorum exemplarium manuscriptorum, diligenti inspectione et collatione, summa fide recogniti et iam primum typis expressi*, Cologne, 1561 (6).

Panvinio en fit aussitôt son profit. Il en tira pour sa propre collection les textes suivants, dont il se contenta d'allonger ou de modifier les titres :

(1) Cf. MABILLON, *Mus. Ital.*, t. II, p. II-III, 165 ; ZACCARIA, *Bibliotheca ritualis*, t. I, 1776, p. 173 ; P. Davide PERINI, *Onofrio Panvinio e le sue opere*, Rome, 1899, p. 153 et suiv.

(2) Cf. GRISAR, *op. cit.*, p. 216.

(3) Ces pièces sont de la main même d'Onofrio Panvinio dans le *Vat.* 6112.

(4) *Cf.* f. 1r-2r ; 2v-3v ; 3v-4r ; 4v-6v ; 7r-7v.

(5) La lecture de ses préfaces montre qu'il avait compris tout l'intérêt que peut présenter, pour les théologiens, l'étude des anciens livres liturgiques.

(6) Ces deux ouvrages ont été réimprimés dans les *Opera Omnia* de Cassander, Paris, in-fol. 1616 (p. 2-88 et 89-145).

1. — *Vat.* 6112, f. 114r-120r (1) (*Vat.* 4973, f. 24r-29v) : *Codex Gelasianus de ordine processionis ad ecclesiam sive ad missam*, = Cassander, *op. cit.*, f. 1-9v. C'est l'*Ordo* II de Mabillon.

2. — *Vat.* 6112, f. 59r-64v (*Vat.* 4973, f. 30r-35r) : *Romanus ordo qualiter celebrandum sit officium missae circa tempora Karoli magni Imperatoris in S. R. E, usurpatus*, = Cassander, *op. cit.*, f. 16v-24r. — *Ordo* III de Mabillon.

3. — *Vat.* 6112, f. 65r-72v (*Vat.* 4973, f. 36r-42v) : *Romanus Ordo superiori similis et per eadem tempora usurpatus, qua ratione solemnis missa in Romana ecclesia celebraretur*, = Cassander, *op. cit.*, f. 24v-34v. C'est l'*Ordo* I (ch. 1-21), dont le P. Grisar a recueilli les variantes.

4. — *Vat.* 6112, f. 81r-85v (*Vat.* 4973, f. 53r-57r) : *Ordo processionis quem diebus festis episcopus missam celebrare constituens*, etc. = Cassander, *op. cit.*, f. 10r-16r. — Ordo VI de Mabillon.

5. — *Vat.* 4973, f. 58r-71v (Cette pièce a disparu du *Vat.* 6112, bien qu'elle soit portée sur la table des matières) : *Micrologus sive Ordo Missae secundum usum S. R. E. ante quingentos annos frequentatus*, = Cassander, *op. cit.*, f. 36r-54r et 67v-69v. — Ce sont les chapitres 1-22 et 51 du *Micrologue*, les seuls que donne Cassander (2).

La comparaison des textes montre que Panvinio a copié Cassander sans changer un seul mot. En quelques endroits de l'*Ordo* I où le texte avait souffert, Cassander a essayé de le restaurer. Ces corrections caractéristiques sont fidèlement reproduites dans les manuscrits de Panvinio. Par malheur, notre antiquaire n'a pas pris garde à la liste d'*errata* dressée par Cassander à la fin de son ouvrage (f. 69v) et, aux endroits indiqués, il donne toujours la leçon erronée du texte. Exemples, pour l'*Ordo* I :

Cassander, f. 69v. *Errata* :	Panvinio, *Vat.*, 6112.	Mabillon, *op. cit.*
f. 25, *pag. sec.*, dum, *lege* : eum.	f. 66r : dum.	p. 4, ch. 2.
f. 32, *p.* 2, vicemdomini, *lege* : vice-dominum.	f. 71v : vicemdomini.	p. 13, ch. 19.

Il n'y a donc guère à faire fond, pour établir le texte de l'*Ordo* I, sur le *Vat.* 4973, copie de la copie d'une édition imprimée. Pour celle-ci d'ailleurs, Cassander semble avoir assez libéralement retouché les manuscrits anciens dont il s'est servi.

Michel Andrieu.

(1) Cette pièce a été déplacée par le relieur. Comme l'indique la table des matières et son numéro d'ordre (IX), elle doit venir immédiatement avant celle des ff. 59r-64v.

(2) Migne, *P. L.*, CLI, 979-992, 1014-1015.

CHRONIQUE PHILOSOPHIQUE

1. Il nous avait toujours semblé que la métaphysique du beau se constituait avec beaucoup de peine et que si elle avançait vers la précision scientifique, elle ne le faisait qu'avec une extrême lenteur. A la rigueur, on arrive à s'entendre sur certains principes de la critique d'art, qui est comme la partie positive de l'esthétique, encore qu'il règne, là aussi, un relativisme assez déconcertant ; mais lorsque les penseurs tentent de s'élever aux plus hautes généralités de cette connaissance, la précision fait tellement défaut à leurs vues qu'ils laissent les esprits incertains et divisés; on tourne dans un cercle d'hypothèses plus ou moins brillantes beaucoup plus qu'on ne marche vers un savoir organisé. Autant le beau charme notre sensibilité, autant il embarrasse notre entendement si nous voulons le soumettre à l'analyse et enfermer dans l'unité d'une définition claire les cas si divers où il nous remplit de sa douce émotion. On aime à lire les traités d'esthétique et il est rare qu'on n'y trouve point quelque lumière à recueillir; mais il est plus rare encore qu'on n'en remporte pas de déception.

Nous sentions cette vieille impression se confirmer en nous tandis que nous parcourions la thèse de M. Morice sur l'*Esthétique de Sully-Prudhomme* (1). Hâtons-nous de dire qu'il n'a pas tenu à l'auteur du livre que nous ne soyons revenu de nos préventions contre la métaphysique du beau. Si nous avons été une fois de plus déçu, il n'en est pas la cause. Son travail est composé avec savoir et conscience. Peut-être pourrait-on concevoir un peu autrement l'arrangement des différentes parties de sa thèse ; peut être l'ensemble donne-t-il l'impression d'une étude un peu sommaire, un peu maigre, où l'exposé et la critique des idées pourraient revêtir plus d'étendue et de vigueur. Mais si l'on juge le livre trop court, c'est une preuve qu'il a su intéresser et le reproche tourne à la louange de l'auteur. Si une douloureuse infirmité a fermé les yeux de M. Morice à la lumière du jour, le clair regard de son intelligence reste ouvert sur le monde des idées : il s'y meut à l'aise et nous nous félicitons qu'il décrive avec art ce qu'il y contemple.

(1) *L'Esthétique de Sully-Prudhomme.* Thèse de doctorat présentée à la Faculté des Lettres de l'Université de Rennes par Henri-Morice, Vannes, Lafolye. In-8° de 205 p.

Nous suivons donc avec sympathie l'interprète du poète esthéticien; mais c'est ce dernier qui nous satisfait peu. Loin d'éclaircir nos doutes, il les accroît, tant ses idées sont incomplètes, vagues, parfois même peu cohérentes entre elles. On pouvait fonder plus d'espoir sur quelqu'un qui était poète et philosophe tout ensemble. N'est-ce pas à l'artiste qu'il revient, avant tout autre, de nous révéler les secrets de la beauté? Entretenant un commerce assidu avec elle, il ne doit pas moins exceller à la décrire dans ses analyses qu'à la réaliser dans ses œuvres. Ainsi sommes-nous tentés de juger; mais les faits prononcent un peu autrement. L'artiste est un inspiré qui crée, mais non pas nécessairement un théoricien qui raisonne ; il sent le beau, mais il en ignore peut-être la définition; et ce que nous attendons de son génie, au surplus, ce sont de belles productions et non de doctes dissertations. Sully-Prudhomme, que la science attirait presque autant que la poésie, avait longuement réfléchi sur son art et il essaya d'en décrire l'esprit et les procédés essentiels avec toute la rigueur scientifique possible. Il y réussit médiocrement; si l'attachante personnalité du poète recommande son esthétique, elle ne peut en masquer les lacunes et les défauts.

Remarquons d'abord qu'il est mal servi par son langage. Même dans ses œuvres poétiques, il n'a point ce don de l'expression souple, d'un jet naturel, d'une élégante aisance, parfaitement adaptée à la pensée, qui révèle le grand écrivain ; souvent chez lui, le sentiment cherche avec effort la forme qni le rendrait adéquatement, et ne la trouve pas, ou ne la trouve qu'à-demi ; la phrase est prosaïque et traînante, elle n'a pas d'ailes; et ce labeur, qui n'arrive pas à se dissimuler, qu'un plein succès ne couronne point, nuit à l'effet esthétique. Le même embarras se trahit maintes fois dans sa prose au détriment de la clarté. Écoutons plutôt comment il définit l'expression : « Certaines de nos perceptions peuvent nous révéler des parités entre l'essence de leurs objets extérieurs et notre propre essence morale, nous permettre, par exemple, de lire sur les visages et, en général, dans les représentations en nous des personnes extérieures ce qui se passe en elles. Cette sorte de divination s'opère grâce à l'identité qui existe entre certains caractères que nous avons d'elles et les caractères des sentiments (comme en témoigne le vocabulaire de toutes les langues), identité dégagée par la fonction, appelée sympathie, qui fait se reproduire en nous les sentiments d'autrui. » Est-ce limpide?

Ce qu'on reprochera principalement, croyons-nous, à l'esthétique de Sully-Prudhomme, c'est son caractère trop personnel. Il veut asseoir la science du beau sur la psychologie; mais, en réalité, le fondement qu'il lui donne, c'est sa propre psychologie ; les théories qu'il émet sur ce

sujet portent la trop visible empreinte de sa sensibilité individuelle. Cette disposition rend difficile de constituer une connaissance vraiment objective, une science Qu'un homme paraisse dans son œuvre et la marque fortement du sceau de sa personnalité, rien de plus favorable à l'art, puisque nous cherchons beaucoup moins, dans une production artistique, la représentation d'un objet que l'émotion ressentie par l'artiste en sa présence. Le savant, au contraire, doit s'oublier lui-même ; sa personne ne compte pas ; il s'absorbe dans la nature qui seule l'occupe et ses propres sentiments ne se reflètent point dans la formule des lois qu'il énonce. Si l'esthéticien a l'ambition de déterminer les caractères « objectifs » du beau, il doit donc combattre la tentation qu'il éprouvera de les regarder à travers son tempérament ; car, en y cédant, il écrirait une monographie intéressante de sa complexion d'artiste, mais il ne ferait pas proprement œuvre de science. Or Sully-Prudhomme s'est mal défendu de cette tentation.

Le centre de ses théories esthétiques est l'aspiration à l'idéal ; et cette notion elle-même semble bien une suggestion du tempérament effectif et tourmenté du philosophe. En quoi fait-il consister le beau ? Dans l'agréable en tant qu'expressif de l'idéal. Nous goûtons l'émotion esthétique en présence d'un objet qui, agréable à nos sens par l'harmonie de ses formes, parle à notre esprit par son expression, et, en vertu de cette expression même, élève notre âme à la contemplation de l'idéal. Mais comment entendrons-nous à leur tour l'expression et l'idéal ? L'expression est le caractère de certains objets qui présentent une communauté de nature avec nos états d'âme ; c'est l'union d'une perception sensible et d'un état moral, d'une forme et d'un sentiment ; ainsi le saule pleureur, avec ses branches retombantes, a un rapport frappant avec la tristesse qui nous déprime et nous abat ; le cyprès, avec son feuillage toujours sombre, est en harmonie avec la lugubre solitude des cimetières. Quant à l'idéal, vers lequel la perception du beau oriente nos désirs, Sully-Prudhomme le décrit dans les termes les plus vagues ; et peut-être le charme qu'il lui prête tient-il en grande partie à cette indétermination. Si nous le comprenons, il désigne par là un état de béatitude où entrent comme éléments une plus grande beauté, une plus grande dignité morale, une plus grande félicité que celles qu'on rencontre sur la terre.

Si nous voulions discuter cette définition du beau, des objections se présenteraient en foule qui en feraient ressortir l'insuffisance. Est-il incontestable que toute beauté soit expressive ? n'y a-t-il pas des choses qui nous charment par leurs seules formes ? On répondra qu'en contemplant ces formes, nous leur trouvons toujours un certain symbolisme qui, en agrandissant le champ de notre rêverie, accroît aussi

notre jouissance. Mais n'est-ce point là une interprétation qui vient seulement au second moment et se surajoute à l'émotion esthétique déjà produite? Ai-je besoin de saisir la valeur expressive de l'azur céleste pour m'enivrer de son spectacle? Dois-je, pour goûter la caresse de ce velouté qui tapisse la coupole des cieux, évoquer ce bleu « dont je meurs parce qu'il est dans les prunelles? » Ne serai-je sensible à la beauté des étoiles qu'à condition de comprendre leur symbolisme? et quel est au juste ce symbolisme? Puis, pour convenir qu'une chose est belle, faudra-t-il que, préalablement, j'aie senti, à sa vue, ma pensée, mon cœur, mon être tout entier soulevés vers cette sphère indéfinie où l'on place la béatitude dans l'épanouissement de tous les biens? Pour sentir la beauté d'un visage, la grâce d'un motif architectural, la pureté d'une mélodie, dois-je commencer par constater l'élan de mes désirs vers la région un peu nuageuse de l'idéal? Il nous semble que la perception du beau est un phénomène plus simple; les conditions qu'on lui assigne ici ne sont pas nécessaires, et dans certains cas elles ne seront pas suffisantes.

A vrai dire, ce que Sully-Prudhomme décrit dans ces analyses, c'est lui-même, ce sont les impressions qui se pressent en lui, à la vue de la beauté, ce sont les frémissements de sa fine sensibilité, blessée par la destinée et avide d'un bonheur que la vie lui refuse. Privé tout jeune de l'affection paternelle, il n'eut pas une enfance heureuse. Un amour déçu lui fit au cœur une blessure qui ne paraît pas s'être jamais fermée. Il crut à la science, mais non pas assez pour n'en point voir les bornes et l'insuffisance, il voulut croire à la religion, mais resta sur le chemin de la recherche. Son âme inquiète était en proie à des désirs que la terre s'obstinait à tromper : il en situa l'objet par delà les choses visibles, « au fond de cet azur immobile et dormant », comme dit un autre poète; et ce qu'il demanda surtout à la perception des belles formes, ce fut de lui donner des ailes pour voler vers ce pays de ses rêves qui le dédommagerait des duretés de la vie.

Lorsque, vers la fin de son livre, M. Morice étudie les idées de Sully-Prudhomme sur la versification, il rappelle l'émoi attristé qu'il éprouvait en présence des innovations de la jeune école qui bouleversait audacieusement les lois de la prosodie française. L'interprète n'a pas à prendre parti entre son auteur et les hardis révolutionnaires; mais il semble s'effrayer moins que Sully-Prudhomme de certaines réformes des règles traditionnelles. Si un profane comme nous était autorisé à donner son avis, nous pencherions plutôt pour le poète, et nous croirions avec lui que beaucoup de ces innovations, en écartant les sévères disciplines qui ne gênaient que les médiocres, tendent à abaisser l'art. Nous penserions aussi que certaines raisons alléguées

pour les légitimer ne valent franchement rien. « Quelle différence y a-t-il pour l'oreille, nous dit-on, entre *nu* et *nue*, *aimé* et *aimée*, *banni* et *bannie?* » Il n'y a aucune différence si l'on prononce mal ; mais il y en a une sensible avec une prononciation correcte. Un peu plus loin M. Morice écrit : « Les substantifs *heur* et *heure* viennent tous deux de *horam :* pourquoi les traiter différemment puisqu'ils se prononcent de la même manière et qu'ils ont la même origine. » Que *heur* et *heure* aient la même origine, voilà une assertion qui va bien étonner les linguistes ; que M. Morice les consulte mieux et peut-être doutera-t-il de cette fantaisiste étymologie qui tire *heur* de *horam*.

Examinant avec Sully-Prudhomme les différentes espèces de vers en usage chez nous, il rappelle qu'il excluait les vers de onze syllabes, parce que son rythme boîteux agace et fatigue à la longue. Peut-être eût il été bon de signaler ici la part de l'habitude. Nous aimerions que pour porter des appréciations sur ces rythmes des différents mètres, on regardât un peu au-delà de nos frontières. On déclare que l'hendécasyllabe manque de tenue et d'harmonie ; réfléchit-on qu'il est pourtant le vers le plus majestueux de nos voisins d'au-delà des Alpes et que les grands maîtres de la poésie italienne, Dante surtout, en ont tiré, avec une variété infinie, les plus puissants effets? Si nous bornons nos observations à ce qui se passe chez nous, elles seront incomplètes et courtes. Si une esthétique est possible, elle doit s'édifier sur de larges bases et, pour cela, recourir à l'étude comparée de l'art des différents peuples ; c'est la seule méthode qui permette, grâce à la masse des expériences qu'elle recueille, de dégager de la part si considérable du relatif les conditions universelles du beau.

2. Le petit livre sur *Socrate et la pensée moderne* (1) dont M. René Millet corrigeait les épreuves quand la mort le frappa est d'une lecture vraiment attachante. On n'en doit pas attendre de l'inédit sur cette physionomie si originale du vieux sage dont tous les traits ont été, de longue date, minutieusement décrits ; on n'y doit pas davantage chercher un approfondissement de la doctrine, que des travaux plus vastes ont soumise à l'analyse et à la critique. Mais ces pages nous plaisent par l'accent de chaude sympathie avec lequel l'auteur nous parle, en une bonne langue, d'un sujet dont il est plein ; elles nous instruisent aussi, parce que la méthode qu'il a employée éclaire les idées en les rapprochant sans cesse des faits politiques et sociaux au sein desquels elles prirent naissance. D'une intelligence très cultivée,

(1) *Socrate et la pensée moderne* par René Millet, Paris, Plon-Nourrit, In-12 de 286 p.

M. René Millet était épris de cette fleur de civilisation dont le parfum s'est répandu de la Grèce ancienne sur les nations de l'Europe occidentale ; l'action ne le détournait pas de la pensée, et il était assez maître de ses facultés pour les appliquer tantôt au maniement des affaires politiques et diplomatiques, tantôt aux spéculations de la philosophie. Il est vrai que c'est encore l'homme politique que nous entendons dans cet ouvrage ; il nous entretient de Socrate en historien, et en historien qui, au lieu d'isoler son héros dans une « tour d'ivoire » pour recevoir la confidence de ses concepts abstraits, l'accompagne sur la place publique, aux armées, dans les discussions des assemblées, dans toutes les démarches qui le mêlent à la vie si agitée de son pays. Il n'estime pouvoir comprendre le penseur qu'en le regardant vivre ; c'est par l'homme et le citoyen qu'il interprète le philosophe.

Rien de moins scolastique que cet exposé de l'œuvre socratique. Et sans doute des Champs-Elyséens, l'ombre du vieux maître dut sourire à son historien qui, pour parler de lui, choisissait la seule méthode qui fût en harmonie avec celle dont il usa lui-même. Qui ne sait, en effet, que Socrate fut le moins scolastique des philosophes, soit dans sa manière, soit dans son but ? Il n'enseigna pas la sagesse dans l'enceinte close d'une école, mais dans les rues, sur les places, dans les ateliers des artistes et les boutiques des marchands, au hasard des rencontres, dans des conversations sans apprêts où sa verve malicieuse marchait à son but en décrivant les plus libres détours. Et ce but n'était pas d'éblouir les esprits par le jeu d'une habile dialectique, ou de les enivrer d'une grandiose idéologie, mais de convertir les âmes au culte de la raison, seul capable d'arrêter les mœurs de la cité sur la pente de la corruption. Il illustra d'un frappant exemple la loi de la solidarité de la pensée et de l'action et il témoigne éloquemment qu'une doctrine philosophique plonge toujours des racines dans le milieu social et le tempérament individuel de son auteur. Dans la réforme intellectuelle et morale dont il fut l'apôtre et le martyr, on sent s'agiter toute la Grèce du cinquième siècle, avec ses hommes et ses événements, ses idées généreuses et ses passions, ses principes de progrès et ses ferments de dissolution, ses discussions doctrinales et ses conflits politiques, sa religion du beau et ses appétits de lucre. Il fallait donc replacer l'homme dans le milieu pour pénétrer l'esprit de l'œuvre et en mesurer la vraie portée.

Ainsi fit M. René Millet. Il nous présente le portrait de Socrate dans le cadre de cette Athènes de Périclès qui brillait alors parmi les cités de la Grèce d'un lustre comparable à l'éclat immaculé des monuments de marbre dont se couvrait alors son Acropole. Les vicissitudes de la carrière du philosophe semblent liées à celles de sa patrie ; il grandit

avec elle, il décline et périt avec ses malheurs. Il respire dans sa jeunesse la fierté et l'enthousiaste confiance qui ont suivi les victoires des guerres médiques. Il s'honore d'être admis dans l'intimité des plus illustres citoyens; il applaudit aux merveilles qui sortent du ciseau de Phidias; il converse avec Aspasie et jouit de l'amitié de Périclès qui lui apparaît comme l'incarnation même de la raison; aux jeunes gens qui se pressent autour de lui, il enseigne que le bien et le beau se confondent, que la vertu est la meilleure chose et en soi et pour nous, qu'il suffit donc de la connaître pour la pratiquer, que la vérité triomphe dès qu'elle a lui à nos yeux, que si les individus ou les peuples s'égarent dans le vice, c'est que l'ignorance ou les préjugés ont éclipsé leur raison. Puis viennent les mauvais jours. Athènes est engagée dans la funeste guerre du Péloponnèse; Périclès meurt; du groupe des disciples de Socrate, du milieu de ces jeunes gens auxquels il a prodigué son zèle, sortent des hommes qui vont infliger un triste démenti à son optimisme. On ne peut nier l'intelligence d'Alcibiade, il a suivi les leçons du maître, il les a comprises, et cependant il devient le fléau de sa patrie; et quand Athènes succombe, parmi les tyrans qui la couvrent de sang, on compte encore des Socratiques, comme Critias, comme ce beau Charmide dont le maître avait loué les charmes avec transport. A l'apogée de sa gloire, Socrate n'avait peut-être pas eu une vision assez nette des obstacles auxquels la raison peut se heurter et des durs efforts que son triomphe peut nous coûter; les événements se chargèrent de l'en instruire. Il reçut cette leçon avec une âme supérieure à l'épreuve. Résistant en face au torrent populaire comme aux exactions des tyrans, il montra que s'il avait eu tort de croire à la souveraineté de la raison chez les autres, il avait du moins réalisé son idéal en lui-même, et l'offrande de sa vie étant nécessaire pour justifier sa doctrine, il sacrifia sa vie.

C'est à travers cette activité intellectuelle, artistique, politique et sociale d'un des siècles les plus captivants de l'histoire que le biographe de Socrate nous conduit, en même temps qu'il aime à noter par quels côtés sa pensée, si grecque qu'elle soit, présente un intérêt universel et reste éternellement actuelle. Le goût des idées claires; le secret de la vie recherché en nous-mêmes et dans l'expérience intuitive de la conscience; l'analyse minutieuse de notre faculté d'adaptation, c'est-à-dire de l'intelligence appliquée à la volonté; l'affirmation de la supériorité de l'âme sur le corps, de l'esprit sur la matière; notre dignité placée dans le plein épanouissement de notre vie morale, dans le règne de la raison, faculté de progrès par laquelle Dieu se révèle à nous: tels sont les grands traits qui résument cette philosophie. M. Millet l'admire avec ferveur; « qui peut soutenir, même

aujourd'hui, dit-il, que tel n'est pas le dernier mot de la sagesse » ? Cette admiration excède peut-être les bornes. Sans être injuste à l'égard de Socrate, on peut se refuser à fermer les yeux sur certaines lacunes de son génie, sur son dédain des sciences extérieures, sur le caractère un peu utilitaire de sa morale, sur ses horizons dépourvus de profondeur ; uniquement occupé de construire une éthique, on a l'impression qu'il nous confine dans un monde un peu resserré. Ses successeurs immédiats seront animés d'une curiosité plus universelle et tendront au savoir total. Loin de les en louer, M. Millet leur en fait un reproche. Il n'est pas tendre pour Platon, auquel il oppose toujours l'esprit équilibré de son maître. Socrate est le philosophe des concepts distincts, Platon le rêveur qui se perd dans les nuages des idées ; l'un nous propose une doctrine de l'action, l'autre voudrait nous figer dans la contemplation ; le premier aspire à former de bons citoyens qui gèrent avec sagesse les affaires de la cité ; le second, aristocrate dédaigneux, le plus enragé des réactionnaires, s'applaudirait de détourner ses disciples de la vie publique.

M. Millet n'est pas plus tendre, il l'est même encore un peu moins à l'égard du christianisme. S'il ne lui rompt pas en visière avec fracas, il manque rarement une occasion de lui témoigner une sourde hostilité. « Admire qui voudra, dit-il en un endroit, la morale du détachement complet des biens de ce monde qu'on nous prêche aujourd'hui, sans d'ailleurs la mettre en pratique. La maîtrise de soi, qui consiste à user de ces biens sans se laisser dominer par eux, l'effort de la raison qui accepte librement les conditions de notre existence mortelle, constitue, à notre avis, un idéal infiniment supérieur. » Plus loin il écrit : « Pour Socrate, la dégradation de l'âme ou son retour à la santé portent en elles-mêmes leur peine ou leur récompense ; mâle doctrine infiniment préférable à l'appât du salut personnel dont on a tant abusé depuis. » On sait contre qui est décoché ce trait, dont on a aussi « tant abusé. » A propos des idées eschatologiques de Socrate, il assure que les anciens n'avaient point entouré la mort d'un appareil lugubre ni peuplé l'enfer « des supplices atroces et des tortures raffinées inventées par notre moyen-âge » ; puis nous l'entendons dire à la page suivante que « Socrate ne s'embarrasse guère des menaces du Tartare, empruntées par Platon aux croyances populaires ou aux mystères orphiques. » Il résulte de cette dernière assertion que les supplices de l'enfer ne furent pas une invention au moyen-âge, puisqu'ils hantaient déjà l'imagination populaire de la vieille Grèce. Si Socrate n'ose conclure sur la grave question de l'immortalité, nous aurions tort de lui en vouloir de sa réserve, pense son interprète ; il est bon que nous nous bornions à constater la place éminente que l'homme occupe dans la chaîne des

êtres, sans rien nier ni affirmer de ce qui se passe au-delà. « Suppléant au silence de la raison, les croyances religieuses se sont efforcées de nous ouvrir les portes d'un paradis. Quel a été le résultat ? Dans la première ferveur de la foi, les martyrs et les cénobites ont organisé la grève du citoyen et du soldat ; une sainte folie les précipitait vers la cité céleste et l'effet de ce zèle indiscret a été le naufrage de la civilisation »

En somme, le grief capital que M. Millet soulève contre le christianisme, grief dans lequel il englobe toutes les religions et les métaphysiques, est de vouloir préciser l'absolu, de substituer au progrès, que l'on ne devrait attendre que du développement de la raison, l'aspiration à un souverain bien transcendant qui nous immobiliserait avec lui dans une éternelle quiétude. « L'erreur commune des théologiens et des athées, écrit-il, c'est de vouloir définir ce qui échappe à toute définition. Les uns et les autres affirment ce qu'ils ne savent pas et ne peuvent pas savoir : l'objet de la création tout entière. Les uns soutiennent que le monde est conduit par une intelligence qui a tout prévu d'avance ; les autres qu'il est livré au hasard, c'est-à-dire à quelque chose qui n'existe pas. Des deux côtés, même présomption. » A de telles paroles, dont la discussion nous entraînerait loin, nous répondrons seulement deux mots : premièrement, quoique M. Millet se flatte d'être, avec Socrate, un dévôt de la raison, il limite singulièrement l'usage de cette faculté en nous enfermant dans l'agnosticisme métaphysique ; en second lieu, bien qu'il professe sa foi au progrès, il condamne l'homme, lequel, disait Pascal, n'est produit que pour l'infinité, à demeurer dans une éternelle ignorance des plus hauts problèmes qui concernent sa destinée.

Eug. Lenoble.

CHRONIQUE D'HISTOIRE MODERNE

1. — M. Vignaud (1) s'est proposé de donner, dans un petit livre, la substance des résultats obtenus par la critique moderne sur Christophe Colomb et son œuvre

Il y a, dès maintenant, des points acquis. On admet que Colomb avait pour ancêtres des tisserands et non des navigateurs illustres, qu'à 23 ans encore il était tisserand lui-même. Il naquit en 1451, à Gênes ; on ne discute plus l'hypothèse de Colomb corse ou juif espagnol. Légendes ses études scientifiques approfondies, ses courses aventureuses sur toutes les mers ! Il avait peu voyagé quand il se fixa au Portugal (en 1476, non 1470), et, si de là il atteignit les Iles Britanniques, peut-être l'Islande, il ne l'a certainement pas dépassée. En marine et en cosmographie son savoir fut médiocre. Légende le geste de la reine Isabelle sacrifiant ses joyaux pour faire face aux frais de l'entreprise lointaine ! Légende l'ingratitude des rois catholiques ! Ils le comblèrent de faveurs, et, quand il mourut, il était riche à millions. Des modernes, tel Roselly de Lorgues chez nous, ont prétendu qu'il fut uni en légitimes noces avec la mère de son second fils, Fernand ; les contemporains ignorent ce deuxième mariage et voient en Fernand un enfant naturel. Il ne semble pas que les qualités morales de Colomb aient égalé son intelligence ; il fut d'un caractère altier, vaniteux, violent, avide.

Sur la découverte de l'Amérique la controverse subsiste.

On croyait, jusqu'à ces derniers temps, que la découverte s'était produite par hasard, alors que Christophe Colomb ne songeait qu'à se rendre aux Indes asiatiques par la voie de l'ouest. On ajoutait que ce vaste dessein de gagner le levant par le ponant lui avait été suggéré par l'astronome Toscanelli de Florence, qui lui avait indiqué la route à suivre, ce qui faisait de Toscanelli le véritable initiateur de la découverte de l'Amérique. Ces récits reposaient sur le témoignage de Colomb, sur le fait qu'il avait emporté des lettres de créance pour le grand Khan, sur le texte de la lettre de Toscanelli, sur le témoignage des deux premiers biographes de Colomb, son fils Fernand et Las Casas, confident de la famille.

M. Vignaud combattit l'opinion courante, dans les *Études critiques sur la vie de Colomb avant ses découvertes*, Paris, 1905, et l'*Histoire de la*

(1) Henry Vignaud, *Le vrai Christophe Colomb et la légende*, Paris, A. Picard, 1921. In-16 de 230 p.

grande entreprise de 1492, 2 vol., Paris, 1911. Il y soutint : 1° que l'Amérique n'a pas été découverte fortuitement et d'une manière inattendue, mais en allant à la recherche de terres nouvelles à l'ouest, celles-là même qui ont reçu ensuite le nom d'Amérique ; 2° que Toscanelli n'est pour rien dans cette découverte et que la lettre qu'on lui attribue est apocryphe. Sa thèse recruta quelques adhérents et suscita des contradicteurs plus nombreux. Parce que ces trois gros volumes, bourrés de documents, échappent à la masse des lecteurs, il a décidé d'en publier un abrégé, qui, du reste, n'est pas un simple abrégé mais bénéficie des derniers travaux.

Pour lui la pensée de Colomb aurait eu trois phases. D'abord il aurait uniquement voulu découvrir, à l'ouest, ce qui en fait s'est trouvé être l'Amérique. Puis, n'ayant pas rencontré ces terres nouvelles à 750 lieues des îles Canaries comme il s'y attendait, mais beaucoup plus loin et après avoir changé de direction, il se persuada qu'il avait pénétré dans la mer des Indes, et que les Antilles, où il avait abordé, n'étaient pas les terres cherchées mais des îles de la mer des Indes. Enfin, à son retour à Palos (1493), il dit non seulement qu'il revenait des Indes, mais qu'il était parti pour y aller. Pendant toute sa vie, il crut qu'effectivement il était allé aux Indes asiatiques, et c'est pour aller aux extrémités asiatiques du monde qu'il organisa ses trois autres voyages.

Que l'expédition de 1492 ait été lancée pour trouver des terres nouvelles à l'ouest, non pour frayer une nouvelle route aux Indes orientales, c'est ce qui ressort de tous les faits connus qui lui sont antérieurs, en particulier des paroles et des actes de Colomb. En outre, parmi les cent personnes environ qui revinrent de l'expédition ainsi que parmi celles qui assistèrent à ses préparatifs, pas une n'a dit qu'il fût question, en 1492, des Indes asiatiques. Et les auteurs espagnols contemporains de la découverte, et en mesure d'être renseignés — l'un d'eux, Bernaldez, déclare tenir de Colomb ses renseignements ; un autre, Oviedo, connut personnellement les deux fils de Colomb et plusieurs de ses compagnons dont il a recueilli les témoignages, etc., — n'assignent à l'entreprise d'autre objet que les découvertes qui ont eu lieu Du vivant de Colomb et pendant près d'un demi-siècle, là-dessus l'accord fut unanime.

Objectera-t-on les textes d'origine colombienne? Les deux lettres de 1498 et de 1503, où Colomb dit, pour la première fois à notre connaissance, que son but, en 1492, était l'Asie, contredisent son langage d'avant l'expédition et représentent la troisième phase de sa pensée. La lettre qu'on lit en tête de son journal de bord ne s'y trouvait pas primitivement et ne s'harmonise pas avec lui. Les lettres de créance

pour le grand Khan s'expliquent vraisemblablement par la participation à l'entreprise de l'indispensable Pinzon, qui ne consentit à partir qu'à la condition de chercher aussi l'île merveilleuse de Cypangu qu'il croyait dans l'Asie orientale et sous la dépendance du grand Khan ; pour lui complaire, Colomb aurait demandé des lettres de créance dont il n'aurait sans doute pas à faire usage, car les terres qu'il cherchait étaient situées bien avant la région asiatique où l'on plaçait Cypangu. La lettre de Toscanelli est sans authenticité. Les témoignages de Fernand Colomb et de Las Casas ont été influencés par les affirmations de Colomb après la découverte et par un souci mal entendu de sa gloire. Ce n'est pas sans cause que le dessein primitif de l'expédition de 1492 fut dénaturé. Convaincu qu'il avait découvert des îles dans la mer des Indes, Colomb ne résista pas à la tentation de dire qu'il s'était mis en route précisément pour y aller. Son fils Fernand et son admirateur Las Casas lui firent naturellement écho. Ce n'est pas tout. Il y eut des envieux et des ennemis pour prétendre que Colomb ne s'était aventuré qu'en vue d'immenses profits, et que la découverte avait été tracée d'avance par un pilote anonyme qui avait donné à Colomb toutes les indications utiles. Les fidèles du grand homme voulurent montrer que l'entreprise avait eu un caractère scientifique et désintéressé. La lettre attribuée à Toscanelli fut forgée, par quelqu'un qui devait tenir de près à Colomb, afin d'avérer le caractère scientifique de l'entreprise et d'exclure le dessein d'exploiter, pour de grossiers avantages matériels, les renseignements d'un autre. C'était hausser Christophe Colomb au dessus des navigateurs et découvreurs de son temps.

La démonstration de M. Vignaud est-elle définitive ? Nous n'oserions le soutenir. Elle est au moins très impressionnante. La principale objection possible se tirerait peut-être de la manière vague dont Christophe Colomb parlait de ses projets avant 1492. Evidemment il affectait des façons mystérieuses, pour ne pas dire cachottières. Il avait son secret et se refusait à le trahir Ne pourrait-on pas supposer qu'il ne faisait d'habitude allusion qu'à des terres situées à l'ouest, mais avec la pensée intime d'arriver par l'ouest jusqu'aux Indes, quitte à découvrir en route des terres nouvelles qui n'étaient qu'à l'arrière-plan de son projet ? Pure hypothèse, à coup sûr, mais non invraisemblable, qui se concilie avec les faits connus, et qui expliquerait assez bien l'existence de la lettre au grand Khan et de la lettre qui sert de prologue au journal de bord, l'une et l'autre quelque peu embarrassantes dans la thèse de M. Vignaud.

Est-il besoin d'ajouter que cette thèse ne diminue pas, tant s'en faut, la vraie gloire de Colomb ? Le mérite serait moindre à n'avoir décou-

vert le nouveau monde que par hasard qu'à avoir fait exactement ce qu'il avait voulu faire.

2. — La *Sainte Thérèse* de M. Cazal (1) est un méchant livre sur un beau sujet.

Deux théories à fracas emplissent ce livre.

D'abord, « tout en aimant et en admirant » Thérèse, à ce qu'il assure (p. 289), M. Cazal avance, d'une part, que le mysticisme n'est autre chose qu'hystérie, auto-érotisme, orgie sexuelle et sadisme conscients ou non (p. 251-267), et, d'autre part, que Thérèse fut hystérique « à un degré que peu de névrosées ont atteint » (p. 106), « pâmée dans des hallucinations, des suggestions et des extases érotiques d'une violence inouïe » (p. 7, cf. 55, 61), livrée, sans réaction possible, « à la tyrannie des grandes névroses » (p. 20, cf. 38). Ce n'est pas le lieu de montrer que le mysticisme véritable, et, en particulier, celui de Thérèse, quel qu'ait été l'état maladif de la sainte, ne s'explique point par la pathologie. Qu'il suffise de renvoyer, pour la preuve, à la récente *Psychologie des mystiques catholiques orthodoxes* de M. de Montmorand. Nous le faisons d'autant plus volontiers que l'auteur, qui cite beaucoup de mystiques, utilise principalement Thérèse d'Avila, parce que « les traits épars dont se compose leur physionomie intellectuelle apparaissent réunis et accentués chez sainte Thérèse, ce type de l'âme mystique, *mater spiritualium* » (2).

La deuxième idée chère à M. Cazal c'est que sainte Thérèse fut enterrée vivante.

Les documents contemporains racontent que Thérèse, âgée de 67 ans, se rendait à Avila quand elle dut s'arrêter à Alba de Tormes, à bout de forces. Tout le monde jugea qu'elle allait mourir. Elle-même dit que l'heure de sa mort était venue. Quelques-unes de ses paroles ont été recueillies, que M. Cazal trouve insignifiantes (p. 219) et qui, au contraire, expriment toute sa grande âme, celle-ci notamment, cri magnifique de foi et d'amour : « Mon Seigneur et mon époux, voici arrivée enfin l'heure désirée ; il est temps de nous voir. » La nuit du 3 octobre 1582 fut très douloureuse. Le 4, après une journée paisible, sans mouvement et sans un seul mot, à 9 heures, trois soupirs s'échappèrent de ses lèvres, si légers qu'à peine put-on les entendre, et elle expira. Le lendemain, 15 octobre (les dix jours qui suivirent le 4

(1) Edmond Cazal, *Sainte Thérèse*, P. Ollendorff, 1921. In-16 de 315 p.

(2) Maxime de Montmorand, *Psychologie des mystiques catholiques orthodoxes*, Paris, 1920, p. 21. — Les mots : *mater spiritualium* se lisent au pied de la statue de la sainte à Saint-Pierre de Rome.

ayant été supprimés par la réforme grégorienne du calendrier inaugurée alors), le visage paraissait plus beau encore qu'à l'ordinaire. Les rides profondes avaient disparu. La chair était blanche, souple et flexible, comme celle d'un enfant. Un parfum délicieux s'en exhalait, qu'on avait senti parfois de son vivant, surtout pendant la dernière maladie. On l'ensevelit « sans l'ouvrir ni l'embaumer », dit Ribera. Les funérailles commencèrent à 10 heures du matin. La première année, si quelques-unes des moniales qui visitaient pieusement le sépulcre s'oubliaient à s'endormir auprès de lui, il arrivait qu'un bruit les réveillât afin qu'elles se remissent à prier. Le corps de Thérèse fut exhumé sept fois au XVIe siècle. On constata la persistance des parfums et de l'état d'incorruption, et « la fraicheur, la beauté des chairs, qui semblent encore vivantes », disait mère Anne de Jésus qui avait assisté à l'ouverture du tombeau en 1594. Le cœur fut extrait du corps à une date et dans des circonstances ignorées. D'une déposition de mère Catherine de Saint-Ange au procès de Salamanque, il ressort que ce fut avant 1591 ; les actes de la canonisation le mentionnent parmi les reliques de la sainte en 1614. Cf., sur ces deux derniers points, *Acta Sanctorum*, octobris t. VII, Bruxelles, 1845, p. 430-431.

Pour quelqu'un qui ne croit pas au miracle, les parfums et la conservation parfaite du corps pourraient s'attribuer à un embaumement, non connu ou non avoué par Ribera, l'historiographe de la sainte, qui ne fut pas présent aux funérailles. L'explication vaudrait ce qu'elle vaudrait ; elle aurait du moins le mérite d'être simple.

D'après M. Cazal, la réalité fut autrement compliquée et dramatique. On a mis en bière, douze heures seulement après l'instant où elle parut morte (1), une femme sujette aux sommeils léthargiques. Elle

(1) M. Cazal est atteint de ce qu'on appelle, en histoire, « la maladie de Froude » : il ne sait pas être exact. Thérèse était morte à 9 heures du soir et ses funérailles commencèrent à 10 heures du matin ; lui-même cite le passage de Ribera qui donne ces chiffres (p. 269) et, ce nonobstant, il imprime que « douze heures seulement s'étaient écoulées depuis l'instant où Thérèse avait fermé les yeux » quand on l'ensevelit (p. 222, 270, 285), que, « moins de treize heures après avoir fermé les yeux, Thérèse... était solidement emmurée » (p. 224). Sœur Marie de Saint-François dit que Thérèse eut des rides « profondes, à cause de son âge et de ses maladies continuelles » M. Cazal parle de ses rides « à la vérité peu nombreuses et peu profondes » (p. 221-222). Il n'a pas compris (p. 227, 279) que quand Ribera dit que le corps était entier, intègre, à la première et à la deuxième exhumations, il entend par là que ce corps, dont il précise qu'on avait détaché la main gauche la première fois, restait exempt de corruption. Et c'est ainsi presque à chaque page. Et quelle ignorance des choses religieuses les plus élémen-

n'était pas morte, elle était en catalepsie. Une nuit, deux religieuses, qui veillaient et priaient dans le chœur du couvent d'Alba, non loin du corps, entendirent soudain des coups qui rompaient le silence, « lents, espacés, et puis rapides, impérieux » (p. 227). Thérèse vivait dans son cercueil : « les coups qu'elle avait frappés étaient la preuve d'un de ces réveils momentanés survenant, parfois à plusieurs reprises, au cours de sommeils cataleptiques qui peuvent se prolonger pendant des semaines » (p. 230). Le disciple préféré de la sainte, le P. Gratien, accourut au premier bruit de la mort. En prévision d'un transfert des restes au monastère d'Avila, pour que la duchesse de Laiz, fondatrice d'Alba de Tormes, demeurât en possession d'une relique insigne, il viola la sépulture, de nuit, et, meurtrier inconscient, d'un long couteau, la *navaja* que les moines eux-mêmes ne dédaignaient pas d'avoir dans leurs poches en ce temps de routes peu sûres, il lui perça et arracha le cœur. Quelques heures après, il reparaissait au monastère et embaumait le cadavre en cachette. Huit ou neuf mois plus tard, il procédait à une troisième exhumation, la première que rapportent les textes.

Sur quoi reposent ces affirmations? Sur rien. De tout l'exposé de M. Cazal il n'y a qu'une chose à retenir, c'est qu'il existe quelques contradictions de détail dans les témoignages relatifs à la sépulture et à la première exhumation. La plus grave est celle du P. Gratien qui, si une erreur ne s'est pas glissée dans la transcription de ses textes, place l'exhumation, tantôt à neuf mois, tantôt à deux ans, à deux ans et demi plus ou moins, après la mort. Mais ni ces variantes accidentelles, qui s'expliquent par une méprise de la mémoire et, de la part de Ribera, par le fait qu'il était absent lors de la sépulture, ni les hypothèses que M. Cazal entasse ne laissent entrevoir le commencement d'une preuve de ce qu'il annonce dans ce langage extraordinaire : « Ah oui! de son puits quatre fois séculaire cette vérité sort avec une allure et des couleurs étrangement romantiques! Son aspect eût fait crier d'admiration et d'enthousiasme un Edgard Poë hagiographe. Mais elle n'en est pas moins l'indéniable vérité, aussi vraie que la plus quotidienne et banale des vérités, comme celle-ci, par exemple : L'être humain a des yeux pour voir et des oreilles pour entendre » (p. 209). Rien que cela!

M. Cazal a, quelque part (1), cette phrase : « Chacun peut en sourire

taires! Gravement il appelle Jésus « émanation matérielle de Dieu » et Dieu une « pure entité morale » (p. 253) ; il réduit tout mysticisme « à admettre l'identité fondamentale de notre âme et de Dieu » (p. 252) ; il confond avec la confession l'aveu public des manquements extérieurs à la règle (p. 106), etc.

(1) Dans un appendice sur sœur Thérèse de l'Enfant-Jésus, qui compte

ou s'y apitoyer ou s'en indigner » (p. 295). En son livre il y a de quoi s'étonner, et c'est la thèse pseudo-scientifique sur le mysticisme de sainte Thérèse, et, avec la thèse pseudo-historique et mélodramatique sur la mort de la sainte, il y a de quoi... sourire.

3. — L'histoire du collège de Clermont (1), devenu ensuite collège puis lycée Louis-le-Grand, met en présence de la plupart des initiatives pédagogiques qui ont pris leur vol à travers la France et l'Europe. M. Dupont-Ferrier, qui a entrepris cette histoire étudie, dans un premier tome, le collège sous les jésuites (1563-1762) et de 1762 à 1800. Le t. II conduira cette étude jusqu'à nos jours. Le t. III sera tout entier documentaire.

M. Dupont-Ferrier accorde aux événements extraordinaires de la vie du collège une place restreinte. En revanche il se complait aux faits innombrables de son existence quotidienne. Sur le personnel, la vie matérielle, la vie intellectuelle, la vie morale, il accumule les renseignements, d'après les sources les plus sûres et avec une exactitude telle qu'on peut l'attendre d'un professeur de l'école des Chartes (2). Et ce gros volume très savant n'est pas le moins du monde

parmi les pages les plus inintelligentes du volume. M. Maurice Brillant, dans l'article justement sévère qu'il a consacré à M. Cazal, *Les Lettres*, Paris, mai 1921, p. 739-761, a parlé d'une façon remarquable de sœur Thérèse de l'Enfant-Jésus, p. 754-759.

(1) Gustave Dupont-Ferrier, professeur à l'école nationale des Chartes, *La vie quotidienne d'un collège parisien pendant plus de trois cent cinquante ans. Du collège de Clermont au lycée Louis-le-Grand (1563-1920)*, t. I, Paris, E. de Boccard, 1921. In-8° de x-515 p., 8 planches, 23 figures.

(2) M. Dupont-Ferrier semble confondre, p. 271, mysticisme et ascétisme, et, quand il résume ce passage, à la table des matières, p. 511, par les mots : « pas d'ascétisme », il emploie une formule contraire à la pensée des jésuites : l'ascétisme n'est autre chose que la pratique des vertus chrétiennes. P. 194, il dit que les professeurs des Facultés supérieures de Clermont n'ont pas exercé en théologie une action féconde, oubliant Denis Petau dont il a signalé, trop brièvement, plus haut, p. 158, les *Dogmata theologica* qui ont frayé les voies à l'étude de la théologie positive. Dans un livre qui vise principalement à retracer « la vie quotidienne » du collège on ne saurait s'attendre à trouver des notices complètes sur les maîtres et les élèves illustres ; on voudrait des renseignements plus détaillés sur les uns et sur les autres et sur leur rôle au collège. Que furent, par exemple, les élèves Molière et Voltaire ? On a écrit de Voltaire qu'un de ses maîtres le caractérisa par ces mots : *nebulo insignis*. Or M. Dupont-Ferrier nous apprend (p. 257) que les notes disaient d'un écolier : *nebulo insignis*. Si cet écolier fut Voltaire, il aurait été bon de le dire. P. 223-224, une phrase pourrait faire croire que Corneille, qui fut

ennuyeux. Il se lit, il intéresse, et, çà et là, une formule incisive, une expression spirituelle empêchent l'attention de s'émousser.

L'exposé des solutions que reçurent, du XVIe siècle à la fin du XVIIIe, les problèmes, si délicats et si graves, qui préoccupent encore notre pédagogie contemporaine n'apprend rien de très nouveau. Il confirme et précise minutieusement ce qu'on savait déjà. Dans ce qu'on appelle aujourd'hui l'enseignement supérieur et l'enseignement secondaire, le collège, sous les jésuites, fut « hors de pair » (p. 229). Après les jésuites, à travers toutes les secousses, la vieille maison maintint et fit progresser, sinon l'enseignement supérieur, du moins l'enseignement secondaire.

M. Dupont-Ferrier pense (p. 303-304) que, sous les jésuites, le succès de l'éducation morale n'atteignit pas celui de l'éducation intellectuelle. En principe, dit il, les jésuites visaient à une triple action sur leurs élèves : chrétienne, française, mondaine. Et il y avait là comme un ordre hiérarchique : il paraissait nécessaire que le chrétien dictât sa conduite au français et que le français dictât la sienne à « l'honnête homme », au mondain. Or, de 1563 à 1594, pour avoir trop subordonné leur attitude à cette règle, ils aboutirent à la fermeture du collège. Au retour de l'exil, un opportunisme résolu remplaça les anciennes intransigeances. Voulant servir le pouvoir pour s'en servir, ils plièrent la religion aux pires concessions envers lui. D'autre part, ils ne surent pas réagir contre la tendance générale à effacer le chrétien et le français devant l'homme du monde. La religion se mondanisa et dégénéra en religiosité. On eut des hommes courtois et fins; on manqua de caractères. Bref, ce fut une sorte de faillite de l'éducation des jésuites.

Le moins qu'on puisse dire de ce jugement rigoureux c'est qu'il est insuffisamment motivé par les faits que l'auteur rassemble en traitant de l'œuvre éducatrice des jésuites. Les forces principales du collège furent, observe-t-il (p. 252), l'émulation et la discipline. L'émulation est difficile à manier; il n'apparaît pas que les jésuites aient vu en elle autre chose qu'un stimulant du travail et un moyen de développer le sentiment de l'honneur. De la discipline ils eurent l'idée suivante : étudier la psychologie de chaque élève, et donc exercer sur lui une

élève des jésuites à Rouen, eut pour maître le P. de la Rue à Clermont ; « il est probable, dit le P. Ch. Daniel, *Des études classiques dans la société chrétienne*, Paris, 1853, p. 312, n., que Corneille avait fait connaissance avec le jeune de la Rue à Rouen, où celui-ci devait être professeur et où fut imprimée sa première pièce ». Puisque nous avons cité le P. Daniel, rappelons que son chap. IX : « Quelques professeurs. Littérature de collège », p. 281-344, contient des vues intéressantes sur un sujet que M. Dupont-Ferrier traite incomplètement.

surveillance attentive, prévenir plutôt que réprimer, aux corrections physiques substituer les procédés de correction morale, ramener tous les conseils à ce principe : il faut vouloir, et, par un contrôle permanent, tremper les énergies. Beau programme, en vérité, où M. Dupont-Ferrier ne reprend qu'une chose (p. 255) : les maîtres avaient dans les meilleurs élèves des surveillants supplémentaires, non toujours connus pour tels de leurs condisciples; c'était là une façon d'espionnage, que nos mœurs ne supportent plus, et à bon droit. Dans ce que M. Dupont-Ferrier dit de l'éducation religieuse rien ne révèle une religion minimisée. Si « les excès d'un zèle religieux ou mystique n'étaient jamais encouragés », et si, aux jours des fêtes religieuses, on admettait « une gaieté décente et des divertissements de bon aloi » (p. 271), évidemment cela n'est pas du laxisme. Les Pères poussaient à la confession et à la communion fréquentes, M. Dupont-Ferrier rappelle, sans les apprécier, leurs réglements sur ce point (p. 269). Mais ailleurs ne méconnaîtrait-il pas les ressources de la confession pour la formation morale, quand il insinue que l'homme du monde pouvait sacrifier ses devoirs religieux puisque « l'absolution effacerait toutes les fautes » (p. 304) ? Comme si l'absolution ne réclamait pas un repentir sincère des défaillances commises et le ferme propos de n'y pas retomber! En matière d'éducation politique, la tâche fut complexe. Ainsi que leurs contemporains, les jésuites se laissèrent éblouir par la gloire du roi-soleil. La haute faveur que leur témoigna Louis XIV ne put que contribuer à l'émerveillement. La tendance générale était d'absorber de plus en plus le royaume dans la personne du roi ; ils la suivirent. Ils versèrent à l'excès dans le panégyrique, et un Bourdaloue, ancien professeur de Clermont, « frappant comme un sourd » sur les scandales royaux fut une exception. Mais il n'est pas juste de prétendre que le patriotisme, tel que l'entendaient les jésuites, demandait de « tout excuser, tout admirer, tout aimer chez le roi sous peine d'être mauvais français » (p. 279). On ne critiqua guère en public ce qu'il y avait de répréhensible dans la conduite de Louis XIV, mais on ne déclara pas excusable, admirable, aimable ce qui était mal. Enfin, les jésuites durent tenir compte du rang social de leurs élèves. M. Dupont-Ferrier estime qu'ils cédèrent par trop à des goûts profanes, surtout en admettant les ballets comme ils le firent. Mais, en somme, « ni pour la morale ni pour les études, dit-il (p. 303), nous ne croyons pas que le théâtre de Louis-le-Grand ait été condamnable ».

Tout cela prouve que les jésuites ont été de leur siècle et qu'ils en ont subi l'influence, mais non que, pour lui agréer, ils aient affadi la religion ou manqué de la vigueur requise pour tremper les caractères. Si les élèves sortis du collège furent souvent frivoles, si parfois, jusque

sur la charrette conduisant à l'échafaud, ils songèrent encore à griffonner des couplets galants, la faute en est au milieu où ils vécurent. L'éducation est nécessaire, elle est pour beaucoup dans la formation des hommes. Elle n'est pas tout, et les hommes ne sont pas toujours hélas ! ce que l'éducation même la meilleure a essayé d'en faire. C'est pour avoir incomplètement reçu ou conservé l'empreinte des disciples de cet incomparable professeur d'énergie que fut Ignace de Loyola, ce n'est pas parce que l'empreinte fut molle, que cette brillante jeunesse du XVIIIe siècle manqua de virilité.

4. — Le livre de M. de Boysson sur l'invasion calviniste dans les départements actuels de la Corrèze, de la Dordogne et du Lot (1), n'est pas sans défauts (2). Une cause en est sans doute que l'auteur, qui a

(1) R. DE BOYSSON, *L'invasion calviniste en Bas-Limousin, Périgord et Haut-Quercy*, Paris, A. Picard, 1920. In-8° de XIV-459 p. Extrait du *Bulletin de la société scientifique, historique et archéologique de la Corrèze*, Brive, 1920.

(2) Il y manque une bonne bibliographie. L'auteur n'indique pas toujours assez nettement les sources manuscrites où il a puisé ni si et dans quelle mesure elles apprennent du nouveau. Il cite sans réserves des ouvrages qui ne sont pas entièrement sûrs, comme les *Commentaires* de Monluc ou les *Mémoires* de Sully. Les travaux modernes sont souvent cités d'une manière trop vague, sans l'indication de l'édition, de l'année et du lieu de l'impression, de la page. Des ouvrages insignifiants sont cités, tels que l'*Histoire des Français* de Lavallée ou *Les trois Rome* de l'abbé Gaume, à l'appui de faits bien connus par ailleurs. Le sujet de M. de Boysson est trop noyé dans l'histoire générale ; il fallait se contenter d'esquisser les grandes lignes de celle-ci et détacher davantage et compléter l'histoire particulière du protestantisme dans les trois départements de la Corrèze, de la Dordogne et du Lot. Quel dommage, par exemple, que M. de Boysson n'ait pas dressé un inventaire des ruines accumulées par le vandalisme protestant, alors qu'il a parfaitement compris le compte qu'on doit tenir de ce vandalisme dans un jugement sur la Réforme du XVIe siècle (p. 196) ! Cf. trois bonnes pages de la préface que M. l'abbé Albe a écrite pour le livre de M. de Boysson, p. V-VII. Ce qui a trait à l'histoire générale est parfois inexact ou discutable. Quand M. de Boysson dit que la compagnie du Saint-Sacrement « agissait par des intrigues aussi bien que par la persuasion » (p. 376, cf. 377), il emploie un mot malheureux pour caractériser l'action très salutaire de la compagnie, et, quand il dit que le fondateur fut « guidé par trois moines d'ordres différents » (p. 376), il emploie un mot impropre : de ces trois religieux l'un était capucin, un autre jésuite, un troisième oratorien, aucun n'était « moine ». Comment admettre que « Louis XIV ignorait le système des dragonnades » (p. 397) ? La question de la sincérité catholique d'Henri IV est complexe. Admissible après l'abjuration solennelle du 25 juillet 1593, elle est plus douteuse avant cette date, et le 23 juillet 1593 quand Henri IV écrivait à Gabrielle

consacré plus de vingt-cinq ans à ce volume, n'a pu, « surpris par le poids des années » (p. XIV), l'achever comme il l'aurait voulu. Mais ces pages sont instructives et, dues à un catholique convaincu, témoignent d'un véritable effort d'impartialité, dans une matière où trop d'historiens, protestants et non protestants, sont d'une partialité criante.

Quelques faits, indiqués ou mis en relief par M. de Boysson, méritent d'être relevés.

On constate une sorte d'affinité historique entre la propagande albigeoise, la pénétration anglaise du XVe siècle et celle du calvinisme au XVIe. Les villes et les familles qui se donnèrent à l'albigéisme au XIIIe siècle servirent aussi la cause des Anglais pendant la guerre de Cent ans, et ces mêmes noms figurent au premier rang des champions de l'hérésie protestante. Un dernier avatar s'est produit au XIXe siècle. A la fin des luttes religieuses du XVIe siècle et du commencement du XVIIe, il y avait environ 25000 protestants dans le Bas-Limousin, 100000 dans le Périgord, 70000 dans le Haut-Quercy. A la suite de la révocation de l'édit de Nantes leur nombre diminua. Puis ce furent la décadence et, au XIXe siècle, la pleine décomposition; presque tous les protestants de la Guyenne devinrent sceptiques ou libres-penseurs.

Il serait désirable qu'on étudiât à fond le complot connu sous le nom de la Michelade (29 septembre 1567), et qu'on établît, pièces en mains, le bilan des entreprises dirigés alors contre les catholiques. Sur cette Saint-Barthélemy organisée par les protestants beaucoup d'historiens gardent un silence étrange, tandis qu'ils insistent comme on sait sur la Saint-Barthélemy antiprotestante. M. de Boysson rappelle les massacres qui eurent lieu en Guyenne et en Gascogne, surtout à Lectoure et à Montauban. A Saint-Macaire (Gironde), « les protestants ouvrirent le ventre aux prêtres de la ville et leur arrachèrent les entrailles en les faisant enrouler sur un bâton ; ils enlevèrent ensuite les enfants à leurs mères pour les enterrer vivants » (p. 104). On regrettera que l'auteur n'ait pas indiqué ses sources. Quant aux pillages et autres excès qui eurent pour théâtre le Bas-Limousin, le Périgord et le Haut-Quercy, et que M. de Boysson fait dépendre du « mystérieux signal de la Michelade » (p. 105), on voudrait aussi une documentation

d'Estrées : « Je commence ce matin à parler aux évêques... Ce sera dimanche que je feray le sault périlleux », et, davantage, quand il s'engagea, le 4 août 1589, au lendemain de l'assassinat d'Henri III, à se faire instruire dans la religion traditionnelle, et, plus encore, lors de la première conversion qui suivit la Saint-Barthélemy. M. de Boysson estime un peu vite que le caractère chevaleresque et loyal d'Henri IV exclut tout soupçon d'insincérité (p. 141, 311, 336, 364). L'auteur avoue de nombreuses fautes d'impression (p. XIV), en des termes qui lui vaudront la sympathie de ses lecteurs.

qui permît de voir leur lien avec le complot du 29 septembre.

A propos de la Saint-Barthélemy M. de Boysson note que, d'après quelques historiens, des ordres vinrent de Paris aux gouverneurs des provinces prescrivant le meurtre des protestants de toute la France. « Nous avons fait, dit-il (p. 139), de très consciencieuses recherches en Limousin, Périgord et Quercy, sans trouver un seul document qui nous ait montré la participation de ces diverses sénéchaussées à l'hécatombe du 24 août 1572 ».

On a coutume de dire que la révocation de l'édit de Nantes fut une cause de ruine pour la France, les protestants ayant émigré et transporté à l'étranger les ressources de leur activité commerciale et industrielle. M. de Boysson montre que c'est inexact pour la région dont il s'occupe. Ni dans le Périgord ni dans le Limousin et le Quercy le monde du travail ne fut entraîné en masse hors de la France. En 1703, en fabriquait, à Périgueux et à Bergerac, des couvertures de laine et autres étoffes : Périgueux produisait annuellement 4000 pièces, et Bergerac 100 seulement. Or « la production de Bergerac, ville protestante, s'est élevée, pendant le XVIIIe siècle, de 100 pièces à 2400, tandis que celle de Périgueux, ville catholique, passait de 4000 à 2 ou 300. Les forges, les fabriques de papier, les moulins et les faïenceries du pays bergeracois s'étaient développés aussi bien que le tissage ; il est donc évident que la révocation de l'édit n'a pas amené la ruine dans la Genève du Sud-Ouest » (p. 404).

5. — M. Prunel (1) vient de publier neuf leçons données, en 1919, à l'Institut catholique de Paris, dans la section des cours publics d'apologétique. Elles traitent de : la réforme catholique, la réforme des ordres religieux et du clergé, l'Église et la vie intérieure, l'Église et la charité, la compagnie du Saint-Sacrement, l'Église et l'apostolat, l'Église et l'instruction, l'Église et la science, l'Église et les hérésies.

C'est de la très bonne vulgarisation, claire, précise, bien renseignée. L'auteur met à profit toute la littérature du sujet, qu'il a lui-même enrichie de doctes travaux. Il y ajoute, çà et là, des renseignements puisés aux sources manuscrites.

Des pages qui touchent à tant et de telles questions ne peuvent pas dire toujours le mot définitif et qui s'impose. On aura peine à croire, par exemple, contrairement à ce que M. Prunel insinue (p. 13, 15), que l'Inquisition, si elle eût fonctionné en France, nous eût préservés des guerres religieuses. Comme M. Prunel, on reconnaîtra que l'épiscopat

(1) L. Prunel, *La renaissance catholique en France au* XVIIe *siècle*, Paris, Picard, 1921. In-16 de VIII-316 p.

du XVIIe siècle, à tout prendre, fit grande figure. Mais n'est-ce pas aller trop loin que de ne prêter que « de bonnes intentions » (p. 20) à Henri IV dans le choix des évêques, — il fut mû plus d'une fois par des considérations d'ordre tout profane, — et d'admettre que ce roi, qui fit beaucoup, fit « tout ce qui était humainement possible » (p. 22) pour favoriser le mouvement de la renaissance catholique ? Pour ne mentionner qu'un des faits qui prouvent le contraire, M. Prunel parle (p. 1) des désordres de l'abbaye de Maubuisson ; or ces désordres étaient dus à l'installation et au maintien, par Henri IV, à Maubuisson de l'abbesse Angélique d'Estrées, la sœur scandaleuse de la scandaleuse Gabrielle. Cf. A. Hallays, *Maubuisson*, dans le *Journal des Débats*, 7 août 1908. Et, si les évêques notoirement indignes se raréfièrent, au XVIIe siècle, combien de prélats trop mondains, trop exclusivement grands seigneurs ou hommes de cour, résidant peu ou ne résidant pas dans leurs diocèses, que le texte de M. Prunel ne laisse guère entrevoir ! La leçon sur l'Église et la science contient un long hors-d'œuvre, intéressant du reste, sur le cas de Galilée, et n'a qu'un bref paragraphe sur les lettres françaises, une des meilleures gloires du XVIIe siècle chrétien.

Mais ces remarques, et d'autres semblables qu'on pourrait présenter, se rapportent, pour la plupart, à des détails. L'ensemble est d'une justesse de ton et d'une plénitude d'information remarquables. Citons, en particulier, la 5e leçon sur la compagnie du Saint-Sacrement, à laquelle il est impossible désormais de ne pas consacrer un chapitre quand on étudie le XVIIe siècle. Celui de M Prunel est excellent de tous points.

6. — Dans une thèse de doctorat ès-lettres, dédiée à S. E. le cardinal Dubois, soutenue sous la présidence et préparée avec l'aide de M. Aulard, — deux noms qu'on n'a pas l'habitude de trouver réunis, — M. l'abbé Giraud (1) a étudié l'évolution religieuse de la Sarthe, de 1789 au début de l'an IV. D'une part, sans compter qu' « en histoire toute coupure est arbitraire » plus ou moins, les délégués qui gouvernèrent au nom de l'évêque émigré le diocèse du Mans furent, en fait, à peu près indépendants les uns des autres, et le démembrement de la juridiction ecclésiastique suivit à peu près la nouvelle distribution politique des territoires ; la Sarthe peut donc être l'objet d'une étude séparée. D'autre part, l'an IV inaugura le régime de la séparation de l'Église et de l'État ; c'est une raison pour s'arrêter à cette date.

Le travail de M. Giraud est conduit avec une excellente méthode

(1) M. Giraud, *Essai sur l'histoire religieuse de la Sarthe de 1789 à l'an IV*, Paris, Jouve, 1920. In-8° de 691 p.

scientifique. L'information est d'une ampleur telle qu'il a fallu jusqu'à 21 pages (p. 15-36) pour établir la bibliographie. Cette multitude de documents, manuscrits et imprimés, a été mise en œuvre avec un soin manifeste d'impartialité : l'auteur est calme, circonspect, à la recherche de la nuance juste, attentif à ne pas donner à ses conclusions plus de certitude qu'elles n'en comportent.

Sur trois points importants M. Giraud jette une lumière nouvelle.

D'abord sur l'étendue des propriétés ecclésiastiques de la Sarthe. L'ensemble s'élevait à une soixantaine de mille hectares, soit un dixième environ de la superficie totale du département. Le montant des ventes atteignit plus de 52 millions de livres, au 1er germinal an II ; toutes les classes sociales y participèrent. Mais, par suite des variations du cours des assignats, il est impossible de conclure du chiffre des ventes au prix réel de cette masse.

Le ralliement à la constitution civile du clergé fut lent et laborieux. Les textes ne permettent pas de préciser le nombre des adhérents. Les opposants absolus furent assez rares. A vrai dire, sur les 452 curés et desservants que comprenait le diocèse au moment où il fut délimité, 216 seulement furent tenus pour valablement sermentés en septembre 1792. Mais tous les autres ne se rangent pas parmi les anticonstitutionnels tout court. « La somme réelle des jureurs se trouve presque doublée si aux engagements agréés par l'autorité civile on ajoute ceux qu'elle rejeta comme insuffisants ou viciés par des explications répréhensibles » (p. 254). C'est que beaucoup de jureurs n'acceptèrent la constitution civile qu'avec des réserves. Vers le milieu de 1792, une bonne moitié de ces prêtres refusaient de suivre l'évêque constitutionnel Prudhomme de la Boussinière (élu le 17 février 1791), ne voulant pas d'un contact schismatique avec le chef d'une hiérarchie sans pouvoirs légitimes. Le titre de semiconstitutionnels est le seul qui leur convienne puisque, s'ils avaient promis de maintenir la constitution, pratiquement ils rejetèrent une de ses dispositions essentielles par respect du droit ancien. Presque autant que la suppression du culte en l'an II, le semiconstitutionnalisme de ces prêtres explique la facilité avec laquelle ils se rétractèrent, en 1795, quand fut rendue la liberté religieuse. L'évêque constitutionnel se trouva à la tête d'un clergé notablement amoindri.

A l'encontre de l'abbé Pauloin, *La chouannerie du Maine et des pays adjacents*, 3 vol., Le Mans, 1875, M. Giraud n'admet pas qu'on puisse identifier le mouvement de la chouannerie avec celui des démonstrations en faveur du culte. En attendant que paraisse une histoire critique de la chouannerie dans la Sarthe, — et nous souhaitons qu'elle paraisse sous sa signature, — il croit pouvoir avancer que cette

chouannerie, comme celle de la Mayenne, dont elle se distingue du reste, fut foncièrement et principalement une révolte contre l'appel des hommes sous les drapeaux. Mais il y eut contact entre l'insurrection sarthoise et la défense de l'orthodoxie persécutée. Les fidèles, en dépit d'un affaiblissement de la foi, étaient attachés aux prêtres et à l'exercice du culte. Plus ou moins indifférents à la dispersion des ordres religieux, à la vente des biens d'Église, à l'intrusion des pasteurs illégitimes, ils ne supportèrent pas la destruction des paroisses et l'abolition des cérémonies traditionnelles. Si la Convention n'avait pas commis la faute de supprimer le culte, la révolte n'aurait vraisemblablement pas envahi la Sarthe, et les chouans n'auraient pas pénétré dans l'est du département, demeuré jusque-là paisible.

Telles sont les principales nouveautés de ce livre, un des meilleurs dont se soit enrichi l'histoire religieuse au cours de ces dernières années.

7. — Sous un titre un peu solennel, un peu vague, M. de Chauvigny (1) a écrit un petit chapitre d'une petite histoire. L'histoire est celle de la Petite Église, et le chapitre celui de cette histoire dans le Vendômois, un des centres, et non le plus considérable, de la Petite Église.

Que la suppression de tous les sièges épiscopaux de l'ancienne France par Pie VII, pour assurer la mise en œuvre du concordat, ait jeté dans un certain désarroi des esprits attachés au passé, on se l'explique. Mais il devint vite évident que leur nombre serait modeste ; la soumission de l'ensemble du clergé garantit celle du peuple chrétien. La cause du schisme anticoncordataire fut-elle le désir d'empêcher par tous les moyens un rapprochement entre la République et l'Église, ou une notion gallicane des droits du pape, ou encore le mécontentement que plusieurs éprouvèrent à voir leurs services mal récompensés, ou la subsistance de dispositions hostiles au pouvoir à la suite des excès de la Terreur et du Directoire ? Peut-être y eut-il, plus ou moins, de tout cela. A Lyon, un milieu janséniste et convulsionnaire fut un terrain propice aux idées schismatiques. En tout cas, les chefs du mouvement furent des hommes de chétive envergure, honnêtes, de mœurs irréprochables, mais têtus, avec un penchant à l'illuminisme.

Les faits que raconte M. de Chauvigny sont médiocres comme les personnages. La question la plus importante qui se posa fut celle-ci :

(1) R. de Chauvigny, *Les lettres religieuses en France. La résistance au concordat de 1801. Profils d'évêques. Profils de prêtres*, Paris, Plon, 1921. In-8° de 245 p.

la police impériale réussirait-elle à arrêter M. Thoinier, ex-curé de Saint-Martin de Vendôme ? Elle n'y réussit pas. Mais elle finit par prendre son frère Casimir. Ce fut un événement. De l'extrémité de la Prusse orientale, l'avant-veille de la signature du traité qui marqua l'apogée de sa puissance (5 juillet 1807), Napoléon trouva le temps de s'occuper de Casimir Thoinier; il défendit de le relâcher, sous aucun prétexte, sans son ordre. Il fallut attendre le 19 avril 1814 pour que le gouvernement de la Restauration décrétât que Casimir serait libre. Or l'infortuné était mort le 21 mars précédent. La Restauration, du reste, continua, quoique avec plus de douceur, la politique de l'Empire contre la Petite Église. Le schisme prolongea péniblement, à travers le XIXe siècle, une existence de plus en plus affaiblie.

Cette histoire de la Petite Église dans le Vendômois M. de Chauvigny la retrace d'après des documents inédits, conservés pour la plupart aux archives départementales du Loir-et-Cher. Le livre est vivant. L'auteur s'intéresse à son humble sujet, et nous y intéresse. Le style est soigné, parfois non exempt de recherche et plus éclatant qu'on ne l'attendrait dans le récit héroï-comique des tentatives pour s'emparer de l'insaisissable M. Thoinier. Cf. p. 90 : « L'attaque était prête, et Vendôme, comme une lavandière couchée au bord du Loir, dormait encore son sommeil du matin, que déjà les maisons étaient cernées par la gendarmerie ». Cf. encore p. 149 (la mort de Bernier), p. 208 (la mort de Thémines), etc. Le *Quos vult perdere Jupiter dementat* n'est pas d'« un ancien » (p. 231).

8. — Il est aussi question de petites choses dans le livre de M. Bureau (1) : serrures placées à l'insu du curé, sonneries de cloches prescrites par le maire, obstination d'une chanteuse congédiée à s'installer dans les bancs occupés par le chœur de chant. Mais l'enjeu des contestations que ces petites choses suscitèrent était des plus graves : il ne s'agissait de rien moins que du sens de la loi du 9 décembre 1905 « concernant la séparation des Églises et de l'État » et de la loi du 2 janvier 1907 « concernant l'exercice public du culte ».

M. Bureau, qui avait annoté, dans le *Recueil de jurisprudence Dalloz*, les décisions judiciaires relatives à la loi de séparation, et publié, dans *La science sociale* (1912), une étude documentaire sur cette jurisprudence mal connue, reproduit, en la mettant au point, cette étude d'un intérêt actuel. On y retrouve le talent de M. Bureau, la clarté et la vigueur qui le caractérisent, et — ce qui appellera des réclamations et des réserves — ses coups de boutoir habituels contre les « enfants

(1) Paul Bureau, *Quinze années de séparation. Étude sociale documentaire sur la loi du 9 décembre 1905*. Paris, Bloud et Gay, 1921. In-16 de VIII-248 p.

de la tradition » (p. 149) et contre les « politiciens de droite et de gauche » (p. VIII).

Dans un Ier chapitre, M. Bureau analyse les idées directrices des auteurs de la loi de 1905, dont l'une au moins, qui était de ne connaître ou reconnaître aucune Église, était capable de justifier toutes les craintes, et montre que les faits anéantirent cette prétention.

Les lois du 2 janvier et du 28 mars 1907 proclamèrent que le législateur, malgré qu'il en eût, connaissait l'Église (chap. II).

La jurisprudence affirma une seconde victoire des faits (chap. III-IV). Dans les conflits entre les catholiques orthodoxes et l'autorité municipale ou les dissidents, les tribunaux ont donné gain de cause aux catholiques. Dans les débats entre les ministres du culte et les fidèles, ces mêmes tribunaux ont respecté les droits de la hiérarchie. Cette sauvegarde de la hiérarchie et de l'orthodoxie a été si ferme qu'on pourrait intituler notre étude, dit M. Bureau (p. 209) : « Histoire des perpétuels succès remportés par l'Église catholique devant les tribunaux français ».

Il y a là un résultat fort remarquable. M. Bureau l'attribue à ce qu'il appelle un « besoin social » (p. VI), « la force des choses » (p. 38, 217), « la puissance de la réalité sociale » (p. 48), « la poussée des forces sociales profondes » (p. 130), « les exigences de la vie collective » (p. 131) ; par quoi il entend que, si le régime nouveau de « reconnaissance » de l'Église a prévalu, c'est « grâce au dynamisme, plus puissant que toutes les coalitions, dont sont dotées les institutions sociales véritablement vivantes et fécondes » (p. 218), c'est qu'il y eut, en France, des centaines de mille catholiques effectifs, sérieusement attachés à l'Église, très décidés à adorer leur Dieu dans les mêmes temples où ils avaient jusqu'alors prié, et que, dans la mesure où il existe de ces catholiques, « il faudra bien que, d'une manière ou d'une autre, les principes essentiels de l'orthodoxie et de la hiérarchie obtiennent le respect » (p. 48). L'observation est juste, et valable pour demain comme pour hier. Mais, « que la force des choses » ait pu se dégager et agir de la sorte, n'est-il pas nécessaire d'ajouter qu'elle le dut au grand acte de Pie X (10 août 1906) interdisant aux catholiques de constituer des associations actuelles conformes à la loi de 1905, à l'admirable geste du clergé de France sacrifiant quatre cents millions et acceptant d'être pauvre? M. Bureau constate que les craintes inspirées par la loi n'étaient pas sans fondement (p. 34-37). Si les catholiques avaient paru s'accommoder d'une loi menaçante, qui garantit que la jurisprudence aurait été ce qu'elle devint par suite de leur non-acceptation? N'y eut-il pas, de prime abord, des magistrats de première instance hésitants ou hostiles à l'Église (cf. p. 48, 56, 218)?

La constitution d'associations cultuelles selon la loi de 1905 serait opportune, de l'avis de M. Bureau, maintenant qu'une jurisprudence, qu'il juge à l'abri de tout revirement, a fixé une interprétation libérale et satisfaisante de cette loi. Mais, remarque-t-il sagement, puisque « les autorités responsables, religieuses et civiles, sont saisies, il me paraît plus logique d'attendre patiemment et en toute sérénité la solution à laquelle elles croiront devoir s'arrêter » (p. 214-215).

Où tous les catholiques seront avec M. Bureau, c'est quand il affirme (p. 229) que l'attitude relativement favorable de l'État à l'égard de l'Église pourrait devenir un danger si elle s'accompagnait, chez eux, d'une diminution de leur activité apostolique et conquérante. « Mes amis, soyons d'abord un fait », disait Montalembert. Etre un fait qui dure et non pas seulement une manifestation qui passe, à ce prix toutes les victoires sont certaines.

FÉLIX VERNET,
professeur aux facultés libres de Lyon.

QUELQUES MANUELS RÉCENTS D'APOLOGÉTIQUE

D'ordinaire les écoles allemandes comprennent sous le nom d'apologétique une discipline assez confuse où sont traités tous les problèmes qui entrent, à un titre quelconque, dans les fondements de la vraie religion. C'est ainsi que l'on peut y trouver, non seulement des expositions sur l'authenticité des livres bibliques ou la justification rationnelle du devoir religieux, mais la démonstration *in extenso* de l'existence de Dieu et de l'immortalité de l'âme, parfois même les questions préliminaires du libre arbitre, du devoir ou de la valeur de nos principes rationnels. Il n'y a évidemment aucune raison de s'arrêter dans cette voie et rien n'est mieux fait que ces absorptions successives pour mériter à l'apologétique le surnom de « pantologie sacrée ».

Le récent manuel du Dr Mausbach, professeur à l'Université de Münster, s'est heureusement affranchi de cette tradition pour se concentrer sur les traités classiques *De vera religione*, *De Ecclesia*, *De locis theologicis* (1). De cette apologétique l'auteur veut seulement esquisser les « traits fondamentaux ». C'est dire qu'il ne faut pas lui demander les développements oratoires ou les longues dissertations. En revanche, ceux qui savent apprécier les mérites d'une apologétique très au courant des problèmes actuels, présentée dans une formule succincte et pleine, seront servis à souhait. Çà et là quelques notes très personnelles témoignent que l'auteur ne se contente pas de résumer, mais qu'il sait aussi penser par lui-même. Telles ses remarques (p 22) sur les rapports entre les arguments intrinsèques et extrinsèques, que l'on a l'air de présenter communément comme des catégories irréductibles, ou encore ses vues sur le développement de la primauté pontificale (p. 99). Naturellement, en des pages aussi courtes, tous les problèmes théologiques relatifs à ces importantes matières ne peuvent être abordés, ni aucun traité à fond; mais rien n'y manque d'essentiel et partout la direction scientifique ne laisse rien à désirer.

On peut regretter qu'une conception trop stricte de son plan amène l'auteur à ne pas traiter du besoin et du devoir religieux.

(1) Dr Mausbach, *Grundzüge der katholischen Apologetik*, Münster, Aschendorff, 3e et 4e édit., 1921. In-8o de VIII-158 p. Prix : 10 Mk.

Le désir de condenser, si légitime soit-il, doit presque forcément introduire des inégalités dans le développement. Quelques-unes aboutissent à de véritables anomalies. Ainsi la primauté du pape ne reçoit que 8 pages (p. 92-100), tandis que les notes de l'Église en obtiennent juste le double (p. 100-116). Mais il est des cas où le fond des choses est plus gravement intéressé.

Sans sacrifier entièrement l'apologétique fournie par le fait même de l'Église, l'auteur la réduit à un simple chapitre additionnel (p. 74-77), tandis qu'il fait porter sur le Christ et l'Évangile (p 48-74) le principal effort de sa démonstration. Quelle que soit l'importance du problème christologique et la nécessité actuelle de répondre aux attaques multipliées par la critique contre les origines du christianisme, il serait profondément regrettable que les apologistes en arrivent à perdre de vue les suggestions du concile du Vatican sur l'Église comme motif de crédibilité. Ce serait oublier, au grand détriment du but poursuivi, que déjà le christianisme est à lui-même sa preuve et que cette considération, en tout cas, ne saurait être inutile pour préparer l'esprit à recueillir les leçons positives du Nouveau Testament. La marche inverse prête, au contraire, plus que tout autre le flanc au reproche d'extrinsecisme et prive certainement l'apologétique de l'appui qu'elle peut trouver dans le fait chrétien.

Double inconvénient dont souffre, après tant d'autres, le manuel du Dr Mausbach. M. Brugère avait une vue autrement large et pénétrante de la méthode traditionnelle. Pourquoi faut-il que des apologistes, à bien des égards plus actuels, lui restent inférieurs sur ce point?

Ces hautes questions spéculatives que les manuels, courts ou longs, d'enseignement commun ne prennent généralement pas le temps de toucher forment, au contraire, le principal objet du traité *De Revelatione* dont le R. P. Garrigou-Lagrange nous donne une seconde édition (1). A quelques légères additions ou modifications près, elle reste identique à la première. C'est dire que l'auteur se tient sur ses positions.

Elles sont essentiellement d'un logicien et d'un théologien. A l'encontre de ceux qui laissent l'apologétique au seuil de la

(1) P. Fr. Reg. Garrigou-Lagrange, O. P., *De revelatione per Ecclesiam catholicam proposita*, 2a editio emendata. Rome, Ferrari, et Paris, Gabalda, 1921, deux in-8o de xvi-564 et iv-490 p. Prix : 45 francs.

révélation, le P. Garrigou veut qu'elle appartienne à la théologie comme sa *defensiva pars*. Rôle défensif qui va loin, puisque l'auteur ne croit pas sortir de son sujet en réfutant longuement le rationalisme, le panthéisme et l'agnosticisme. Si ces dissertations philosophiques peuvent paraître un hors-d'œuvre, personne en revanche ne lui reprochera de s'étendre sur les prémisses théologiques de la foi. Les notions de révélation, de dogme et de surnaturel, la crédibilité chrétienne et le rôle des arguments rationnels qui la préparent sont les substructions nécessaires de toute apologétique qui désire dépasser les lieux communs. Partout l'auteur s'appuie sur les principes et, autant que possible, sur les textes mêmes de saint Thomas. Cette partie théorique est la plus neuve et la plus solide de l'ouvrage.

Dans la partie pratique, où doit surtout s'affirmer l'esprit de finesse, le P. Garrigou déploie les mêmes qualités dialectiques, au risque évident de raisonner *in abstracto* quand il faudrait s'attacher au concret. On remarquera sans doute qu'il se montre largement accueillant pour l'apologétique interne ; ce qui revient à classer de la manière la plus heureuse certaines controverses qui firent naguère tant de bruit. Mais, sous prétexte d'unité apologétique, il persiste à argumenter simultanément contre les protestants et les incrédules radicaux. La *vis probativa* du miracle et de la prophétie y demeure conçue sans aucun égard aux contingences du christianisme. Pour établir le témoignage du Christ, l'auteur se contente d'aligner quelques textes et ignore toujours la remarquable étude du P. de Grandmaison.

De même, en traitant des prophéties messianiques, aux principes d'exégèse suggérés par M. Touzard et le P. Lagrange, il continue à préférer la *classica expositio*. Sur ces points délicats, qui sont la pierre de touche de l'apologétique actuelle, il ne semble pas apercevoir le changement de méthode qui s'est fait dans la science catholique depuis au moins une génération et se préoccupe moins encore d'en assimiler les résultats. Un traité *De Revelatione* est nécessairement fait de philosophie et d'histoire. Or celle-ci ne demande pas un moindre souci d'adaptation que celle-là. Faute de quoi, l'apologétique la plus logiquement construite présentera toujours le double défaut de rester au-dessous de sa mission scientifique et de ne pas répondre aux nécessités du temps présent.

Personne n'a plus fait que le P. Garrigou-Lagrange, à la suite

du P. Gardeil dont il est le disciple, pour montrer la richesse et l'actualité des principes de l'école. Œuvre capitale pour le plein épanouissement de la pensée catholique; c'est une manière d'y collaborer que de marquer en toute franchise ce qui reste encore à faire dans ce sens. S'il n'est pas de tous points définitif, ce traité *De Revelatione*, par ses qualités comme par ses lacunes, les unes et les autres développées avec une égale vigueur, n'en est pas moins une des publications les plus importantes de l'apologétique scientifique contemporaine et mérite bien l'éloge qu'en fit S. S. Benoît XV : *opus de quo non mediocris est opinio peritorum.*

Après avoir justifié la révélation chrétienne, l'apologétique a pour tâche d'établir la mission de l'Église catholique. C'est à quoi le R. P. d'Herbigny consacre la deuxième partie de son *De Ecclesia* (1).

L'auteur a dégagé dans une première partie le concept d'Église tel qu'il ressort des Écritures et de l'ancienne tradition. Il s'agit de savoir maintenant quelle est celle des Églises qui réalise ce type ou plutôt — car la réponse ne saurait être douteuse — de montrer que ce type se retrouve dans l'Église catholique seule. Toutes les autres lui reprochent d'avoir surchargé ou compromis l'idéal primitif par des modifications de caractère tout humain. Le problème est de prouver que ces différences indéniables de forme ne nuisent pas à l'identité du fond essentiel.

Cette démonstration est concentrée par l'auteur autour des notes classiques de la véritable Église. D'où cette thèse complexe : *Ecclesia catholica est una sanctificans catholice orbem ex Apostolis* (p. 104). Il est vrai que la note d'unité s'élargit assez pour embrasser toute la question de la primauté pontificale (p. 115-192). Désireux pour les besoins de la controverse de s'établir avant tout sur une base incontestée, où s'exprime la foi commune de l'Orient et de l'Occident avant le schisme, le P. d'Herbigny s'attache d'abord au concile de Chalcédoine et au rôle de saint Léon (p. 119-152). L'autorité pontificale, dit-il, en ressort avec un tel éclat que, « même au nom de la pratique et de la doctrine

(1) Michel d'Herbigny, S. J., *Theologica de Ecclesia*, t. II, *De Deo catholicam Ecclesiam organice vivificante seu de hodierna Ecclesiae agnitione.* Paris, Beauchesne, 1921. In-8° de 360 p. Prix : 18 francs

Sur la première partie, voir la *Revue* d'avril 1922, p. 179-183.

catholique actuelle, on ne peut en revendiquer, ni peut-être seulement en concevoir de plus grande » (p. 136). Sur ce fondement solide l'auteur dispose ensuite, d'après leur succession historique, les faits et témoignages des siècles antérieurs. Chacun d'eux est l'objet d'une exégèse rigoureuse, soutenue par les aveux des historiens et controversistes orientaux. Peut-être, dans son désir de prouver l'exercice de la puissance pontificale, l'auteur n'en laisse-t-il pas suffisamment apercevoir le développement. Mais, dans l'ensemble, les titres de la papauté sont présentés avec une force et une érudition que rarement on trouve réunies au même degré.

Il resterait à se demander si le cadre des quatre notes, même accru d'un large appendice sur la primauté romaine, est absolument adéquat pour une justification de la véritable Église. Assurément il y a dans cette considération de quoi fournir *ab extrinseco* au moins une forte présomption en faveur de l'Église qui en bénéficie. Mais ces notes sont-elles par leur nature propre absolument décisives et l'application des plus importantes n'est-elle pas soumise à des difficultés qui en diminuent la rigueur? C'est pourquoi le besoin se fait sentir de les renforcer par l'étude interne de l'Église elle-même. Déjà le P. d'Herbigny introduit dans sa démonstration apologétique la question de la primauté pontificale. Pourquoi pas aussi celles de l'épiscopat, du magistère, de l'infaillibilité, c'est-à-dire toute la dogmatique de l'Église? Vue d'abord par le dehors dans le rayonnement de ses œuvres, éclairée ensuite par le dedans à la double lumière de l'histoire et de la raison qu'il ne faut jamais séparer, l'Église apparaîtrait alors dans toutes les conditions voulues pour être l'expression authentique du christianisme et la gardienne de la divine révélation ici-bas.

En regard de cette démonstration, qui occupe les deux tiers de l'ouvrage, les autres questions sont brièvement traitées, bien que d'une manière toujours très personnelle. A propos du pouvoir épiscopal, l'auteur s'efforce de saisir dans ses formes variées l'évolution de la hiérarchie primitive et ne manque pas de s'expliquer sur le célèbre témoignage de saint Jérôme. Mais l'infaillibilité du pape ne reçoit que quelques pages succinctes (p. 312-315), comme conséquence de la primauté. On se demande pourquoi ce laconisme. Ce n'est pourtant pas que bien

des questions théologiques et apologétiques de première importance ne se posent à cet égard. Franchement le sujet méritait mieux. Une dernière thèse (p. 323-324) revendique les droits du pouvoir temporel.

Dans ce deuxième volume comme dans le premier, le P. d'Herbigny tient à conserver les formes rigides de l'exposition scolastique. Si l'on en juge par tel syllogisme dont le seul énoncé remplit une page (p. 137), dont la majeure se décompose en six parties auxquelles correspondent les subdivisions de la mineure, cette méthode n'est pas faite pour augmenter le charme ni la clarté. Malgré cet archaïsme de la forme, ce traité *De Ecclesia* reste un monument qui n'a pas son pareil. Toutes les questions qui intéressent les Églises séparées y sont vidées à fond ; les autres y sont au moins touchées en traits sobres et vigoureux. De toutes façons, l'ouvrage se présente comme une mine de matériaux et d'idées à laquelle tous ceux qui ont à parler de l'Église seront heureux de s'approvisionner.

En matière théologique plus qu'ailleurs, il est indispensable d'avoir des manuels qui tendent moins à inculquer le rudiment qu'à meubler l'esprit et susciter la réflexion. Cependant on ne saurait oublier les humbles nécessités de l'enseignement et de la préparation aux examens. Tout le monde connaît en France ces petits livres portatifs qui essaient de fournir aux étudiants le bagage minimum pour affronter le baccalauréat. Une semblable préoccupation a inspiré au P. Virgile Wass son *Repetitorium theologiae fundamentalis* (1).

Tout ce que l'on peut demander à un ouvrage de ce genre, c'est d'offrir un résumé clair et précis de la doctrine courante. Le P. Wass adopte pour cela une forme dépouillée, presque géométrique, combinée avec un système de divisions et d'abréviations, qui lui permet de condenser en peu de pages tout ce qu'il faut savoir en fait de définitions, de thèses et d'arguments. Il n'y manque même pas la réfutation des erreurs opposées. Difficilement ou trouverait ailleurs plus de choses en moins de mots.

Pourquoi faut-il que l'inspiration scientifique de l'ouvrage ne soit pas toujours à la hauteur de sa valeur pédagogique ? En géné-

(1) P. Virgilius Wass, o. m. Cap., *Repetitorium theologiæ fundamentalis*, Innsbrück, Rauch, 1921. Petit in-16 de 48 + 328 p. Prix : 15 francs.

ral, l'auteur se montre suffisamment averti des problèmes du jour; mais pourquoi solidariser l'apologétique chrétienne avec une interprétation littéraliste de l'Ancien Testament qui n'a plus aujourd'hui de défenseurs? N'est-on pas en droit de penser que le cas d'un capucin stigmatisé (p. 136-137) n'ajoute pas grand-chose à la preuve de la sainteté de l'Église? La distribution de la note *proxima fidei* aux diverses thèses apologétiques demanderait plus de discernement et l'équité devrait interdire de mettre au nombre des modernistes (p. 162-163) tel exégète catholique, fût-il français, dont quelques opinions ont pu être discutées, mais dont tout le monde sait que le nom et l'œuvre font honneur à l'Église. Ces détails ont une particulière importance dans un livre qui s'adresse à des commençants, auxquels manque tout élément de contrepoids (1).

En dehors de toute préoccupation théologique, on cherche parfois des manuels élémentaires propres à donner une idée suffisante de l'apologétique chrétienne à de jeunes étudiants ou à des laïques instruits. Les ouvrages de ce genre étaient déjà nombreux. Celui de M. l'abbé Boulenger (2) ne vient pas seulement ajouter à la série un numéro de plus : il représente un véritable progrès.

L'auteur prend l'apologétique au sens large, c'est-à-dire de manière à y comprendre les problèmes de Dieu et de l'âme; mais le principal de son effort, comme il convient, porte sur la démonstration chrétienne et catholique. Partout il fait preuve d'une lecture très étendue et très soignée. L'exposition est conduite avec méthode et clarté, assez didactique pour donner un texte facile à apprendre, assez littéraire pour que l'ensemble se lise avec intérêt. Au total, ce nouveau *Manuel d'apologétique* a tout ce qu'il faut pour instruire ceux qui ne savent pas, et ceux-là même qui savent ou croient savoir ne le liront pas sans profit. Comparé aux ouvrages similaires, il semble appelé à prendre rang parmi les meilleurs.

J. Rivière.

(1) Il faut croire que ce genre de littérature correspond à un besoin. Car la même maison Rauch annonce un semblable *Repetitorium* du R. P. Spach. Seuls les traités de l'Église et des Lieux théologiques ont paru jusqu'à présent : l'auteur, appelé à Rome, n'a pas encore pu achever son œuvre. Nous attendrons de l'avoir tout entière pour la juger.

(2) Abbé A. Boulenger, aumônier de l'école Mariette (Boulogne-sur-Mer), *Manuel d'apologétique*, Lyon, Vitte, 1920. In-16 de 488 p.

COMPTES RENDUS

G. Sergi, *L'origine e l'evoluzione della vita.* Turin, Bocca, 1921. In-12 de XII-554 pages — 28 lir.

Le Prof. Sergi, de l'université de Rome, fut d'abord un évolutionniste convaincu, au sens de Darwin et d'Hæckel. Ayant accepté sans réserves les conclusions de ces biologistes, il les transposait à l'occasion dans le domaine propre de ses recherches, l'anthropologie. Mais ses travaux sur l'homme tant actuel que fossile l'ont amené peu à peu, nous dit-il, à une conception différente, conception nettement polygéniste : il lui semblait nécessaire de distinguer plusieurs espèces, voire plusieurs genres d'hominiens.

Cette nouvelle conviction le poussa à reprendre l'étude de la faune et de la flore fossiles; ce fut une révision totale de la paléontologie. Frappé de la brusque apparition des groupes, de la présence, à l'aurore même des périodes géologiques (cambrienne et précambrienne), de presque tous les types et sous-types d'invertébrés marins, de la survivance de certains d'entre eux jusqu'à nos jours, et ce, sans aucune modification, il en vint à considérer la théorie de Hæckel non seulement comme hypothétique, mais comme purement imaginaire.

Les types et sous-types lui apparaissent aujourd'hui tellement indépendants les uns des autres que son premier principe est celui-ci : les formes vivantes nettement différenciées ne peuvent naître d'une autre forme elle-même déjà différenciée. Loin d'être apparue à une phase déterminée de l'histoire géologique, la vie, pourrait-on dire, s'est créée de façon continue à la surface du globe. Un type n'est pas, ne peut pas être le produit d'un autre type ; mais chaque type ou sous-type est un produit direct de la substance colloïdale vivante. Bien plus, à son apparition, le type est représenté par plusieurs individus qui, essentiellement identiques, offrent pourtant quelques différences accidentelles. Ces variations secondaires, plus ou moins importantes suivant le cas, sont à l'origine des genres et espèces. Que faut-il entendre par type, par sous-type? Ce sont là des groupes que l'on ne peut évidemment déterminer qu'avec grande difficulté. Les Crustacés, les Mollusques, les Cœlentérés constituent à coup sûr des types indépendants; les Poissons, les Amphibies, les Reptiles sont également « irréductibles ». En est-il de même des diverses classes de mollusques : gastropodes, lamellibranches, céphalopodes.... ? M. Sergi ne saurait se prononcer.

Avant tout, l'auteur veut faire œuvre positive : il constate, il n'explique pas. Nul doute que les adversaires de l'évolution, ceux que l'on

appelait autrefois fixistes ou créationnistes, ne puisent à larges mains dans cet arsenal de faits. Ils ne devront point oublier que le polygénisme de M. Sergi est allé jusqu'à admettre une dizaine d'espèces et une quarantaine de variétés dans le seul genre *Homo*. Et puis, lui-même ne se range pas pour autant à leurs côtés. D'aucuns s'en étonneront peut-être : pour beaucoup, en effet, théorie de la descendance est synonyme d'évolutionnisme : qui ne comprend pas l'évolution à la façon de Darwin ou de Hæckel devrait, selon eux, laisser entièrement de côté le terme même d'évolution. C'est à voir : refuserait-on par hasard aux seules idées dites évolutionnistes, sur cette terre où tout change, le droit d'évoluer ? (1).

Qu'on ne se méprenne point d'ailleurs sur la portée de cette remarque. Je n'ai pas l'intention de m'étendre sur les théories développées dans *L'origine e l'evoluzione della vita*. M. Sergi nous a transmis ce qu'il croit être les résultats de toute une vie d'étude. Préparé d'avance à l'opposition, il nous clame sa conviction. C'est là, nous annonce-t-il, son testament scientifique. L'on aime à reconnaître que l'auteur, dont on a fêté il y a quelques années le soixante-quinzième anniversaire, en défend les clauses avec une ardeur toute juvénile.

G. Drioux.

Dr. G. Contenau, *La civilisation assyro-babylonienne*, avec 30 figures dans le texte, Paris, Payot, 1922. In-16 de 144 p.

Ce joli petit livre est un manuel populaire d'assyriologie. Il renseigne d'une façon précise et élégante sur les résultats acquis de cette jeune science. Le lecteur y est initié d'abord à l'histoire et à la géographie de la Chaldée, à l'historique des fouilles et au déchiffrement des inscriptions. Il apprend ensuite les idées et les institutions religieuses des Assyro-Babyloniens, leur art, leur administration, leur législation, et finalement leurs lettres et leurs sciences.

Par cet opuscule le savant auteur, qui a été déjà chargé trois fois par le Gouvernement français d'une mission archéologique en Orient, a comblé une lacune de la littérature française. Tous ceux qui désirent s'instruire sur ces vieilles civilisations trouvent en lui un guide parfait.

L. Dennefeld.

P. Heinisch, *Personificationen und Hypostasen im Alten Testament und im*

(1) A ce sujet, on lira avec grand profit, dans les *Etudes*, 15 juin 1921, l'article du P. Teilhard de Chardin : *Comment se pose aujourd'hui la question du transformisme.*

Alten Orient, Münster en Westphalie, Aschendorff, 1921. In-8 de 60 p. (*Biblische Zeitfragen*, IX, 11-12).

M. Heinisch a voulu comparer les « personnifications » contenues dans l'Ancien Testament avec celles que présente la littérature religieuse de l'Ancien Orient. Il s'arrête surtout aux personnifications des qualités divines.

Par un phénomène bien connu, dans les religions égyptienne, babylonienne et perse, les qualités des dieux suprêmes ont été souvent transformées en de nouveaux dieux. On ne rencontre pas de fait analogue dans la religion d'Israël. Il n'y a que deux exceptions : le mystérieux « Ange de Dieu » dans les livres historiques et la divine Sagesse dans les livres sapientiaux. Par contre, dans *Sag.* (I, 5, 7), l'Esprit de Dieu, contrairement à ce que pense l'auteur, ne semble pas conçu comme une hypostase divine. Tels sont les faits que l'auteur rappelle d'après les sources connues de tous.

La partie la plus intéressante et vraiment originale de son étude est le chapitre final où l'auteur déduit de ces faits une preuve en faveur de la force intérieure du monothéisme israélite. Malgré le rôle que l' « Ange de Dieu » a joué dans l'ancienne histoire, malgré la personnification de la Sagesse et aussi malgré le penchant continuel des Israélites vers le polythéisme, le culte officiel n'a jamais reconnu qu'un seul Dieu. « A côté de Jahvé il n'y avait pas de place pour des dieux inférieurs. »

Ces conclusions apologétiques ne sont pas nouvelles ; mais M. Heinisch a le mérite de les mettre en pleine lumière sur le point particulier qui fait l'objet de son étude. Il n'y aurait qu'à multiplier de semblables monographies pour voir quels services la science des religions, coupable par ailleurs de tant de méfaits, peut rendre, quand elle est bien conduite, pour une saine intelligence de l'Ancien Testament et une exacte appréciation de sa valeur.

L. Dennefeld.

J. Nikel, *Die Pentateuchfrage*, Münster en Westphalie, Aschendorff, 1921. In-8 de 84 p. (*Biblische Zeitfragen*, X, 1-3).

M. Nikel, professeur à Breslau, est connu du public français par l'étude sur la religion d'Israël, publiée dans le *Christus* du P. Huby. La présente brochure donne, en six chapitres, un aperçu aussi complet que clair sur le problème du Pentateuque. Après avoir esquissé le contenu des cinq livres, l'auteur expose l'historique du problème, réfute le système évolutionniste de Wellhausen et prouve la vérité historique du Pentateuque dans son contenu essentiel.

Les deux chapitres les plus importants sont ceux qui étudient les

témoignages extrinsèques et intrinsèques sur l'origine et la composition du Pentateuque. Parmi les premiers, M. Nikel range tous les renseignements sur l'activité littéraire et législative de Moïse, que nous trouvons dans l'Ancien et le Nouveau Testament, chez les Samaritains, dans le Talmud, dans les écrits de Flavius Josèphe. Il en déduit les conclusions suivantes : a) Aucun de ces témoignages n'atteste l'authenticité mosaïque de tout le Pentateuque ; b) Moïse a laissé des lois et des notes écrites qui cependant ne sont pas identiques au Pentateuque actuel ; c) Les Juifs post-exiliens eurent la conviction que toute la loi remontait à Moïse. Ainsi on s'explique que dans le Nouveau Testament le Pentateuque soit nommé « loi de Moïse ».

Comme témoignages intrinsèques, l'auteur envisage successivement la langue et le style du Pentateuque, l'emploi de différents noms de Dieu, les indications géographiques et historiques qui se présentent comme additions postérieures, les doubles récits, les répétitions et les divergences du recueil législatif De cette analyse l'auteur croit pouvoir recueillir quelques résultats précis : a) Au fond mosaïque du Pentateuque ont été ajoutées des notes historiques et géographiques en assez grand nombre ; b) Beaucoup de lois y ont été insérées également après Moïse, en partie seulement au temps postexilien ; c) Quiconque reconnaît l'existence de doubles récits, non seulement pour la Genèse et l'Exode, mais aussi pour les trois autres livres, doit supposer que plusieurs œuvres historiques ont été composées après la mort de Moïse et incorporées à son ouvrage ; d) il n'est pas toujours possible de distinguer avec certitude les parties de Pentateuque qui sont dues à Moïse de celles qui lui sont postérieures.

On voit que l'auteur s'applique à maintenir les données traditionnelles consacrées par l'Eglise, en mettant largement à profit les résultats certains de la critique. Quelques-unes de ses conclusions seront sans doute discutées. Mais c'est uniquement par cette méthode prudente et informée qu'on peut faire avancer la solution de ce difficile problème. M. Nikel en rappelle les éléments essentiels et trace la voie pour en tirer parti.

L. Dennefeld.

H. Gunkel, *Das Märchen im Alten Testament*, Tübingen, Mohr, 1921. In-16 de 179 p.

M. Gunkel commençait son fameux commentaire de la Genèse par cette phrase : « la Genèse est un recueil de légendes ». Depuis il a persévéré dans cette voie. La présente étude, où sont réunis les derniers résultats du système, découvre dans l'Ancien Testament des contes presque sans nombre. L'auteur est assez heureux pour en relever

treize groupes différents ! Au terme de cette longue énumération, on se demande, quelle différence peut exister encore entre la Bible et les Contes des Mille et une nuits. Au surplus, l'auteur indique en passant que la même méthode est susceptible d'éclairer aussi le Nouveau Testament. Ainsi la parole du Christ : « Je suis le pain de vie » serait tout simplement l'écho d'un conte !

Ce qui est le plus curieux dans ce curieux livre c'est la dernière page, où l'auteur se plaint que la vraie science biblique, qui pénètre hardiment dans ce domaine si peu exploré, rencontre encore tant de réserve du côté des autorités de l'État et de l'Église. Il y exprime avec ardeur l'espoir de voir se développer dans les pays de langue allemande l'exégèse telle qu'il vient de l'exposer. Si, par hasard, il devait en être ainsi, on ne voit pas où serait le bénéfice pour la science et pour la foi.

L. Dennefeld.

La Didachè ou Enseignement des douze apôtres, traduction nouvelle avec une introduction et des notes par E. Besson. Sotteville-lez-Rouen, A.-L. Legrand, 1921. In-8 de 32 p. Prix 3 fr.

On n'a ici qu'une traduction, sans le texte, de la *Didachè*. Cette édition forme le n° 19 d'une *Bibliothèque des amitiés spirituelles*, dont le but, dit l'auteur, est de faire connaître un vieux traité qui présente le premier essai d'organisation de la communauté chrétienne, et le minimum indispensable de formes ou de règles donné par la sagesse des plus anciens disciples à l'enseignement du Maître. La traduction m'a paru fidèle. Les notes sont presque insignifiantes et n'éclaircissent guère le texte. Et l'on sait cependant qu'il se trouve, dans la *Didachè*, plusieurs passages qui demandent des explications. Manifestement, d'ailleurs, ces notes sont tendancieuses. Quand l'auteur nous dit, par exemple, dans les dernières lignes, que c'étaient les prophètes et non les évêques qui, dans la primitive Eglise, devaient présider à la célébration de l'Eucharistie, il oublie le *donc* du chapitre XV, 1, qui avait fait conclure à M. Harnack lui-même que le sacrifice dominical était alors offert par les évêques et les diacres. La *Didachè* est un opuscule dont il nous est très difficile d'apprécier la juste valeur, parce que nous ignorons sa patrie et sa provenance. On avait cru d'abord qu'elle devait nous représenter l'organisation ferme de l'Eglise de la fin du Ier siècle. Puis, on a fait remarquer (en Angleterre notamment) que cette organisation précisément ne semble pas avoir été uniforme dans les différentes contrées, et que, par conséquent, la *Didaché* ne pouvait témoigner que pour son pays d'origine. Ceci va à diminuer son importance ; mais il faut éviter cependant de la sousestimer. En tout cas, gardons-nous de conclure de son silence, comme le fait trop facile-

ment l'auteur, que telles et telles croyances ou institutions n'existaient pas alors.

J. Tixeront.

Martin Grabmann, *Saint Thomas d'Aquin*, traduit par Vansteenberghe. Paris, Bloud et Gay, 1920. In-16 de x-228 p.

Parmi les meilleures introductions à l'étude de saint Thomas, on peut classer le petit livre de M. Grabmann. A chaque page s'y révèlent les vastes connaissances de l'auteur sur le maître et son temps.

Dans une première partie, il fait revivre la personnalité de saint Thomas : l'originalité de celui-ci s'affirme dans la profondeur et la nouveauté de ses leçons, dans la lutte qu'il mène pour le péripatétisme chrétien contre le péripatétisme averroïste et l'augustinisme des cercles conservateurs ; elle se manifeste dans une activité littéraire étonnamment féconde. La deuxième partie esquisse dans ses lignes maîtresses la pensée de saint Thomas. Pourquoi l'auteur n'a-t-il pas mis en relief sa théologie, comme il a su faire valoir la beauté de son éthique surnaturelle ? Saint Thomas n'est-il pas surtout théologien ? La conclusion est un programme : elle trace les voies et moyens pour une étude scientifique de saint Thomas.

On peut concevoir une méthode dialectique qui consiste surtout en « une analyse des textes thomistes, faite avec les moyens logiques, en vue d'un exposé de la doctrine thomiste, dans les idées qui la composent ». Elle fait pénétrer profondément la dépendance des doctrines, mais ne nous donne que l'être du système. La méthode scientifique moderne exige, à bon droit, que l'on en cherche aussi le devenir ; elle nous fait comprendre un auteur d'après l'époque et le milieu où il a vécu. La méthode est tout indiquée d'ailleurs, quand il s'agit d'un auteur qui n'a pas créé son système *a priori*, mais qui plutôt s'est assimilé les connaissances des temps antérieurs et les a synthétisées. Il faudra donc entreprendre l'étude des sources que saint Thomas a utilisées, reconstituer en quelque sorte sa bibliothèque, dessiner le fond historique sur lequel il se détache, puis retracer le développement de sa pensée, éclairer son enseignement par celui de ses disciples. Cette méthode historique montre saint Thomas « comme un théologien moderne pour son temps, qui utilise les conquêtes du passé et du présent et qui, en bien des questions, voit plus loin que ses contemporains ». Elle nous fait discerner chez lui « ce qui a une importance plus temporelle, ce qui est conditionné par les exigences et les questions scolaires de son temps et ce que Thomas a amassé de connaissances d'une valeur éternelle ».

Elle nous prémunit enfin « contre le danger de reporter à tort, dans la scolastique du moyen âge et en particulier dans la spéculation de

saint Thomas, des courants d'idées, des positions de questions, des termes appartenant à des écoles postérieures ».

Il faut remercier M. Vansteenberghe d'avoir traduit pour le public français ce petit ouvrage, si riche d'idées, et d'avoir ainsi contribué à orienter un plus grand nombre de lecteurs vers une étude féconde et une appréciation objective de la doctrine thomiste.

P. S. A ce propos, nous sommes heureux de signaler la traduction française de la *Lettre du T. R. P. Ledochowski, général de la Compagnie de Jésus, sur la doctrine de saint Thomas.* Jersey, maison Saint-Louis, 1921. In-8° de 55 p.

Quoique cette lettre, publiée en latin en 1916, ne vise directement que les membres de la Compagnie de Jésus, elle se recommande à tous ceux qui s'intéressent à l'enseignement de la théologie et peut faire la lumière sur la question de la fidélité due aux doctrines de saint Thomas. En effet, l'auteur s'explique sur l'attitude à prendre devant les vingt-quatre thèses fixées par la sacrée Congrégation des séminaires et universités : il entend que ces thèses doivent être proposées comme des normes sûres de direction, sans que pour cela soit imposée l'adhésion à toutes. Interprétation approuvée par S. S. Benoît XV qui, en prescrivant de considérer saint Thomas « comme le guide et le maître », ne veut point restreindre la liberté dans « les questions où il a toujours été permis de différer d'opinion ».

La dernière partie de la lettre montre comment doit se former le vrai disciple de saint Thomas par l'étude historique de son milieu et de son œuvre.

Elle l'invite à s'appliquer de toutes ses forces aux nécessités de l'heure présente, à l'exemple du Maître. « De même que, à son époque, il accapara en quelque sorte toutes les sciences et fit de la philosophie aristotélicienne, récemment introduite en Occident, l'auxiliaire de la théologie pour le plus grand avantage de cette dernière, de même, à notre époque, il n'hésiterait pas à utiliser les dernières trouvailles des érudits pour la défense de la science sacrée. A coup sûr il serait complètement étranger à l'esprit du saint docteur, celui qui se contenterait de répéter ses paroles et qui n'accepterait pas, avec reconnaissance et de bonne grâce, tout ce qui, chez n'importe qui, se peut trouver d'utile, de bien pensé et de sagement exprimé ».

Sages principes qu'on ne saurait trop soumettre à l'attention de tous. Leur autorité est relevée du fait que cette lettre du T. R. P. L. a valu à son auteur un bref approbateur du Pape. Ce qui permet de la considérer comme une sorte de directoire autorisé, sinon officiel, sur la manière de suivre saint Thomas. On ne peut que féliciter le traducteur d'avoir voulu lui donner une plus grande extension

A. Gaudel.

G. Mollat, *La collation des bénéfices ecclésiastiques sous les papes d'Avignon (1305-1378)*. Thèse pour le doctorat ès-lettres présentée à la faculté des lettres de l'Université de Strasbourg, Paris, E. de Boccard, 1921. In-8° de 353 p.

La thèse qui a valu à M. Mollat le titre de docteur ès-lettres forme le premier volume d'une *Bibliothèque de l'Institut de droit canonique de l'Université de Strasbourg*.

M. Mollat a fait de l'époque des papes d'Avignon son domaine et je dirais presque son bénéfice réservé. Il en a révélé les véritables sources historiques avec un rare bonheur (1). Ici encore, il était aux prises avec un sujet très difficile Tout en étudiant les bénéfices, il arrive à nous présenter, à leur sujet, un exposé de la politique pontificale en matière de collation dans toute l'Europe (moins la Scandinavie). Une bibliographie très abondante, placée au début de l'ouvrage, sera de la plus grande utilité pour ceux qui voudront s'aventurer à la suite de l'auteur dans cette période compliquée. M. Mollat divise son ouvrage en trois parties : dans la première, il étudie la collation des bénéfices mineurs, dans la seconde la collation des bénéfices majeurs.

A propos de la première il examine le droit de réserve, les mandats de provision, les grâces expectatives, la commende, en donnant pour chacune de ces institutions beaucoup d'exemples. Particulièrement instructif et curieux est son chapitre sur le mécanisme des provisions apostoliques qui nous montre la façon dont était rédigée la supplique du candidat, les recommandations qui l'appuyaient, les examens assez sérieux qu'il subissait, l'expédition, la délivrance et l'exécution des bulles, enfin les sessions du tribunal de la Rote ou des tribunaux cardinalices.

La collation des bénéfices majeurs donne l'occasion à l'auteur d'examiner les principes juridiques. Il groupe sous ce titre un peu vague la matière des réserves, de l'appel, de la cassation, de la confirmation des élections, du transfert, de la résignation, de la déposition, etc. Il examine ensuite les fondements théologiques et les raisons pratiques des réserves pontificales.

La troisième partie montre l'accueil fait en Europe aux provisions apostoliques. C'est une occasion pour l'auteur d'écrire une série de chapitres entièrement neufs sur les provisions apostoliques en Angleterre, dans l'Empire, en Dalmatie, en Croatie, en Pologne, en Lithuanie, en France, en Italie, en Espagne, en Portugal. Cette troisième partie offre un intérêt très général. Les historiens ne pourront plus

(1) Voir la préface de l'*Étude critique sur les Vitae Paparum Avenionensium d'Etienne Baluze* par G. Mollat. Paris, 1917.

désormais, en aucun pays d'Europe, étudier les trois premiers quarts du XIVe siècle sans consulter le livre de M. Mollat.

Toute la partie proprement historique donne toute satisfaction. Si la partie juridique apparaît parfois plus confuse j'en vois la cause dans la division en deux parties différentes de la collation des bénéfices mineurs et majeurs. Il semble bien, à la lecture, que ce sont les mêmes principes qui s'appliquent et que la division en deux parties a l'inconvénient de morceler l'exposition des principes juridiques dont on ne saisit plus bien la naissance ni l'enchaînement. La politique pontificale en paraît beaucoup plus arbitraire qu'il ne semble qu'elle n'ait été.

La seconde raison de cette ambiguité de l'exposé juridique ne tiendrait-elle pas à ce que l'auteur a adopté peut-être un peu trop, comme tous ses devanciers, la doctrine générale d'Hinschius sur l'introduction des réserves et des provisions apostoliques. Suivant Hinschius le pape aurait d'abord adressé des demandes, presque des prières, à certains évêques pour leur demander d'accorder des bénéfices à tel ou tel de ses candidats, puis ces demandes généralement bien accueillies seraient devenues des ordres au XIIe siècle, enfin ces ordres des affirmations d'un droit étendu à la collation de tous les bénéfices, au XIIIe siècle. Phillips, il est vrai, avait affirmé que ce droit de collation de l'évêque de Rome à tous les bénéfices avait existé de tout temps, mais les textes qu'il cite ne paraissent pas susceptibles de recevoir une telle extension ; nous croyons que l'on devrait chercher le principe juridique qui a été susceptible d'extension indéfinie dans les *Vacances* de sièges dont les titulaires étaient morts en cour de Rome, *in curia*. Le pape pouvait faire la collation des bénéfices du défunt, peut-être en vertu d'une sorte de droit de succession comme c'était le cas pour l'aubain qui mourait à l'étranger. Cette collation particulière, fondée elle-même sur un principe juridique, se produit déjà sous Célestin III (1191-1198). Elle était vraisemblablement bien antérieure et lorsqu'en 1265, dans le canon *licet*, Clément IV parlera d'une « *antiqua consuetudo* » qu'il approuve, il indique bien, sans conteste, qu'il se réfère à un usage très ancien (voir p. 24). L'idée de vacance est susceptible d'une extension juridique ou indéfinie comme l'expression de *curia* : il y aura vacance *in curia* si la personne meurt à deux jours de marche de la cour ; il y aura *curia* partout où le pape se trouve en voyage.

Il y aura vacances *in curia* si le bénéfice est libre même sans mort du titulaire, mais par suite d'un acte de cession, transport, résignation opéré *in curia* (p. 27). On voit l'élasticité de la notion. La papauté en usera et l'étendra encore plus loin.

A la suite de la constitution *ex debito*, tomberont sous la dénomination cette fois très large de vacances *in curia*, tous les bénéfices dont

le pape peut s'occuper à un titre quelconque, déposition du titulaire, rejet d'élection, renonciation, transfert, etc., etc. (p. 28). On voit l'extension nouvelle. Le développement juridique se suit bien. Les cas de mariage d'un clerc, son entrée dans le métier des armes, son retour à l'état laïque sont, des cas d'apostasie. Il y aura ici vacance à la suite d'une faute comme dans le cas de cumul illicite, de non résidence, de simonie, etc. (p. 65), donc vacance *in curia*, car le pape étant le juge suprême, toute vacance qui amène le bénéfice à tomber sous la main de justice le met du coup dans celle du pape. C'est ainsi que du moins nous nous expliquons la chose et je ne vois pas d'autre explication. Il y aura aussi vacance dans le cas du passage du clerc dans un cloître et dans le cas de transfert. En réalité, il n'y a pas là de purs prétextes, comme le croit l'auteur, mais toujours l'application d'un principe de plus en plus élastique, la vacance *in curia*.

Ce point étant établi, que faut-il entendre par la réserve? Il résulte des termes du canon *licet* qu'à cette époque la vacance *in curia* ne donnait au pape qu'une sorte de droit de prévention sur les collateurs ordinaires qui auraient pu à leur tour prévenir la nomination du Saint-Siège. Le canon *licet* prohibe cette concurrence, le pape se réserve la nomination aux bénéfices de la personne décédée *in curia*.

Mais le mot réserve est un mot élastique comme le mot vacance. Une fois le principe de réserve établi, non seulement le pape se réservera des catégories entières de biens vacants (réserve générale des biens vacants *in curia*), mais aussi des biens particuliers; il se réservera tantôt après la vacance, tantôt avant (les grâces expectatives); c'est par le moyen de la réserve que le Saint-Siège étendit l'idée de vacance *in curia* d'une façon presque indéfinie.

Une fois que l'on en fut arrivé là, l'on conçoit que l'on tendit à remplacer l'idée de vacance par celle de la « plénitude de la souveraineté » qu'avait déjà mise en relief Innocent III (Hinschius, p. 117, note 4), et qu'en 1342 Clément VI résumera en écrivant au roi d'Angleterre : « au pontife romain revient la pleine disposition de toutes les églises, dignités, offices et bénéfices ecclésiastiques » (Mollat, p. 188).

Ici le point de départ paraît bien être dans les demandes particulières dont parle Hinschius, mais notons que ces demandes particulières s'appuyaient déjà sur un certain devoir qui incomberait au pape de veiller à la dotation des ecclésiastiques méritants. On conçoit que cette raison ait contribué à faire élargir le plus possible la signification de la vacance *in curia*.

Cette extension du pouvoir pontifical était-elle justifiée pour les besoins de l'époque? M. Mollat fournit nombre d'indications qui montraient alors la nécessité d'établir une église « fortement charpentée »

à côté des gouvernements centralisés qui s'établissent en Europe (p. 194), les vices des élections (p. 190-193), les mauvais choix imposés par les seigneurs et aussi la nécessité de l'accord de l'Église avec les divers gouvernements; cela me paraît bien résulter du § intitulé : « Les dessous politiques », p. 199.

Sans doute M. Mollat révèle aussi les énormes abus, la cupidité des cardinaux, l'avidité de grands, le cumul éhonté des bénéfices, le vice des commendes. En présence de la foule des quémandeurs de toute taille et de toute dignité ou indignité qui les assaillent, il a fallu à des papes comme Benoît XII et Jean XXII une rare énergie pour résister au torrent d'intérêts particuliers qui voulait tout emporter. Il n'y a qu'eux en réalité qui songent à l'intérêt général.

J'en ai assez dit pour montrer l'attrait du livre de M. Mollat et l'apport très sérieux qu'il constitue pour l'histoire des rapports de la papauté, du clergé et de la puissance séculière au XIVe siècle.

G. Champeaux.

Ch. Urbain et E. Lévesque. *Œuvres oratoires de Bossuet.* Édition critique de l'abbé E. Lebarq, revue et augmentée. Paris, Hachette et Desclée, 1914-1921, 4 vol. in-8°.

On sait les rares mérites et la supériorité incontestable de l'*Édition critique* publiée par l'abbé Lebarq Cependant, elle n'était pas sans défaut, et l'auteur se proposait lui-même de l'amener à une plus grande perfection. MM. Ch. Urbain et E. Lévesque se sont chargés de la tâche qu'une mort prématurée l'a empêché d'achever.

Tout en respectant, pour le classement des sermons, dans son ensemble, l'ordre chronologique adopté par M. Lebarq, ils l'ont corrigé chaque fois qu'une date pouvait être légitimement contestée. Ils ont revu le texte sur les manuscrits autographes et à leur défaut sur les éditions originales, profité de la découverte récente de plusieurs sermons autographes et retrouvé plusieurs autres discours pris à l'audition.

C'est ainsi qu'ils ont pu fixer à leur véritable date certains exordes, améliorer des textes, publier les sermons récemment découverts.

On trouvera en appendice aux tomes II et III les discours qui figurent pour la première fois dans une édition des œuvres oratoires de Bossuet : les panégyriques de saint Charles Borromée et de sainte Catherine, un sermon pour la fête de l'Annonciation, pris à l'audition et le second point d'un sermon sur la Visitation publié pour la première fois par M. E. Griselle en 1910 dans ses *Documents d'histoire.*

De cette édition qui doit comprendre sept volumes, quatre ont été publiés : deux en 1914, le troisième en 1916 ; le quatrième en raison

des difficultés qu'ont rencontrées les imprimeurs, soumis qu'ils étaient à l'ombrageuse censure allemande, n'a paru qu'en 1921.

Souhaitons que les savants éditeurs nous donnent bientôt les trois derniers. Leur œuvre ne pourra qu'être hautement appréciée du Clergé et de l'Université ; elle aidera les amis de Bossuet à mieux connaître le plus admirable des maîtres de la langue française et un théologien de premier ordre.

A. Gaudel.

Abbé A. Sicard, curé de Saint-Pierre-de-Chaillot, *La parole du Maître*. Entretiens du dimanche de l'Avent à la Pentecôte. Paris, Gabalda, 1921. In-16 de vi-496 p.

Ces entretiens n'ont rien de commun — et fort heureusement — avec les pompes de l'éloquence classique. Autant la forme en est simple, l'allure directe et vive, autant le fond en est riche et distingué. L'auteur s'inspire, comme il convient, de la liturgie du jour ; mais il trouve moyen de rattacher à ce thème les questions morales, apologétiques et religieuses les plus opportunes et les applications morales les plus variées. Parce que très personnelle, toujours sa parole intéresse, émeut. En communiquant au public ce nouveau fruit de son activité pastorale, M. Sicard n'a pas seulement écrit un bon livre : il a donné un exemple auquel on souhaiterait beaucoup d'imitateurs.

B. M.

A. Michel, professeur à la Faculté de théologie de Lille, *L'enfer et la règle de foi*. Paris, Beauchesne, 1921. In-16 de 39 p. Prix : 1 franc.

Suivant le sens strict de son titre, cet opuscule « est la simple affirmation de ce qu'un catholique doit savoir touchant l'enfer ». L'auteur distingue les vérités de foi divine et catholique, les vérités théologiquement certaines et les vérités communément reçues. N'y a-t-il pas quelque abus, voire même une apparence de contradiction, à donner à ces dernières doctrines le nom de « vérité » ? En conséquence il est excessif de présenter les théologiens qui, à l'encontre de l'enseignement commun, admettent ou tolèrent une explication psychologique des peines de l'enfer comme étant en opposition avec la règle de foi.

J. Rivière.

Gabriel Le Bras, *L'immunité réelle. Étude sur la formation de la théorie canonique de la participation de l'Église aux charges de l'État, et sur son application dans la monarchie française du* xiiie *siècle*. Rennes, J. Plihon et L. Hommay, 1920, in-8° de 151 p.

Depuis le xive siècle, la question de l'immunité des biens d'Eglise

et de ses origines a été souvent agitée. Mais entreprises dans un but de polémique, à l'occasion de conflits entre Rome et certains gouvernements séculiers, ces études, dont quelques-unes témoignent d'une vaste érudition, sont le plus souvent des plaidoyers : leurs auteurs font appel à l'histoire dans le but de soutenir une cause. Seul, peut-être, Thomassin échappe à cette critique ; mais s'il a écrit « les chapitres les plus solides que les temps modernes nous aient laissés sur l'histoire de l'immunité », il ne s'est occupé que des faits : il les rapporte, d'ailleurs, sans les expliquer, et il néglige les doctrines. Il nous manquait un exposé méthodique de la formation de ce privilège, de son développement, des théories élaborées à son sujet par les canonistes. Le livre de M. Le Bras vient combler cette lacune.

L'auteur prend l'expression d'*immunité réelle* dans le même sens que les papes et les conciles du XVIe siècle, le sens classique d'exemption des charges publiques, dont jouit le patrimoine ecclésiastique. Sous le régime du droit romain, ce privilège ne pouvait se présenter que sous la forme d'exemption de l'impôt. En fait, les premiers chrétiens ne songèrent nullement à frauder le fisc. Sans doute, plusieurs passages de la Bible leur montraient les biens du sacerdoce exonérés de redevances ; mais le Christ s'était soumis au tribut, saint Paul recommandait de l'acquitter. Pendant les trois premiers siècles, les chrétiens se glorifient de leur exactitude à payer l'impôt, et les plus anciens Pères, s'ils ne s'attardent pas sur ce sujet, reconnaissent qu'il faut obéir à l'empereur, et le paiement des taxes est l'un des moyens les plus efficaces de marquer sa sujétion.

Quand les édits de pacification eurent fait aux Églises une place officielle, les communautés, comme telles, possédèrent. Mais dans la doctrine patristique de cette époque, la propriété est considérée comme une création artificielle du droit positif ; elle est régie légitimement par les seules lois de l'État. L'Église ne voit aucune raison de se soustraire aux obligations communes ; en payant les redevances comme tout le monde, elle est heureuse de contribuer à donner au souverain les moyens de maintenir la paix. Le seul droit qu'elle revendique, c'est de garder intacts ses temples et les objets servant au culte : l'évêque seul peut les aliéner, de son propre gré, en cas de nécessité. Dès la fin du IVe siècle, cependant, l'exemption de certaines prestations en nature, de certaines corvées, dites *munera sordida*, dont jouissaient les domaines impériaux et les biens des corporations chargées d'un service public, s'étend aux possessions d'églises, mais probablement par voie de concessions particulières. Le premier texte qui affirme d'une façon solennelle le principe général des immunités ecclésiastiques, qui les justifie et les sanctionne, est une constitution des empe-

reurs Honorius et Théodose, la loi *Placet*, de 412. Les biens des églises y sont exemptés de tous les *munera sordida* et *extraordinaria*, et cela à cause de leur affectation sainte, de leur *dedicatio* ; mais ils restent soumis aux charges ordinaires. L'esprit du droit romain est en effet partagé entre deux tendances opposées : « il reconnaît le caractère divin des objets consacrés, il entend sauvegarder le prestige et la dignité des membres éminents de l'État, et il pose en principe que les œuvres qui intéressent la Communauté doivent être accomplies par tous et que la nécessité exclut le privilège. Il réserve aux *humiliores* les corvées, et il est dominé par cette idée que développent ses jurisconsultes qu'il y a des charges qui sont attachées aux biens, et qui les suivent, en quelques mains qu'ils passent. En somme, favorable à l'immunité personnelle..., il est, dans le fait et par son esprit, beaucoup plus réservé sur le chapitre de l'immunité réelle : il ne la concède généralement que dans la mesure où elle aboutit à une immunité des personnes. »

Cette organisation de l'immunité disparut de l'Occident avec l'empire lui-même, et sous le régime des lois romaines des barbares, l'Eglise supporta toutes les charges dont les biens profanes étaient grevés ; mais le code théodosien restait, et l'Église allait pouvoir trouver dans la loi *Placet* un précédent à invoquer, et des arguments qui justifieraient ses revendications.

En effet, après avoir d'abord méprisé les richesses, l'Église devient elle-même grand propriétaire ; elle va s'attacher à ses possessions et les défendre. En territoire franc, l'effort des évêques tend à libérer leurs biens de l'ingérence des agents laïques du fisc. Ils obtiennent des diplômes, qui n'exemptent pas de l'impôt la propriété ecclésiastique, mais la soustraient à la compétence des fonctionnaires séculiers. Les églises payent, mais à des collecteurs spéciaux, et suivant un mode de perception fixé par elles-mêmes. En apparence, elles échappent au droit commun ; c'est l'origine du principe de l'indépendance territoriale, de la contribution volontaire.

C'est alors que commence à s'élaborer la théorie du privilège. La Sainte-Ecriture ne fournit guère que quelques formules, mais frappantes et commodes, comme celle de saint Mathieu : *Ergo filii sunt liberi.* Ce sont les textes impériaux qui constituent le fondement sur lequel les canonistes construisent. Mais les Fausses Décrétales attribuent ces textes à d'autres autorités, ils passent pour émaner de papes anciens ; ils paraissent ainsi le reflet d'une tradition apostolique ; par eux, le principe se rattache au Christ lui-même. D'autre part, une idée féconde est exprimée par le IVe concile de Constantinople, en 869 : il assimile les privilèges aux biens-fonds, lesquels peuvent s'obtenir par prescrip-

tion : après trente ans de possession paisible, le privilège est acquis. Le mot même d'immunité prend alors un sens nouveau : dans le droit romain, il signifiait l'exemption d'impôts ; il désignera, désormais, l'autonomie du domaine ecclésiastique.

Evidemment, les transformations apportées dans la vie économique et politique par la féodalité influèrent sur le développement de l'immunité réelle. Les impôts proprement dits font place aux prestations, aux corvées, aux obligations militaires. Sous cette forme encore, l'Église ne refuse pas sa participation aux charges séculières mais elle entend garder à son concours le caractère de liberté. Elle le peut, étant à ce moment la plus grande force du siècle; son désir est fondé, car « l'impôt légitime a fait place à des exactions sans limites. » Grégoire VII et ses successeurs luttent pour soustraire l'Église aux « innombrables fiscs » auxquels la décomposition de l'État a donné naissance. Aux textes sur lesquels ils se fondaient pour défendre le privilège, les canonistes vont pouvoir ajouter de multiples bulles papales, où seront affirmés le caractère sacré des biens d'Église et leur destination nécessaire.

Au XIIe siècle, alors que le prince se fait le protecteur des franchises ecclésiastiques, celles-ci sont menacées par d'autres pouvoirs qui ne sont liés ni par des chartes ni par la tradition, et qui n'ont cure du droit romain : les communes et les seigneurs. C'est contre eux que l'Église se défend alors, « non point d'après un plan de conquête théocratique ou par une inspiration subite, mais en suivant de très près les événements, en rappelant et en développant les règles de l'immunité réelle, à mesure que les exactions prendront des formes plus régulières. » Les IIIe et IVe conciles de Latran, en 1179 et en 1215, insistent sur les droits de l'Église et condamnent les pouvoirs laïques qui l'écrasent d'*onera importabilia*. Dès cette époque, l'intervention de la papauté dans les conflits trouve sa justification dans des arguments de doctrine, qui vont la rendre générale et nécessaire : le pape a la sollicitude de toutes les églises, et trop souvent, quand il s'agit de les défendre, les évêques manquent de prudence et de fermeté. Avant de consentir à une charge nouvelle, il faudra donc obtenir le « consilium papae », et par ce mot de conseil il convient d'entendre une véritable utorisation. C'est en vertu d'un droit de tutelle que le pape s'interpose. Il est vrai que très vite ce principe cède la place à un autre, à savoir que le pape est le véritable *souverain* de la société spirituelle ; aucune autorité laïque n'a qualité pour taxer les biens de l'Église sans le consentement du *princeps* ecclésiastique. Tout d'abord, les textes pontificaux n'ont visé que les communes, mais avec Boniface VIII les rois et les empereurs sont eux-mêmes nommés, et malgré les corrections ultérieures, la portée générale de la bulle *Clericis laicos* n'a pas

été restreinte. Pour défendre les biens de l'Église, la papauté possède d'ailleurs des moyens efficaces : excommunications, interdits, saisies, dans les foires, de la marchandise des commerçants appartenant aux villes rebelles et même de leur personne, déposition de magistrats, etc.

Les commentateurs du *Décret* de Gratien et des Décrétales font de l'exonération des charges publiques le symbole de la liberté même de l'Eglise. S'ils fondent toujours leur théorie de l'immunité sur les constitutions impériales, l'empereur seul, souverain commun des clercs et des laïques, pouvant accorder des privilèges temporels, ils adoptent le principe qu'une fois accordé à l'Eglise un privilège ne peut plus être aboli ni restreint. Sans doute, dans la doctrine du *Décret*, toutes les choses saintes ne bénéficient pas encore nécessairement de l'exemption; il y a lieu de considérer leur provenance et l'intention des donateurs : sont exemptes de toutes charges les terres provenant de largesses impériales et celles que les fidèles ont léguées à l'Eglise *pro benificio sepulturae*. Mais insensiblement cette distinction s'atténue, et au fondement positif du privilège se substitue un fondement spirituel : la destination sainte de tous les biens appartenant à la société religieuse.

Cette thèse, il s'agit de l'harmoniser avec la pratique. On y arrive avec la théorie du subside caritatif et le principe que les obligations de la vassalité, pour l'Église, résultent d'un contrat. « L'idée fondamentale, bien que souvent sous-entendue, des canonistes, c'est que l'Église n'est jamais tenue qu'en vertu d'un contrat. Parce qu'il y a un contrat entre le vassal et le suzerain, l'Eglise ne pourra en aucun cas, sous peine de commise, se dérober aux devoirs du fief : service militaire, aides, corvées. Des impôts, elle payera les ordinaires, parce qu'elle les regarde à la fois comme une charge réelle qui engage le fond et comme le prix d'un contrat : salaire de la protection du prince, assurance contre les troubles de la possession. » Les canonistes ne nient donc pas les obligations réelles du patrimoine ecclésiastique ; mais alors que les autres vassaux sont tenus en vertu de la loi elle-même, l'Église exécute des clauses qu'elle a librement consenties, et ce principe lui permet, le cas échéant, de résister à l'arbitraire, à la *capitanea volontas*.

Mais dans quelle mesure les règles de l'immunité réelle ont-elles influé, dans la pratique, sur la contribution de la propriété ecclésiastique aux charges de la monarchie française, au XIIIe siècle ? Alors que dans l'Empire, en Angleterre, en Espagne, les privilèges de l'Eglise sont fixés par des textes, en France, aucune loi ne les a précisés. Ils résultent de la coutume, de l'uniformité des diplômes qui ont créé comme un droit commun de l'Eglise. Ils forment une part importante de cet ensemble assez mal défini qui s'appelle les *Libertés de l'Église Gallicane*.

Le roi en est le défenseur ; le jour de son sacre, il jure de les maintenir. Elles laissent subsister, du reste, un grand nombre de charges : service militaire, droit de péage pour l'entretien des ponts, droit de gîte ou son équivalent en deniers, amortissement destiné à compenser l'absence de droits de mutation, les biens de communauté n'étant pas exposés aux changements de main : en général, toutes les charges coutumières. Le clergé s'en acquitte d'ailleurs sans récrimination. C'est donc surtout dans le chapitre des subsides extraordinaires qu'il sera question d'immunité. Fréquemment, pour assurer la paix, ou les aider dans des entreprises considérables, les Capétiens ont demandé aux églises des subsides. Ces contributions, réclamées à l'origine comme des mesures exceptionnelles, tendent, au XIIe siècle, à se régulariser, à se transformer en véritables impôts, et l'on ne relève guère, de la part du clergé, que quelques oppositions de pure forme, et d'ailleurs rares. Mais au XIIIe siècle ces levées prennent un autre caractère : c'est le pape qui sollicite les églises au profit des croisades ; le légat s'entend avec le roi pour taxer le clergé ; un mode de contribution s'organise, qui devient bientôt le seul usité, la décime. Le clergé revendique son droit de consentir, mais, en fait, il consent, sauf à exiger de pourvoir lui-même à la levée. Sans doute, le produit des décimes a une affectation déterminée, généralement la croisade, et le pape, en principe, peut en contrôler l'emploi. Toutefois, « ses renseignements sont bien incomplets, ses réserves de pure forme, ses menaces vaines. » L'argent entre bien dans les coffres royaux, mais souvent il en sort pour un usage tout différent de celui pour lequel on l'avait recueilli. Il faut ajouter que la décime est parfois accordée pour les besoins du royaume, et dans ce cas le roi possède la libre disposition des sommes qu'elle produit. L'administration pontificale a donc monté en France une machine fiscale parfaitement réglée ; mais une fois en mouvement, elle fonctionne au profit de l'État. « On comprend que le roi ne se soit pas souvent préoccupé de formuler des prétentions sur un patrimoine d'où il tire si aisément tous les secours dont il a besoin. Il se borne à montrer par des exemples frappants le rapport direct qui existe entre les subsides qu'il réclame et les services qu'il rend : les dons des églises sont une prime d'assurance ou un salaire. » Une doctrine laïque des droits du roi sur le patrimoine ecclésiastique, précisant les fonctions sociales du souverain et du clergé, n'a pas été constituée avant Philippe le Bel et sa lutte contre Boniface VIII. « Admettre que les Capétiens ont eu avant le XVe siècle une théorie précise et constante sur le patrimoine de l'Église, c'est procéder par anticipation dans l'examen des doctrines de droit public... Les théories suivent les événements, elles justifient les nécessités politiques. » En résumé, l'immunité

réelle, au XIIIe siècle, consiste dans la liberté que revendique et dont jouit l'Eglise de consentir ses dons. Le roi se sert du pape pour obtenir des subsides, et le pape organise un système régulier qui a le double avantage de mettre le clergé à l'abri de l'arbitraire du fisc et d'assurer au roi les plus importantes des ressources de son trésor. Car malgré ses privilèges que la royauté ne conteste pas, et même grâce à ses privilèges, le clergé fut le grand économe de la monarchie.

L'étude de M. Le Bras dépasse de beaucoup l'intérêt habituel des thèses de doctorat en droit. Elle est une contribution importante à l'histoire du droit public ecclésiastique, et à l'histoire des origines des *franchises de l'Eglise gallicane*. L'auteur a eu la sagesse de ne point plier les nombreux documents qu'il utilise aux exigences d'une logique arbitraire. Il estime avec raison qu'une synthèse trop harmonieuse de la doctrine canonique correspondrait imparfaitement à la vérité, et en suivant plutôt pas à pas la succession des conditions économiques et le développement parallèle des théories, il nous fait comprendre que « ces définitions que l'on regarde bien souvent comme un recueil logiquement construit d'abstractions dogmatiques », furent, en réalité, « engendrées par des réalités pressantes », ce qui explique leur forme vivante et mouvante, malgré l'unité profonde de la pensée qui les inspire ». Ajoutons que cet ouvrage est écrit dans une langue excellente, précise sans raideur et sans monotonie. A notre avis, cependant, la disposition matérielle de ce livre, fragmenté en paragraphes numérotés, et où presque chaque phrase se détache comme un article de code, nuit à la continuité de l'exposé, et fournit quelquefois à l'auteur un moyen trop facile de se dispenser d'un enchaînement qui rendrait plus agréable la lecture de son texte. Nous souhaiterions que dans le second volume qu'il promet de nous donner bientôt (suite de l'histoire de ce privilège jusqu'au concile de Trente) M. Le Bras fît disparaître ce léger défaut, d'ailleurs plutôt extérieur.

Victor MARTIN.

Dr Nikolaus PAULUS, *Der Ablass im Mittelalter als Kulturfaktor*, Cologne, Bachem, 1920. In-8° de 70 p.

Si la littérature moderne concernant les indulgences, assez maigre en France et en Italie, se développe avec beaucoup plus de vigueur dans les pays de religion mixte, elle s'y inspire presque toujours d'arrière-pensées polémiques. Les historiens protestants les plus soucieux d'impartialité font difficilement abstraction, quand ils abordent ce sujet, de certaines idées préconçues, et les ouvrages des écrivains catholiques prennent tout naturellement des allures de réplique. C'est le cas de la brève étude que publie le Dr N. Paulus

sur les indulgences au Moyen-Age, considérées comme élément de civilisation. Dans la première partie, l'auteur nous fait connaître un grand nombre d'indulgences, accordées par les papes ou les évêques, pour favoriser la construction d'églises, d'hôpitaux, d'écoles, pour étendre la pratique de la trève de Dieu, pousser aux croisades. Dans la seconde, il dresse une longue liste d'indulgences dont bénéficièrent des œuvres sociales à caractère moins religieux : entreprises de ponts, de routes et de chaussées, associations pour la sécurité des villes, corporations, monts de piété. L'idée générale de ces pages n'est pas nouvelle, et aucun historien sérieux ne conteste plus le rôle important qu'ont joué les indulgences dans le progrès de la civilisation. Ce que l'on attaque plutôt, c'est le principe même des indulgences, c'est la soi-disant immoralité d'un « pardon » troqué contre une somme d'argent, quelle que soit la destination de celle-ci. Le Dr Paulus répond à cette accusation. L'aumône, dit-il justement, ne tient pas lieu des dispositions intérieures ; l'indulgence présuppose la douleur de la faute, l'aveu, le bon propos : ce qu'elle remet, ce n'est que la peine temporelle, peine disciplinaire imposée par le représentant de l'Église. Cet argument est bien connu, mais l'auteur l'illustre par des extraits des prédicateurs du Moyen-Age chargés de publier les indulgences, et surtout par des exemples de pécheurs fameux changeant de vie à l'occasion des pardons. D'ailleurs, les indulgences ne sont pas toujours liées à une contribution pécuniaire ; plusieurs récompensent un travail manuel, encouragent l'abnégation de ceux qui s'exposent pour le prochain. Cette petite étude, richement documentée aux meilleures sources, abonde en détails pleins d'intérêt. A certains moments, cependant, la richesse même de la documentation lui donne une allure un peu fastidieuse de catalogue : l'auteur n'eût-il pas mieux fait d'insister plus longuement sur quelques exemples caractéristiques, de les éclairer d'une lumière plus vive, et de placer en notes le reste de ses énumérations ? — Ces quelques pages, dit le Dr N. Paulus, ne sont qu'un fragment d'une vaste étude, achevée déjà, sur les indulgences au Moyen-Age. Elles nous font souhaiter que les difficultés matérielles qui s'opposent à sa publication disparaissent bientôt.

Victor Martin.

Henri Strohl, *L'évolution religieuse de Luther jusqu'en 1515*, Strasbourg-Paris, (Istra), 1922. In-8° de 174 p. Prix : 7 fr. 50.

Longtemps, Protestants et Catholiques ont étudié la doctrine et l'œuvre de Luther sans prêter grande attention à l'homme. La retentissante façon dont, il y a près de vingt ans, le R. P. Denifle « exécuta » le moine de Wittemberg, devait nécessairement amener un

renouveau d'études consacrées aux origines du Protestantisme. J. Ficker surtout donna l'impulsion à ces travaux par la publication, en 1908, de ce « Commentaire de Luther sur l'épître aux Romains » dans lequel le savant dominicain affirmait avoir trouvé la clef de l'évolution religieuse du Réformateur. On vit paraître depuis lors une foule d'ouvrages où une place de plus en plus large est faite à l'histoire de la pensée et de la piété de Luther avant son entrée en scène de 1517. Mais quelle diversité dans les exposés, selon la valeur attribuée aux documents et la manière de les interpréter! Aux deux portraits opposés, l'un tout de lumière, l'autre d'ombre, que traçaient du personnage les anciens Protestants et le R. P. Denifle, ont succédé, chez les Trœltsch, les Scheel, les Grisar, les Cristiani, les Kœhler, les Schubert, les Neubauer, etc., des images plus nuancées, mais aux tons fugitifs et aux traits souvent incertains.

Modestement, après avoir dressé de cette bibliographie un tableau suggestif, M Strohl se propose de « donner au public de langue française qui s'intéresse aux origines de la Réforme, un aperçu critique de l'état actuel des recherches scientifiques, qui pourra l'aider à se retrouver dans le dédale des théories contemporaines ». Dans le cadre des trois époques, ou plutôt autour des trois problèmes qu'il considère successivement dans la vie de son héros jusqu'en 1515 : l'entrée au couvent, la crise au couvent, la découverte de l'Évangile, il remplit son programme de manière consciencieuse, étudiant chaque question avec un réel souci de courtoisie dans la discussion et de mesure dans la conclusion.

Le théologien lira avec intérêt les pages dans lesquelles l'auteur de « L'évolution religieuse » analyse les rapports de la crise de Luther avec les doctrines scolastiques et celles où il expose la forme primitive de la conception luthérienne de la justice. Le psychologue s'arrêtera de préférence aux chapitres relatifs à la formation morale du futur réformateur, à l'influence sur lui de saint Bernard, de Gerson, de Staupitz, au mysticisme augustinien. L'un et l'autre reconnaîtront que M. Strohl a loyalement abandonné « sur certains points, même importants », comme il le dit, les conceptions protestantes traditionnelles.

Le jeune Luther ne fut guère plus malheureux que les autres enfants de son âge. Au couvent, où son entrée n'eut pas le caractère catastrophique dont on a tant parlé, non seulement il ne fut pas brimé, mais les moines et le vicaire général Staupitz l'entourèrent de la plus fraternelle sollicitude. Il a connu autre chose que l'image de Dieu-Juge, qui le terrifiait ; il a lu le « docteur consolateur » Gerson dirigeant ses regards vers le Sauveur des âmes, il a entendu des cantiques d'amour, il a psalmodié des prières de confiance; ajoutons

qu'il a vécu parmi les Frères de la vie commune, dont le fondateur écrivait « Servite Domino in laetitia »... Pourquoi, malgré tout cela, demeurait-il torturé d'angoisses ? Parce que, selon M. Strohl, sa sensibilité exceptionnelle le faisait souffrir plus que quiconque de son imperfection, et parce qu'il se sentait impuissant à accorder avec son expérience religieuse l'enseignement occamiste de ses maîtres.

Pour prouver cette thèse, qui a l'avantage de ne pas amoindrir la personnalité de Luther, l'auteur accumule les vraisemblances, tantôt faisant fonds sur les « Propos de table » et tantôt en atténuant la portée; tantôt tirant argument des écrits ou des attitudes des contemporains de son héros, et tantôt arguant de la nature d'élite de celui-ci. On ne suivra pas sans admiration ses développements tour à tour fermes et ingénieux, appuyés sur des faits et bourrés de conjectures ou d'hypothèses habilement suggérées. Se laissera-t-on convaincre?

Peut-être un petit mot cité par hasard, et d'ailleurs déclaré intraduisible (p. 90), rappellera-t-il que le Réformateur eut souvent sur les lèvres autre chose que des paroles de piété et de foi; peut-être se demandera-t-on si l'insulteur des « sawtheologen » n'a réellement éprouvé que du dégoût pour le « bierhaus » et l'« hurhaus » que, de son propre aveu, fut l'Université d'Erfurt où il étudia (p. 53). En tout cas, la question se posera de savoir comment du cœur délicat et de l'âme candide que l'on nous présente, pourront déborder un jour en flots intarissables les images les plus grossières. Respectons la piété filiale de Japhet; mais avouons que si Luther fut religieux, idéaliste et désintéressé, il ne fut pas seulement cela.

Du reste, bien des lecteurs du livre de M. Strohl verront s'esquisser dans leur pensée une synthèse très différente de celle qu'a si patiemment et si ingénieusement élaborée l'auteur, et plus d'un, sans doute, s'y arrêtera, la jugeant plus explicative des faits. Dans sa recherche inquiète de la sainteté par un excès de mortifications contraire à la règle de son Ordre; dans son obstination à vouloir acquérir le sentiment de sa supériorité sur ses frères et de sa justification certaine; dans son impuissance à pénétrer le vrai sens de l'enseignement catholique sur la grâce et à se libérer du système auquel son esprit demeurait « enchaîné », le futur réformateur apparaît en effet comme un anormal, un scrupuleux dont la nature pessimiste et absolue cache mal un orgueil inconscient.

Cela n'empêche pas que « le problème de l'évolution religieuse de Luther soit avant tout un problème de psychologie religieuse »; il l'est même beaucoup plus que ne le veut M. Strohl, s'il est vrai que, selon l'heureuse expression de M. Imbart de la Tour, chez le père du Protestantisme, « le sentiment s'érige en dogme ».

E. Vansteenberghe.

P. Masson, *Les Bouches du Rhône. Encyclopédie départementale*, 1re partie, t. III, *Les temps modernes*, 1482-1889 ; 2e partie, t. VI, *Le bilan du* XIXe *siècle, La Vie intellectuelle*, Marseille, 1914-1921, 2 vol. in-4° de 630-868 p. 25 fr. le vol.

Le Conseil général, avec le concours de la Ville de Marseille et de la Chambre de commerce, fait publier une série de gros volumes sur l'histoire générale du département des Bouches-du-Rhône. Nous examinerons, aujourd'hui, les deux derniers parus, au point de vue qui nous intéresse.

Dans le tome III, M. Gaffarel nous fait l'histoire politique depuis l'annexion de la Provence. Charles III avait, par son testament du 10 décembre 1481, désigné comme héritier de ses domaines Louis XI, mais à la condition expresse que la Provence conserverait son autonomie, et que le roi de France resterait comte de Provence. Il n'y avait donc pas réunion, mais seulement juxtaposition du comté à la Couronne. Il avait de plus été stipulé que la Provence serait à jamais maintenue *in suis pactionibus, conventionibus, privilegiis, franchisiis, statutis, capitulis, exemptionibus ac prærogativis.*

« L'histoire de la Provence jusqu'aux approches de la Révolution de 1789 sera celle des efforts tentés par les souverains pour réduire ces privilèges qu'ils jugent exorbitants, et de la résistance des populations persuadées au contraire que le maintien de ces privilèges demeure la condition de leur existence nationale ».

Il semble que le rôle attribué à Palamède de Forbin, le conseiller du roi René, déjà bien connu, serait mieux défini, plus complet si on pouvait avoir quelques autres documents d'archives. De même le sujet si délicat des guerres de religion demande à être traité avec une grande ampleur de recherches et de textes. Peut-être certains jugements nouveaux, différents, localisés viendraient à jour, si on faisait en Provence une étude générale de la question, comme l'a faite récemment L. Guiraud pour le Languedoc et spécialement Montpellier. Dans l'extrême confusion de cette période, il y a eu manifestement trop d'exemples funestes de fanatisme. La crise du catholicisme est intense, vers le milieu du XVIe siècle. Entre les deux croyances, néanmoins, on ne pensa pas toujours à s'entretuer au nom d'un Dieu de paix et d'amour. Des esprits éclairés y souhaitaient la pacification. Il est vrai que les passions, les factions furent plus fortes que la tolérance des sages. Une enquête approfondie, une étude scrupuleuse des faits, un esprit d'impartiale justice instruisent toujours et se recommandent à l'attention. Les pages de M. Gaffarel sur ces faits lointains nous apprennent beaucoup de choses.

L'auteur consacre des chapitres à la Ligue en Provence, à la France,

aux règnes de Louis XIII et de Louis XIV, à la fin de l'ancien régime,

Successivement nous parlent MM. Bourrilly de l'histoire économique, Busquet des institutions — je note ce qui a trait au régime ecclésiastique —, Raimbault de la numismatique, Houdot et Gleize de l'instruction publique, Arnaud d'Agnel de la peinture et des industries artistiques, Busquet de l'état social et de l'esprit public.

Dans le sixième volume de l'encyclopédie, vingt et un auteurs ont concouru à donner des aperçus excellents sur la vie intellectuelle, scientifique, littéraire, artistique du département durant le XIXe siècle. On remarquera les chapitres consacrés à l'instruction publique où les initiatives heureuses de l'enseignement libre ont été mises en relief et où le rôle honorable joué par la faculté de théologie d'Aix jusqu'en 1885 a été relevé.

Evidemment il y a dans les deux nouveaux tomes de l'Encyclopédie d'excellents travaux, nourris d'érudition, mais de qualité diverse. La pluralité d'auteurs n'est pas faite pour amener la coordination. Un même sujet est quelquefois apprécié inégalement. Malgré les imperfections inhérentes à une telle œuvre, le répertoire encyclopédique constitue un instrument de travail d'un grand prix.

M. Chaillan.

H. Delehaye, *A travers trois siècles; l'œuvre des Bollandistes*, 1615-1915, Bruxelles, 1920. In-12 de 286 p.

On lira avec le plus grand intérêt ce petit volume qui aurait dû paraître en 1915, pour fêter le troisième centenaire de la naissance de l'œuvre des Bollandistes. Rien ne fera mieux comprendre la nature du travail entrepris par Jean Bollandus et l'esprit qui dès l'abord a présidé à l'édification de cette grandiose entreprise, que cette histoire un peu sommaire et pourtant si attachante des premiers débuts des *Acta Sanctorum*. Bien plus instructive encore est la narration des épreuves qui ne manquèrent pas aux premiers initiateurs. Ce n'est pas d'aujourd'hui que le travailleur intellectuel risque de soulever contre lui une foule de préventions, dès qu'il dérange un tant soit peu les habitudes de pensée de ses contemporains. Papebroch eut à en faire la cruelle expérience. On lui reprochait de jeter par sa critique le trouble dans les âmes, à quoi il répondait, non sans raison, que le reproche retombait sur ceux qui initiaient le public à des discussions auxquelles les savants seuls pouvaient entendre quelque chose. Comment la ruine passagère de l'œuvre des Bollandistes fut réalisée par la suppression, au XVIIIe siècle, de la Compagnie de Jésus, par l'application en Belgique des réformes de Joseph II, par les troubles politiques enfin qui désolèrent l'Europe à la fin du XVIIIe siècle, c'est ce qu'on lira avec

tristesse au chapitre VI, la Ruine. Malgré quelques efforts faits sous le Ier Empire pour reconstituer l'œuvre, il faudra près d'un demi-siècle pour réparer le désastre ; encore la société bollandienne ne vivra-t-elle que d'une vie affaiblie et précaire jusqu'à la réorganisation dont le P. de Smedt fut l'initiateur, à partir de 1876. Bien que les volumes ne se soient pas succédé avec toute la rapidité qu'on aurait pu souhaiter, il faut reconnaître qu'un progrès considérable a été réalisé depuis cette date. Une nouvelle fois la guerre vient d'arrêter l'élan qui était donné ; souhaitons que la paix nous permette de voir bientôt paraître la série de travaux qui étaient en préparation en août 1914 et dont le P. Delehaye nous donne l'alléchant programme. On trouvera à la fin de l'ouvrage un guide bibliographique des publications bollandiennes extrêmement précieux ; on est heureux en particulier de rencontrer une comparaison assez détaillée entre l'édition de Palmé et l'édition originale.

E. Amann.

Dom Krefs, *L'organiste liturgique. Son rôle unificateur*, Abbaye du Mont César, Louvain, 1921. In-16 de 132 p.

Dans un excellent opuscule, préfacé par le maître Vincent d'Indy, dom Krefs présente un ensemble de règles concernant le rôle de l'organiste catholique, à l'église. Le tout est admis depuis fort longtemps ; et, il faut bien le dire, les organistes — même à travers les errements des trois derniers siècles — ont su conserver, dans l'ensemble, une dignité et un bon goût trop souvent absents de la tribune des chanteurs. Mais il n'est pas inutile de dire certaines choses.

Redisons donc, avec dom Krefs, que l'organiste ne doit être qu'un serviteur de la liturgie et qu'il doit savoir convenablement improviser, de façon à continuer les mélodies liturgiques, à remplir les vides, dans le style voulu par l'unité musicale.

Qu'il veuille bien, en outre, ne se pas juger sacrifié au profit du chant ; il lui reste assez d'occasions de faire entendre de belles pièces écrites, quand ce ne serait qu'aux entrées et aux sorties. Qu'il étudie pour ces circonstances quelque robuste figure de Bach ou telle œuvre de Franck.

S'il est un bon improvisateur, qu'il n'hésite pas à nous donner, non pas précisément du leitmotiv wagnérien — comme le semble désirer dom Krefs — mais de bonne variation thématique grégorienne, dont le métier se trouve aux polyphonies du XVIe siècle et aux chorals variés de J. S. Bach.

Si l'on désire des exemples, on en trouvera dans les antiennes de Chausson, Vincent d'Indy, Guy Ropartz, René Vierne, dans les kyrie

de Frescobaldi et de J. S. Bach, dans les œuvres de M. J. S. Erb, dans celles d'Eugène Gigout.

Une mention particulière s'impose pour les versets frankistes de Eug. Micha, organiste à Sarreguemines, et la messe des Anges — *debussyste* — de Paul Berthier, organiste de la cathédrale d'Auxerre. Ces œuvres sont le plus éclatant témoignage que l'on ait encore donné de la vitalité du chant grégorien. Quelle peut donc être sa puissance, puisqu'il resplendit encore sous de si modernes vêtements, sans dommage aucun pour sa personnalité tonale !

F. Brun.

Noldin-Schönegger, *De pœnis ecclesiasticis*, Innsbruck, Rauch. In-8°, 119 p.

Le P. Schönegger, S. J., a adapté à la nouvelle législation canonique le petit traité classique du P. Noldin sur les peines ecclésiastiques. Il insiste surtout, et avec raison, sur les censures. Après avoir précisé la notion de la censure, les conditions pour qu'elle soit encourue, les règles concernant son absolution, il traite successivement de l'excommunication, de l'interdit, de la suspense, distribuant sous chacun de ces trois titres la matière des canons du Code relatif aux peines *in singula delicta*. Autant que possible, il reproduit le texte officiel, qu'il fait suivre de brefs et judicieux éclaircissements. C'est un excellent petit commentaire du droit pénal ecclésiastique à l'usage des étudiants.

V. M.

Joannes Lacau, S. C. I. *De Tempore*, Turin, Marietti, 1921. In-8° de 49 p.

Dans un titre, très court du reste, de ses *Normae generales*, le Code a formulé d'utiles précisions sur la manière d'entendre, en Droit canonique, les différentes expressions où est impliquée la notion de temps. Le P. Lacau consacre à leur commentaire une dissertation qu'il qualifie de « philosophico-scientifico-juridique ». Ceux qui ont oublié les éléments d'astronomie qu'ils apprirent dans leur jeunesse la consulteront avec profit. La lecture en est d'ailleurs rendue agréable par une présentation typographique impeccable.

V. M.

H.-X. Arquillière, *Qu'est-ce que le Gallicanisme ?* Paris, Beauchesne, 1921. In-16, 27 p.

« En quoi consistait le gallicanisme lorsqu'il fut pleinement constitué et reçut sa formule définitive à l'Assemblée de 1682 ? Comment s'est-il formé et quels éléments doctrinaux, juridiques, accidentels,

sont entrés peu à peu dans sa composition? Quelles condamnations l'ont frappé et quels éléments de la synthèse gallicane restent saufs? » Ce sont les trois questions auxquelles répond M. Arquillière dans cette petite brochure. Pages de vulgarisation, sans doute, mais écrites par l'historien qui a étudié mieux qu'aucun autre en France les origines et le développement du Gallicanisme.

V. M.

A.-D. Sertillanges, *La vie catholique*. Deuxième série. Paris, Gabalda, 1922. In-16 de 305 p. Prix : 8 francs.

Rien n'est souple comme la vie. Il n'est donc pas étonnant que, sous le nom de « vie catholique », M. Sertillanges arrive à traiter des principales dévotions et vertus chrétiennes. Ce livre, comme le précédent, s'apparente assez bien aux anciennes *Collationes*, où les chapitres se suivent sans autre lien que la communauté d'esprit et le même désir d'édifier. L'esprit de l'auteur plane sur ces sommets où s'unissent le naturel et le surnaturel, où se confondent en une religieuse synthèse l'art et la morale, le mysticisme et la philosophie. C'est dire que le genre d'édification auquel il s'attache est avant tout le genre doctrinal, mais vivifié par un tour personnel, qui jette des lueurs sur les vérités les plus communes, et embelli d'une forme qui serait plus proche de la perfection si on y sentait moins de préciosité.

J. Rivière.

Otto Hofmann, *Der Begriff der religiösen Erfahrung in seiner Bedeutung für die Prinzipienfragen der Religionsphilosophie*. Leipzig, Hinrichs, 1921. In-8° de IV-122 p. Prix : 17 mk. 20.

Depuis que le protestantisme a laissé s'effriter sous les coups de la critique les bases traditionnelles de la foi, il n'a plus d'autre ressource, pour soutenir un reste de croyance, que le terrain mouvant de l'expérience religieuse. Schleiermacher garde le mérite d'avoir substitué cette méthode à celle de l'ancien dogmatisme désormais suranné. On sait que son influence a été dominante sur toute la théologie allemande du XIXe siècle. Il paraît cependant que ses principes commençaient à être un peu trop oubliés et que, sous le nom de « théocentrisme », le système déchu était en train de risquer un retour offensif. Voilà pourquoi M. Hofmann, à la suite de son maître le Dr Georges Wobbermin, vient rappeler les bienfaits et la nécessité du subjectivisme religieux.

L'auteur estime que la méthode expérimentale permet seule de caractériser le fait religieux et, en même temps, qu'elle contient de quoi dépasser l'expérience. Il en fait l'application à l'idée générale de religion et à la notion de Dieu qu'elle inclut. Sur l'une et l'autre il

consulte l'expérience des individus et des peuples. Pour en établir le bien fondé, il s'appuie sur cette conviction qu'ont toutes les âmes religieuses de posséder la vérité. Sentiment subjectif auquel doit correspondre objectivement la révélation divine (p. 79).

Ces diverses thèses sont défendues tour à tour par l'auteur contre les écoles de droite et de gauche. Mais inutile de dire que cette méthode consacre sans y remédier la ruine du christianisme positif.

J. Rivière.

Robert-Hugh Benson, *L'Amitié de Jésus-Christ*. Traduit avec l autorisation de l'auteur par A. de Menthon. Préface du R. P. Valensin S. J. Paris, Perrin, 1921. In-16 de xii-257 p. Prix : 7 francs.

Diverses traductions ont déjà fait goûter en France l'œuvre apologétique et littéraire de l'illustre converti. Celle-ci le fera connaître comme mystique. L'inspiration religieuse de l'auteur est au niveau du sujet. « Peu d'ouvrages, écrit le P. Valensin, parlent de Jésus-Christ, comme celui-ci, — avec un accent aussi neuf, aussi persuasif et aussi émouvant ». C'est dire combien il faut remercier la traductrice de l'avoir mis à la portée de tous.

Ch. T.

Résultat du Concours de l'année 1921-1922.

Le sujet du concours annuel de la Faculté était le suivant : *La conception de la religion dans Jérémie et Ezéchiel*.

Bien des historiens de la religion d'Israël ont prétendu que ces deux prophètes n'avaient pas la même conception des relations qui doivent exister entre les hommes et Dieu. D'après ces historiens, Jérémie serait le créateur de l'individualisme et le principal prédicateur de la religion intérieure. Ezéchiel, par contre, aurait introduit le formalisme dans le culte, et, en quelque sorte, préparé les voies au *code sacerdotal*. Jérémie aurait développé la religion dans sa forme la plus pure, Ezéchiel l'aurait abaissée et conduite vers le pharisaïsme. La comparaison des deux prophètes offrait donc un sujet du plus haut intérêt.

Deux travaux ont été présentés, l'un sans devise, l'autre portant la devise : *Ex umbra in veritatem*.

Le premier travail ne manque pas d'un certain mérite. L'auteur explique un grand nombre de passages de Jérémie et d'Ezéchiel ; mais il n'aborde pas la question qui était le point essentiel du sujet. Il vise à faire une œuvre d'édification plutôt qu'une étude scientifique.

Le second travail dénote la connaissance des questions que soulève la critique de l'Ancien Testament. Dans une courte introduction, l'auteur expose d'abord le point de vue d'après lequel il va étudier la religion des deux prophètes : il se propose de réfuter les vues radicales de certains historiens de la religion d'Israël. Il divise son travail en deux parties : partie analytique et partie synthétique. Dans la première partie, s'appliquant à une analyse très minutieuse des textes, il fait une étude comparée des idées religieuses des deux prophètes : relations entre Dieu et le peuple, entre Jahweh et l'individu. Il précise le rôle de Jérémie et d'Ezéchiel : le premier n'a pas introduit l'individualisme ni le caractère intérieur de la religion, il en a seulement été le plus ardent propagateur ; le second n'a pas envisagé exclusivement le caractère extérieur de la religion, mais il l'a accentué d'une manière spéciale à cause des circonstances particulières de l'exil. Dans la seconde partie l'auteur développe ses conclusions et les oppose aux vues radicales qu'il s'était proposé de réfuter dans l'introduction.

D'après cette courte analyse, on peut juger de l'importance de ce travail. Mais on doit reprocher à l'auteur d'avoir adopté un plan ayant un caractère artificiel, et de s'être trop placé sur le terrain de la polémique. Toutefois ce défaut de méthode ne fait pas oublier de remarquables qualités de fond. L'auteur connaît bien la littérature du sujet en langues française et allemande, et son travail dénote une étude très attentive du texte des prophètes. Son exposé est toujours clair et suppose une grande somme de travail et un esprit initié aux problèmes fondamentaux de la critique de l'Ancien Testament. La Faculté a décidé de lui accorder le prix de mille francs destiné à ce concours.

L'auteur est M. l'abbé Charles Kuven, du diocèse de Strasbourg, étudiant à la Faculté.

Sujet du Concours de l'année 1922-1923.

La Faculté propose comme sujet de concours le thème suivant : *La théorie conciliaire à l'époque du Grand Schisme d'Occident.* Les mémoires devront être adressés à M. le doyen Lang, 47, rue du Maréchal Foch, avant le 1er avril 1923. Ils peuvent être rédigés en français ou en allemand. Les auteurs mettront une devise en tête de leurs manuscrits. Une enveloppe cachetée, revêtue de la même devise, contiendra leurs noms et leurs adresses.

Le Gérant : E. de Boccard.

Le Puy-en-Velay. — Imp. Peyriller, Rouchon et Gamon, boulevard Carnot, 23

L'UNION DES ÉGLISES D'ORIENT ET D'OCCIDENT

D'APRÈS UNE CORRESPONDANCE INÉDITE

ENTRE BAUTAIN, METSCHERSKY ET A. MOURAVIEFF

(1834-1837).

Nous avons trouvé dans la bibliothèque du collège de Juilly, copiées sur deux grands cahiers in-quarto, un certain nombre de lettres que Bautain écrivit ou reçut entre 1830 et 1840. Parmi ces lettres se rencontrent à leur date celles que nous publions ici, et qu'en raison de leur intérêt particulier nous croyons devoir verser au dossier de l'union des Églises d'Orient et d'Occident. C'est en effet cette union qui constitue, sinon leur objet unique, du moins leur unité d'inspiration et leur lien. Elle fournit la perspective dans laquelle les premières agitent divers problèmes de philosophie religieuse ; et elle est traitée dans les dernières directement et pour elle-même. Enfin, les unes et les autres tendent à lever les préjugés et les malentendus qui, plus encore que les obstacles politiques et les circonstances défavorables, ont périodiquement fait échouer depuis mille ans tous les projets positifs de réconciliation. Peut-être ne verra-t-on pas sans intérêt comment deux russes et un français ressentirent il y a cent ans ces préjugés et ces malentendus, et comment ils s'essayèrent loyalement à les dissiper.

En cela, ils ne firent que reprendre et continuer les efforts et l'œuvre même de Joseph de Maistre. C'est incontestablement de lui qu'ils procèdent, quoique son nom ne soit à aucun instant prononcé dans leur correspondance. Car ils n'auraient vraisemblablement pas traité de l'union des Églises s'il n'avait dès le début du XIXe siècle imposé ce problème à l'attention de l'Europe et à la méditation des âmes les plus élevées et les plus éclairées. Et à coup sûr ils n'en auraient pas traité comme ils le font s'ils n'avaient tacitement accepté ses directives essentielles. Leurs idées maîtresses leur viennent de lui, en particulier le traditionalisme qui leur fournit leurs communs principes premiers. Surtout ils sui-

vent la méthode qu'il n'a cessé de pratiquer et de recommander, la méthode irénique qui fait passer les explications entre hommes de bonne foi et de bonne volonté avant les négociations entre puissances, qui vise à préparer intellectuellement et moralement l'union avant de songer à la réaliser politiquement, parce que des accords officiels n'ont chance d'être durables et féconds que s'ils sanctionnent un accord préalable des esprits et des cœurs.

Pour sa part, Joseph de Maistre n'hésita sans doute pas à essayer à l'occasion l'action politique ; l'on sait même à quels mécomptes aboutirent de ce côté les espérances qu'il mit successivement en Paul I et en Alexandre I, et les démarches qu'il fit pour décider ces maîtres de l'heure à faire sonner l'heure de la Providence. Mais avant, pendant, et surtout après ces tentatives diplomatiques, il ne cessa de multiplier en tous sens, avec une obstination, une douceur et un optimisme invincibles, les efforts de son action réconciliatrice. Ses conversations, ses lettres, ses livres, tout ce qu'il dit et tout ce qu'il écrivit, tendit invariablement à répandre sa conviction profonde que le monde ne saurait vivre sans christianisme, ni le christianisme donner tous ses fruits sans l'union effective des Eglises. C'est là ce qu'il répéta tour à tour aux dirigeants et aux dirigés, aux particuliers et au public ; et son livre capital *Du pape* ne prend tout son sens que si l'on sait qu'à ses yeux le pape est l'organe naturel et nécessaire de l'union, la pièce maîtresse d'une vraie restauration religieuse et politique de l'Europe ramenée à l'idéal de *La Chrétienté* (1).

(1) Consulter sur ce point le beau livre de M. Goyau, *La pensée religieuse de Joseph de Maistre*, Paris, Perrin, 1921. On y peut voir à quel point cette pensée trouve son unité et son centre dans la perspective de l'union des Églises. Aussi paradoxal parfois dans sa vie que dans ses idées, Joseph de Maistre songea même à orienter de ce côté l'activité de la franc-maçonnerie, à laquelle il appartint pendant quinze ans. Voici en particulier le programme qu'il développa, au nom de la loge *La Sincérité* de Chambéry, dans une lettre adressée au grand maître de toutes les loges écossaises réunies, au duc Ferdinand de Brunswick-Luneburg. « Il serait bien temps, Monseigneur, d'effacer la honte de l'Europe et de l'esprit humain. A quoi nous sert de posséder une religion divine, puisque nous avons déchiré la robe sans couture ?... Ne serait-il pas digne de nous proposer l'avancement du Christianisme comme un des buts de notre ordre ? Ce projet aurait deux parties ; car il faut que chaque communion travaille par elle-même, et travaille à se rap-

En dépit de leur échec apparent, les efforts de Joseph de Maistre ne furent pas perdus ; sa pensée rayonna de tous côtés, en particulier en France et en Russie. Ici, son influence fut assez profonde pour déterminer deux courants religieux apparentés, quoique divers ; car ils devaient souvent mêler leurs eaux, en attendant qu'ils se perdissent l'un et l'autre vers le milieu du siècle dans le grand courant slavophile. D'abord un courant de traditionalisme philosophique, d'où procèda la réaction russe contre le philosophisme du XVIIIe siècle, et plus encore contre l'invasion autrement menaçante des philosophies allemandes, de l'hégélianisme en particulier. Puis un courant de traditionalisme théologique, dirigé contre le protestantisme, et par là même plus ou moins orienté du côté de l'Église catholique. Aux environs des années 1834-1837, où se place notre correspondance, le prince *Elim Metschersky* figure assez bien la première tendance, et *André Mouravieff* la seconde.

Le prince Elim Petrovitch Metschersky (1) (1808-1844) était le fils d'un procureur impérial du Saint-Synode. Lui-même, chambellan de l'empereur Nicolas, fut d'abord délégué auprès de la Cour de Sardaigne. Dans la suite, des raisons de santé l'amenèrent à se fixer d'abord à Nice, où il fonda un théâtre de société, puis à Paris, où il devait séjourner jusqu'à sa mort. Il y trouva des occupations en rapport avec ses goûts. Sur la recommandation de l'ambassadeur de Russie à Paris, le comte Pozzo di Borgo, il fut nommé « correspondant » par le ministre de l'instruction publique de Petersbourg, le comte S. S. Ouvarov. Son emploi était celui d'une sorte d' « attaché intellectuel » ; il devait s'informer sur place des mouvements d'idées en France, et en ins-

procher des autres... Jamais cette réunion n'aura lieu tant qu'elle se traitera publiquement [dans des conférences entre hommes d'Etat ou entre théologiens] ; il faut établir des comités de correspondance, composés partout par des prêtres des différentes communions, que nous aurons agrégés et initiés... Comme, suivant l'expression énergique d'un ancien Père, l'univers fut autrefois *surpris* de se trouver *arien*, il faudrait que les chrétiens modernes se trouvassent surpris de se voir réunis », *op. cit.*, pp. 41-43. C'est là le programme même de toute la vie de Joseph de Maistre.

(1) Voir *Rapport d'un russe sur l'instruction publique en France en 1842*, par André Mazon, dans les *Feuilles d'histoire*, n° 7, 1er juillet 1914, Paris, Roger et Chernovitz. Voir également l'article *Mechersky* (sic) dans la *Nouvelle biographie* de Höfers, t. XXXIV, p. 645.

truire à mesure le gouvernement russe. Grâce au salon très fréquenté de sa mère, grâce aussi à son intelligence et à son amabilité personnelles, le prince Elim sut se faire apprécier dans le monde comme « Français de Russie », et en même temps se mêler activement au mouvement romantique, alors dans son plein. Il entra en relation avec les coryphées, avec de Vigny, Musset, Victor Hugo, et se lia plus étroitement encore avec Emile Deschamps (1). Entre temps, il savait s'arracher à sa vie mondaine et littéraire pour s'occuper de philosophie. C'était précisément le moment où Petersbourg s'inquiétait le plus des succès de l'hégélianisme en Russie, et tout autant de la tournure que prenait en France le traditionalisme passé aux mains de Lamennais. On sait assez les efforts de l'ambassadeur de Russie à Rome pour obtenir la condamnation des doctrines de l'*Avenir*. Pour sa part, le prince Elim, qui admirait passionément de Maistre et de Bonald, et qui s'était même fait le propagateur de leurs doctrines auprès de ses amis, découvrit avec non moins d'enthousiasme le traditionalisme nouveau de Bautain, et fonda en lui des espérances qu'il fit partager à ses mandants. Les premiers numéros de la *Revue du Ministère de l'Instruction publique* (parus en russe) comptent plusieurs compte-rendus des œuvres de Bautain (2), inspirés, sinon composés par Metschersky, et un article étendu d'un de ses amis, A. Kraevski, critique russe des plus connus à cette époque, sur « La Philosophie de Bautain (3). » Visiblement, le prince Elim crut avoir trouvé en Bautain le philosophe officiel qu'il paraît avoir été chargé de découvrir pour son pays. Il se mit en rapports personnels avec le « philosophe de Stras-

(1) Voir le livre de H. Giraud sur *Emile Deschamps*, Paris, Champion, 1921; pp. 379 *sq.*

(2) Janvier 1834, pp. 271-280; juillet 1834, pp. 526-538; avril 1835, pp. 281-295; janvier 1836, pp. 449-460. — Nous tenons ces divers renseignements et les suivants de notre excellent collègue M. A. Mazon, professeur de langues et de littératures slaves à l'Université de Strasbourg. Qu'il nous permette de l'en remercier cordialement.

(3) Janvier 1834, pp. 317-377. — M. A. Mazon possède la correspondance échangée entre le prince Elim et Kraevski, et se propose de la publier dans l'étude qu'il prépare sur « *Le prince Elim Metschersky* ». (Etude annoncée dès 1914 sur la couverture du livre du même auteur : *Un maître du roman russe, Ivan Gontcharov*, Paris, Champion, 1914. Seule la guerre en a retardé l'achèvement.)

bourg, « d'abord en lui adressant les lettres que nous publions ici, puis en venant le voir, l'entendre et l'entretenir tout à loisir à Strasbourg même, vraisemblablement en 1835.

C'est alors qu'il passa, pour ainsi dire, la main à son ami Mouravieff, plus préoccupé pour sa part de théologie que de philosophie. André Nicolaïevitch Mouravieff (1) (1798-1874) était le frère de trois généraux du même nom, dont le troisième, Michel, devait s'illustrer si fâcheusement par la répression féroce de l'insurrection polonaise en 1863. André, le plus jeune des quatre frères, se fit connaître surtout comme écrivain. Poète, auteur de nombreux récits de voyage, il fut encore, et même surtout, écrivain religieux, le premier en l'espèce dont les œuvres écrites en russe aient eu un grand retentissement dans sa patrie. Après avoir débuté par des poésies, « *La Tauride* » et « *Le déluge* », où il imitait Milton et Klopstock, il publia en 1832 la relation d'un « *Voyage aux lieux saints* » qui fut son premier grand succès. Le tsar Nicolas, impressionné, le nomma tout aussitôt chambellan impérial au Saint-Synode (2). Ses nouvelles fonctions lui permirent d'écrire en 1836 ses célèbres *Lettres sur la messe dans l'Église catholique orientale*, qui n'eurent pas moins de onze éditions et furent traduites dans presque toutes les langues d'Europe. C'est à cette époque qu'il entra à son tour en relations personnelles avec Bautain.

Bautain (1796-1867) était alors au tournant décisif de sa vie mouvementée de philosophe-théologien. Ancien élève et disciple de Royer-Collard et de Cousin, venu à Strasbourg en 1816 tout féru des doctrines de l'Eclectisme, il les avait d'abord enseignées avec éclat au collège royal, puis tout aussitôt à l'Académie (1817). Converti en 1821 par l'influence de Mlle Humann, alsacienne du plus haut mérite, et elle-même philosophe, il avait abandonné l'Éclectisme pour se constituer une doctrine personnelle, *la philo-*

(1) Voir Brockhaus et Efron, *Dictionnaire encyclopédique russe* (en russe), article *André Mouravieff*.

(2) Et non pas *procureur du Saint-Synode*, comme le porte à tort la copie de ses lettres. Nous n'avons pas cru devoir reproduire ici cette erreur. La suite officielle des procureurs du Saint-Synode, pour les temps qui nous intéressent, est celle-ci : *Metschersky*, 1817-1833 ; *Netschaïeff*, 1833-1836 ; et enfin, de 1836 à 1855, le fameux général de cavalerie *Comte Protasoff*, à qui la faveur de l'empereur Nicolas valut cette vocation inattendue.

sophie de Strasbourg, que professaient avec lui des disciples enthousiastes, « l'École de Strasbourg » : philosophie et école que les circonstances faisaient peu à peu opposer à la philosophie de Lamennais et à l'école de La Chesnaie. Comme Lamennais, Bautain reprenait le fonds commun du traditionalisme formulé par de Maistre et de Bonald ; comme lui encore, il transformait ce fonds, mais en un sens tout différent. Dans la tradition, il ne voyait plus que le canal de la foi religieuse, et non pas ce décevant « sens commun » que Lamennais allait démocratisant de plus en plus. D'autre part, et c'était là l'originalité de sa méthode, la foi lui fournissait les principes en même temps que les conclusions de ses doctrines. Il dénonçait l'impuissance radicale de la raison à parvenir sans la foi aux vérités spécifiquement philosophiques, telles que l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme. Il ne cessait de protester contre tout rationalisme, contre toute « philosophie séparée ». Sa philosophie à lui était indissolublement une théologie, et, qui plus est, une « théologie expérimentale », fondée sur l'expérience vécue des dogmes chrétiens, et toute pénétrée d'intuitionisme mystique (ses ennemis disaient d'illuminisme). Finalement, cette philosophie n'était, et ne voulait être, qu'une explicitation et une systématisation rationnelle de la foi ; elle la présupposait comme donnée initiale, et ne visait qu'à en dégager tout le contenu, pour en constituer une science transcendante capable de résoudre tous les grands problèmes (1). Traditionalisme, antimennaisianisme, fidéisme, mysticisme, il y avait là de quoi séduire nos Slaves ; et ils furent séduits en effet.

Le piquant est qu'au moment où ils venaient à Bautain, et le croyaient en passe de devenir le grand et authentique représentant de la philosophie aux yeux de l'opinion catholique française, cette opinion commençait à se détacher de lui, précisément à cause de ce qu'ils appréciaient peut-être le plus en lui, à cause de son fidéisme et de son antirationalisme. C'est en effet le 15 septembre 1834 que l'évêque de Strasbourg publia son célèbre *Avertissement sur la philosophie de M. Bautain, prêtre de notre diocèse et professeur à l'Académie de Strasbourg*, qui condamnait

(1) Voir notre étude sur *La philosophie de Louis Bautain « le philosophe de Strasbourg »*, dans la *Revue des sciences religieuses*, janvier-mars 1921, pp. 23-61, et avril-juin 1921, pp. 118-148.

les doctrines et plus encore la méthode de Bautain, et qui prenait énergiquement contre lui la défense de la raison. Ce fut là le début d'une polémique retentissante, dont on perçoit à peine les échos dans les lettres écrites par le philosophe de Strasbourg à ses amis russes. Cependant, elle a dû en troubler maintes fois la rédaction. Peut-être même, comme nous le dirons tout à l'heure, le dénouement de cette polémique ne fut-il pas sans rapports avec la brusque interruption d'une correspondance que nous allons voir s'arrêter au moment où elle est le plus vivement engagée, dans la pleine cordialité des âmes et dans la pleine lumière des intelligences.

I. — Le prince Elim Metschersky et Bautain. La philosophie chrétienne.

Metschersky à Bautain.

Paris, 23 mars 1834.

Monsieur,

Vous ne devez pas être étonné si tous les hommes qui appellent sincèrement de leurs vœux l'alliance de la science et de la Religion se reconnaissent vos disciples et saluent avec joie votre apparition dans le monde philosophique. J'ose donc me flatter que vous voudrez bien excuser la liberté que je prends de m'entretenir avec vous, sans avoir l'honneur de vous être connu. Ayant eu des rapports intimes avec plusieurs philosophes d'Allemagne (1) qui travaillent également à la grande œuvre qui doit faire passer au baptême de la science divine les créations de la science humaine, j'ai étudié avec toute l'ardeur du jeune âge les symptômes de la réaction philosophique qui semble se manifester en ce moment en faveur du christianisme. J'appartiens à un pays où la foi est vive encore, où une fausse philosophie a eu peu de prise sur les croyances religieuses profondément enracinées au cœur de toute une nation. *Je suis Russe*,... désirant faire connaître à ma patrie les faits et les idées qui ont amené cet heureux résultat. J'ai écrit il y a quelques

(1) Allusion probable à Schelling, à Baader et à Döllinger.

années un petit ouvrage que je me permets, Monsieur, de placer sous vos yeux, en vous priant de vouloir bien en prendre connaissance et m'éclairer de vos lumières (1). Je vous supplie de prendre en considération les quelques nuances qui distinguent ma foi dogmatique de la vôtre, et la partialité que ne peut éviter un esprit jeune, qui voit sa patrie, non telle qu'elle est, mais telle qu'elle devrait, telle qu'elle pourra être. Aussi je vous solliciterai d'exercer votre critique, moins sur ce qui se trouve dans mon ouvrage, que sur ce qui ne s'y trouve pas. Au surplus, cet opuscule n'est pas destiné à voir le jour; si j'y ai déposé quelques idées que je crois vraies, il leur manque d'être étayées et développées par ces études fortes et profondes que je n'ai pu faire encore.

Chargé par le gouvernement russe de le tenir au courant de tout ce qui arrive de plus important dans le domaine des sciences en France, je me suis empressé de lui faire connaître vos publications. Le Ministre de l'Instruction publique m'a témoigné le vif intérêt qui lui inspire votre tendance philosophique, en m'engageant à ne pas lui laisser ignorer tout ce qui concernera votre enseignement ultérieur. C'est dans ce but, joint au besoin d'esprit et de cœur que j'éprouve de me rapprocher de votre personne, que je vous demande la permission d'entrer en relations avec vous. Je ne m'excuserai pas de mon importunité; je le répète, les vérités philosophiques comme les vérités religieuses appartiennent à l'humanité entière; quelque soit le pays ou les hommes qui portent la *croix de la science*, ils doivent vous suivre dans la voie bienfaisante que vous leur avez ouverte, et sont en droit d'espérer que vous leur tendrez une main amie.

Agréez, Monsieur, l'hommage respectueux de mon admiration et de tous mes sentiments les plus sincères.

P.-S. — Veuillez avoir la bonté de me renvoyer cet ouvrage, lorsque vous l'aurez lu.

(1) Comme on le verra ci-dessous, il s'agit ici d'un ouvrage manuscrit qui ne fut vraisemblablement jamais publié. Metschersky était plus naturellement littérateur que philosophe.

Bautain à Metschersky.

Strasbourg, 4 avril 1834.

PRINCE,

J'ai lu avec un vif intérêt l'ouvrage dont vous avez bien voulu me donner communication. J'avais été préparé à cette lecture par la bonne lettre qui l'a précédé de quelques jours. Si le besoin de votre esprit, comme celui de votre cœur, vous porte vers moi, comptez qu'il y aura réaction de ma part, et que cette relation que vous avez bien voulu commencer ne languira pas par ma faute, ayant vivement à cœur de répondre à votre appel si honorable pour moi. Nous sommes tout à fait sur le même terrain, relativement à la science. La parole sacrée, comme source, principe et règle de la science humaine, voilà le point de départ. La parole sacrée, comme aboutissant et complément nécessaire de toutes les connaissances de l'homme et de toutes les agitations de la vie, voilà le terme; et c'est entre ces deux points qu'est tracée la vraie route du chrétien, la ligne droite sur laquelle il ne peut s'égarer ni dans la spéculation ni dans la pratique. Comme vous le dites si excellemment, il faut que la science humaine toute entière passe au baptême chrétien, et elle en ressortira toute régénérée, toute vivante, au lieu qu'aujourd'hui elle est morte. Voilà l'œuvre réservée à notre siècle, qui sera un siècle de philosophie chrétienne, comme celui qui l'a précédé a été un siècle de philosophie humaine, c'est-à-dire antireligieuse. Nous avons tout épuisé, tout usé, tout ce qui vient de l'homme et du monde; force nous est de revenir à Dieu et à sa parole, et c'est là seulement que nous trouverons la vie.

Je sympathise avec la plupart des idées que vous avez exposées dans votre ouvrage, et j'ai admiré la netteté de vos vues. On y sent la conviction, et cela fait toujours du bien à ceux qui cherchent la vérité de bonne foi. Je crois comme vous que votre patrie est destinée à jouer un grand rôle dans le monde moderne, et la preuve, c'est que tous les autres peuples en ont peur et la regardent avec inquiétude. Peut-être différons-nous un peu sur la manière d'expli-

quer l'influence russe. Je doute qu'elle soit aussi intellectuelle et morale que vous le désirez. La force de ce monde m'y paraît trop prépondérante pour cela. C'est la France qui de tous temps a marché en avant, dans le mal comme dans le bien, et je suis convaincu que c'est elle qui réparera *providentiellement* tout le mal qu'elle a été employée à faire *sataniquement*. Est-ce aussi une illusion du patriotisme chez moi ? Illusion que peut-être vous n'aurez point de peine à partager ; car vous nous appartenez à moitié par votre style, et le style, c'est l'homme. Du reste, Français, Russe, ou de quelque nation que ce soit, nous sommes hommes, et par dessus tout chrétiens, membres de la grande famille, de cette Église universelle, corps de J.-C., à laquelle nous devons appartenir pour l'Éternité. C'est en J.-C. fils de Dieu, sauveur des hommes, que nous devons tous nous réunir, pour ne former qu'un même corps dont il est le chef ; c'est en lui que nous devons nous aimer et nous soutenir. C'est en son nom, Prince, et en lui et pour lui, que j'accepte de tout mon cœur la proposition honorable que vous voulez bien me faire. Nous n'avons qu'un Seigneur, qu'un baptême ! Dieu veuille que nous n'ayons aussi qu'une foi et qu'une église ; qu'il n'y ait plus ni *orient*, ni *occident*, ni *midi*, ni *septentrion*, mais une seule famille, une seule unité, tous les hommes un en J.-C., comme il est un avec son Père.

Je vous remercie, Prince, des renseignements bienveillants que vous avez bien voulu communiquer à votre gouvernement sur ma tendance philosophique. S'il l'approuve, c'est un signe que l'esprit chrétien l'anime, et alors je tiens à son estime. L'expression si cordiale de la vôtre m'a été aussi douce qu'elle m'est honorable, et je vous prie d'agréer en retour l'assurance de ma haute considération et de mes sentiments affectueux.

Metschersky à Bautain.

Sans date.

MONSIEUR,

Votre lettre si bienveillante m'a fait un sensible plaisir.

Croyez que je profiterai avec d'autant plus d'empressement de la permission que vous voulez bien m'accorder de recourir à vos lumières, que l'indulgence avec laquelle vous avez bien voulu accueillir mon ouvrage m'a prouvé que vous joignez la charité du pasteur à la tolérance du philosophe. Je suis profondément flatté de voir mes idées générales ratifiées par vous; quant à ma manière de juger la France, je suis prêt à en faire amende honorable devant vous et devant elle. J'ai écrit mon ouvrage sous l'inspiration de la dernière catastrophe politique. A cette époque le mouvement religieux commençait à peine à se manifester dans votre pays ; la philosophie catholique de M. de la Mennais poussait à l'idée anti-chrétienne de la souveraineté du peuple, et je ne vous connaissais pas encore. Cependant je persiste à croire que la science chrétienne pourra se développer avec plus de rapidité en Russie qu'en France. Là, elle pourra être greffée sur un tronc sain et vigoureux : ici, il faut en jeter la graine sur un champ couvert d'ivraie; mais je crois fermement à un avenir du christianisme pour l'Europe civilisée : je crois cet avenir plus prochain pour la France que je ne le supposais jadis, car le bien comme le mal vont vite dans ce pays.

Vous mettriez, Monsieur, le comble à votre bonté, si vous vouliez bien honorer mon manuscrit de quelques remarques critiques, et ensuite me le renvoyer par la diligence, attendu que je ne possède pas d'autre copie de cet ouvrage. Je vous prierai en même temps de condescendre à me mettre au courant des publications que vous avez faites et de celles que vous préparez, afin que je puisse en faire l'acquisition et en rendre compte à mon ministre, selon le vœu qu'il m'a exprimé.

Veuillez excuser mon importunité et croire à ma vive reconnaissance et à mon cordial dévouement.

Metschersky à Bautain.

Sèvres près Paris, le 2 juillet 1833.

Un voyage que j'ai été dans le cas de faire au moment même où je venais de recevoir l'envoi que vous avez eu la

bonté de m'adresser par l'entremise de Mme de Germiny (1), m'a obligé de différer jusqu'à ce jour le plaisir de vous exprimer toute ma reconnaissance pour vos intéressantes communications. De retour depuis hier, j'ai trouvé un nouveau témoignage de votre bienveillant souvenir. Veuillez agréer mes remerciements les plus empressés.

Vos brochures précédentes sont déjà à Pétersbourg (2) ; votre réponse aux paroles d'un croyant ne tardera pas à les y rejoindre. J'ai été heureux de vous voir entrer dans la lice pour combattre le Titan chrétien. Je m'y attendais. Vous êtes appelé, ce me semble, à retenir le char du christianisme sur la pente où l'entraînent des hommes trop fougueux.

Le livre de M. de la Mennais m'a fait frémir. Le plus mortel ennemi du christianisme n'aurait pu mieux faire. C'est au moment où les hommes de foi ne voient de salut pour l'avenir qu'en cherchant à ramener les gouvernés et les gouvernants aux vraies doctrines chrétiennes, c'est à cette époque, dis-je, qu'un ministre de l'Évangile vient prouver aux gouvernements de l'Europe que le catholicisme peut conduire au bouleversement de la société aussi bien que la religion de Robespierre. Où cela nous mènera-t-il ? C'est de quoi crier de toute la profondeur de son âme, Malheur ! trois fois malheur !

J'attends avec la plus vive impatience votre formule

(1) Dame de la société alsacienne et amie fidèle de Bautain qu'elle assista de son influence dans ses polémiques.

(2) Ces brochures sont vraisemblablement les suivantes, que Bautain avait déjà publiées à cette date ; *Variétés philosophiques*, Strasbourg, 1823 ; *Propositions générales sur la vie*, thèse de doctorat en médecine, Strasbourg, 1826 ; *La morale de l'Évangile comparée à la morale des philosophes*, Strasbourg, 1827 ; *Motifs de conversion de plusieurs juifs et de plusieurs protestants*, Strasbourg, 1830 ; *De l'enseignement de la philosophie en France au* XIXe *siècle*, manifeste de l'École de Strasbourg, Strasbourg, 1833 ; *Quelques réflexions sur la doctrine du sens commun*, Strasbourg, 1833 ; *Quelques réflexions sur l'institution des conférences religieuses à Paris*, Paris, 1834.

Quant à la brochure dont il est ensuite question, c'est la *Réponse d'un chrétien aux Paroles d'un croyant*, sans contredit la plus forte réplique que se soit attirée Lamennais, et l'une des œuvres polémiques et critiques les mieux venues de la plume de Bautain.

complète d'une philosophie chrétienne (1), ou plutôt de la philosophie chrétienne ; car j'espère toujours que la philosophie découlant du christianisme deviendra *une* comme le christianisme même. Oh, dites-moi, Monsieur, cette unité que je rêve en philosophie, que j'appelle de tous mes vœux, est-elle dans la donnée du possible, ou n'est-ce que la chimère d'un esprit jeune et inexpérimenté ? Je comprends que Steward, Descartes, Kant, Schelling, Oken, Hegel, ne s'entendent pas entre eux ; mais ne serait-il pas possible de voir Bautain, Lamennais, Bonald, Döllinger, Baader, ne former pour ainsi dire que les membres d'un même corps philosophique, d'une *Église de la Science*, dont le chef serait le Christ, ainsi qu'il est le chef de l'Église chrétienne ? Pouvant être dans le cas d'exercer un jour quelque influence sur la direction à donner aux études philosophiques dans ma patrie, je vois avec terreur les difficultés qui se présentent de toutes parts dès qu'il s'agit d'amener la science (établie elle-même sur la base du christianisme) à l'unité des doctrines. Je ne sais à la lettre à quel saint me vouer.

Veuillez me dire ce que vous pensez de la philosophie de Baader (2) ; je n'ai pu encore vous questionner à son sujet.

Pardon, Monsieur, pardon de mes interpellations importunes ; je vous prends pour mon confesseur en fait de religion scientifique, ne me refusez pas vos conseils et vos consolations. J'ai encore à vous remercier pour les notes dont vous avez bien voulu gratifier mon petit écrit. Je conviens parfaitement avec vous de mon exagération au sujet de la France. Malgré les encouragements que vous avez bien voulu me donner, je persiste à croire que mon ouvrage, tel qu'il est, ne peut voir le jour.

Recevez, Monsieur, l'assurance renouvellée de ma sincère vénération.

METSCHERSKY.

(1) Bautain l'avait formellement annoncée dans sa brochure *De l'enseignement de la philosophie en France au* XIXe *siècle*, sous les espèces d'un manuel de philosophie auquel il mettait la dernière main.

(2) Philosophe allemand teinté d'illuminisme, de christianisme, et même de catholicisme, dont il était en ce moment beaucoup question. Voir *Dictionnaire de théologie catholique*, fasc. 10, col. 1-2.

Le même au même.

Paris, 1er septembre 1834.

Monsieur,

Il y a quelque temps que je vous ai écrit pour vous remercier de tout ce que vous avez bien voulu m'envoyer par l'entremise de Mme de Germiny. Je dois vous parler aujourd'hui de la vive sensation que vos publications ont produite dans ma patrie, ce pays si bien fait pour vous apprécier. Je reçus depuis peu un office de M. Ouvaroff, ministre de l'instruction publique en Russie, qui contient le passage suivant que je me fais un plaisir de transcrire littéralement :

« M. l'abbé Bautain ne sera pas fâché sans doute d'appren-
« dre qu'il a trouvé chez nous beaucoup de lecteurs et
« d'amis. Son discours sur l'enseignement de la philosophie
« a été admirablement traduit en russe, comme vous avez
« pu le voir, si vous recevez exactement le journal du
« Ministère de l'Instruction publique. J'ai de plus adressé
« une circulaire aux Universités russes pour leur signaler
« la tendance de ce nouvel enseignement, et leur recom-
« mander d'en suivre avec attention les progrès. Nous atten-
« dons avec impatience la publication de son manuel de
« philosophie pour l'adopter, j'espère, pourvu que mettant
« de côté les spécialités catholiques, l'auteur nous donne ce
« qu'il promet : *une philosophie chrétienne*, si parfaitement
« définie dans son excellent écrit sur les Conférences ».

Votre discours sur l'enseignement de la philosophie au XIXe siècle a été en effet parfaitement bien traduit, et se trouve inséré presqu'*in extenso* dans le journal ci-dessus mentionné. Je tâcherai de me procurer un exemplaire de ce numéro pour vous l'envoyer. Bien que vous ne connaissiez pas notre langue, je présume qu'il pourra vous être agréable de posséder ce document, et de le communiquer aux Russes que vous pourrez rencontrer. Vous voyez, Monsieur, que le gouvernement russe est avide de lumière et de vérité, et qu'il fonde de grandes espérances sur vos travaux ultérieurs. Je ne puis assez rendre grâces à Dieu de ce que votre ensei-

gnement philosophique commence à être connu dans mon pays, et je me félicite d'avoir contribué à l'y faire passer avec promptitude. Voici l'impulsion donnée à cette tendance chrétienne que j'aspirais depuis longtemps à voir prendre aux études en Russie, ainsi que vous avez pu vous en convaincre par le petit écrit que je vous avais communiqué. C'est vous, Monsieur, qui avez la gloire d'avoir posé le premier jalon sur cette voie nouvelle, ouverte à l'Intelligence en Russie. Puisse ce fait heureux porter une douce consolation à votre âme si chrétienne, si *véritablement catholique*, dans le cas où vous auriez à vous plaindre de l'injustice ou de l'envie au sein de votre patrie. J'appréhende pour vous l'esprit de parti et certaines intelligences, qui, dans un but louable sans doute, repoussent cependant avec trop d'absolutisme toutes les idées de progrès. Il n'y a que trop d'individus dans le clergé français qui confondent ce que l'enseignement religieux peut avoir de mobile, avec les principes qui doivent être toujours fixes et toujours stables. Car on ne comprend pas assez que, si le fond de l'enseignement doit être invariable, sa forme doit être progressive et appliquée aux besoins du temps.

Recevez, Monsieur, l'assurance renouvellée de ma sincère vénération.

Prince METSCHERSKY.

Bautain, à Metschersky.

Strasbourg, 8 septembre 1834.

PRINCE,

Les nouvelles de Russie que vous m'avez fait l'honneur de me communiquer dans votre dernière lettre m'ont été une douce consolation, et j'en rapporte une grande partie à l'empressement que vous avez bien voulu mettre dans vos envois et aux recommandations de votre bienveillance. Il y a une grande joie à voir la vérité se répandre, et puisque je professe hautement n'avoir pas d'autre philosophie que la doctrine chrétienne, c'est à l'Évangile que j'en renvoie toute la gloire, et à Celui qui nous l'a apporté que j'en remets tout le mérite. Je suis intimement convaincu que si l'enseigne-

ment philosophique prend cette direction chrétienne que vous appréciez si bien, bientôt la foi se ranimera dans les âmes, et l'humanité civilisée aura encore de belles destinées devant elle. Heureux le pays qui en donnera le premier l'exemple. Je désire que ce soit ma patrie, notre belle France, la première le plus ordinairement en avant pour le bien comme pour le mal. Mais si, par une disposition particulière de la Providence, c'était la vôtre, je la saluerais avec respect, avec amour; car là où est la vérité et la charité, là est la patrie du chrétien.

Je vous serais extrêmement obligé si, dans vos communications avec M. le Ministre de l'Instruction publique en Russie, vous aviez la bonté de lui présenter l'expression de mon respect et de ma reconnaissance. Je m'empresserai à l'avenir de lui passer par votre entremise, si vous le permettez, ce que j'aurai l'occasion de publier.

J'éprouve en effet en France, et surtout de la part du clergé, une opposition pénible, et j'ose le dire aveugle; car ils ne connaissent pas la plupart ce qu'ils repoussent ou condamnent. Mais cela est inévitable; toutes les fois qu'on est appelé à aller en avant, à contribuer au progrès, on gêne ceux qui ne veulent pas marcher; et ils font tout ce qu'ils peuvent pour vous empêcher de remuer. C'est malheureusement ce que fait en ce moment l'autorité ecclésiastique. Elle a tellement peur qu'on ne tombe qu'elle ne veut pas qu'on marche. La cause de cette erreur est dans la confusion signalée à la fin de votre honorable lettre, de ce qui est fixe, immuable, et de ce qui de sa nature est mobile, variable.

Oui, Prince, je crois avec vous que l'unité est possible en philosophie, et je ne désespère pas de la voir s'établir. Mais ce ne peut être qu'une Unité Chrétienne, une Unité vraiment Catholique. C'est par la foi en la parole de Dieu; prise comme principe, comme point de départ, que nous pourrons seulement nous entendre; et quand une fois nous aurons admis cette divine parole, telle qu'elle nous est transmise par l'autorité instituée divinement pour la conserver et l'annoncer aux hommes (1), alors, d'accord sur les principes,

(1) Tout le développement qui suit sur la nécessité du magistère et de l'au-

nous le serons bientôt dans les conséquences, ou au moins dans les plus importantes. Mais il faut nécessairement que la *Parole Principe* soit posée uniformément devant tous, et de là la nécessité de l'autorité divinement instituée pour la proclamer ; car, en toutes choses, la raison humaine ne fait point les *principes*. Alors l'esprit de l'homme pourra s'exercer activement, creuser, méditer cette parole profonde, et il en fera sortir les trésors de lumière et de science qu'elle renferme. Il ne risquera pas de s'égarer, le principe étant posé, et l'autorité l'y ramenant toujours. Ainsi le nouveau développement de l'esprit humain doit être un mélange d'autorité et de liberté. Ce sera la liberté de l'intelligence agissant sous la règle de l'autorité, et cette autorité ne peut être que divine, et par conséquent toute spirituelle. Les destinées de la philosophie sont donc identiques avec celles de la religion : ce sont deux voies qui se confondent au même but.

Baader, sur lequel vous voulez bien me demander mon avis, est un homme d'un grand mérite. Je le crois sincèrement chrétien au fond, mais peut être trop épris des idées de Saint-Martin et de Jacob Bœhme. Il aurait beaucoup plus d'influence s'il écrivait plus clairement. Mais son style est désolant. Peu de gens peuvent le comprendre. C'est une abstraction fatigante pour l'esprit, et qui ne donne rien à l'âme. C'est un des hommes les plus remarquables du siècle sous le rapport philosophique.

J'ai des excuses à vous faire, Prince, de n'avoir pas répondu plus tôt à votre lettre de juillet. Vous savez que la fin de l'année scolaire amène pour nous un surcroît d'occupations. Ne craignez pas, je vous en prie, de me gêner en rien par vos questions. Ce me sera toujours un plaisir que d'y répondre aussi bien qu'il dépendra de moi, et c'est un moyen bien utile d'entretenir les relations qui se sont formées entre nous, et qui me sont à la fois si honorables et si agréables. J'aurai l'honneur de vous adresser dans quelques

torité, pour la conservation et l'interprétation de la foi, est essentiel à la pensée de Bautain, qui est souvent revenu sur ce thème, ce qui ne l'a pas empêché d'être constamment accusé de protestantisme. Newman, auquel il s'apparente de divers côtés, a sans cesse exprimé les mêmes réserves, et connu les mêmes accusations.

jours un exemplaire d'un discours très remarquable prononcé à la distribution des prix de notre petit séminaire à Strasbourg par M. l'abbé de Bonnechose (1), un de mes amis. Le sujet est le *progrès dans l'Église*. Nous pourrons vous en envoyer ensuite plusieurs exemplaires, si vous croyez que cela puisse être utile en Russie.

Recevez, Prince, l'assurance de ma haute et affectueuse considération.

(1) Le futur évêque de Carcassonne et cardinal archevêque de Rouen. Disciple de Bautain, il était alors professeur de rhétorique au petit séminaire Saint-Louis de Strasbourg.

(A suivre).

L. Bautain.

L'ÉVOLUTION GÉNÉRALE

DE LA THÉORIE CANONIQUE DE L'IMMUNITÉ RÉELLE

depuis la publication des Clémentines jusqu'au concile de Trente.

I. — Lorsque les canonistes commencèrent, au XIIe siècle, à coordonner les droits de l'Église, le chapitre de l'Immunité fut l'un de ceux pour lesquels la législation séculière leur offrit les plus riches éléments (1). De nombreuses constitutions romaines, dont la plus importante est celle publiée par Théodose en 412 (2), dispensent toutes les églises de payer les impôts, sauf les charges ordinaires des fonds. Les rois francs accordent à chaque établissement un manse libre de tout service et des diplômes d'immunité qui, après avoir simplement interdit aux *judices* l'accès des territoires qu'ils énumèrent, finirent par abandonner aux propriétaires ou administrateurs tous les droits régaliens (3).

Les Pères, par esprit de renoncement, n'avaient attaché qu'une importance médiocre aux faveurs de l'Empire. Mais à mesure que grandirent ses richesses, l'Église compta ses privilèges parmi les éléments principaux de son patrimoine. Les papes et les écrivains du temps de la Réforme grégorienne proclameront hautement le caractère sacré de ses biens; et ainsi les immunités commenceront d'apparaître comme une suite de la consécration plutôt que comme une concession des princes. Toutefois, les maximes des restaurateurs de la discipline qui, pour dégager l'Eglise des liens du siècle, recommandent l'abandon des terres

(1) Sur les origines de la théorie canonique de l'Immunité, on pourra consulter l'étude que nous avons publiée sur l'*Immunité réelle*, thèse, Paris, 1920, et l'excellent compte rendu qui en a été donné dans le précédent numéro de cette Revue par M. V. Martin.

(2) *C. Th.*, XVI, 2, 40 (*l. placet*) = C. Just. I, 2, 7.

(3) Il faut ajouter cependant que la crainte des spoliations engagea l'Eglise franque à accepter, à proposer même de contribuer largement aux charges de la monarchie, à proclamer ses obligations pour sauver sa propriété cf. E. Lesne, *Histoire de la propriété ecclésiastique en France*, t. II, fasc. 1, Lille, 1922.

inféodées, de toute autre ressource que les dîmes et prémices, marquent aussi bien leur empreinte dans le droit que les affirmations absolues de l'indépendance des domaines ecclésiastiques, de leur affranchissement des charges séculières (1).

C'est seulement sous l'impulsion du St-Siège, à partir de la deuxième moitié du XIIe siècle, que se constitue solidement une théorie de l'immunité. Les empiètements et les spoliations des communes obligent Alexandre III, Innocent III, Alexandre IV et Boniface VIII à définir solennellement les privilèges de l'Église (2). Peu à peu, les règles du droit civil sont en quelque sorte canonisées, les subsides caritatifs s'organisent, les laïques ne sont autorisés à lever des contributions extraordinaires qu'avec le consentement du clergé et du St-Siège qui devient seul maître d'imposer les bénéfices. En un siècle, sans modifier les lois ou la coutume, la papauté a imprimé un caractère nouveau aux anciens privilèges.

Les maîtres de Bologne avaient donné une forme didactique, qui bientôt devint classique, à l'exposé des devoirs et des libertés de l'Église : elle est soumise aux charges ordinaires, c'est-à-dire périodiques et perpétuelles (canon emphytéotique, tribut), dispensée de la superindiction, des charges à la fois extraordinaires et sordides, mais tenue de payer les contributions extraordinaires et honorables qui sont justifiées par la *pietas* (notamment l'entretien des ponts et chaussées) ou par l'utilité publique. A partir d'Hostiensis, les canonistes s'élèvent fortement contre les exactions arbitraires, ils s'efforcent de limiter aux aides les levées extraordinaires, et de développer la notion du don gratuit. Ils restreignent de diverses façons la saisie du temporel pour non-paiement et, par contre, ils étendent l'excommunication qui frappe les violateurs de l'immunité aux magistrats qui sont demeurés neutres et aux nouveaux élus qui ne réparent pas les fautes de leurs prédécesseurs.

En somme, jusqu'au XIVe siècle, la législation a été si abondante et l'accord si parfait entre glossateurs et canonistes que la

(1) Les deux thèses sont exposées par Gratien dans son *Décret* C. XXIII, q. 8.

(2) Les textes fondamentaux sont : le c. 19 du IIIe concile de Latran (1179), X, III, 49, *de immun. eccl.*, c. 4; le c. 46 du IVe concile de Latran (1215), *ib.*, c. 7 ; les décrétales *Quia nonnulli*, d'Alexandre IV et *Clericis laicos* de Boniface VIII, *in* VIo, III, 23, *de immun. eccl.*, c. 1 et 3.

tâche de la doctrine fut de classer en groupes harmonieux des dispositions que l'on entend unanimement dans le sens le plus favorable à l'Église.

II. — Les progrès des législations impériale et pontificale s'arrêtent à la constitution *Hac edictali lege* de Frédéric II (1220) et à la publication des Clémentines (1313). Aucune règle canonique nouvelle ne sera promulguée et les chefs des États chrétiens confirmeront les libertés ecclésiastiques, telles que la coutume les a organisées (1). Les conciles se borneront à rappeler le droit (2) ; leurs plaintes et leurs censures prouvent seulement que dans tous les pays du monde, les églises subissent de continuelles exactions.

Les plus lourdes charges sont celles décrétées par la papauté. L'une des raisons pour lesquelles les papes se sont si vigoureusement élevés contre les spoliations des laïques, c'est qu'ils ont besoin des revenus des bénéfices. Peu à peu, grâce à une centralisation habile, qui sera couronnée au temps de Jean XXII, ils se sont substitués, pour la levée des impôts extraordinaires, aux princes séculiers (3). C'est à tempérer ce pouvoir absolu que s'appliquent les assemblées et les hauts dignitaires de l'Église. D'abord, les synodes et les chapitres se bornèrent à élever des protestations formelles (4). Puis, le Sacré Collège fixa, dans les Capitulations électorales, le principe qu'il devrait toujours être consulté par le pape avant qu'un impôt fût levé (5) : mais ces pactes ne furent jamais observés.

(1) V. notamment Isambert, *Recueil général....*, t. III, p. 123 : Lettres du 15 déc. 1315, par lesquelles le roi approuve la constitution de l'empereur Frédéric (*Hac edictali lege*).

(2) Les Pères du concile de Constance rappellent, dans la XIXe session, les textes relatifs aux libertés ecclésiastiques. Mansi, *Ampl. Coll.*, XXVII, 799. Au Ve concile de Latran (1516) ces libertés furent longuement détaillées au cours de la Xe session. Mansi, XXXII, col. 910, ss.

(3) Sur cette centralisation, cf. Samaran et Mollat, *La fiscalité pontificale en France au* XIVe *siècle* (Bibl. des Ec. fr. d'Ath. et de Rome, fasc. 96), Paris 1905.

(4) Depuis le début du XIIIe siècle, le clergé ne cesse de rappeler au pape que son consentement est requis par le IIIe concile de Latran : protestation toujours vaine. Jean XXII assure parfois qu'il a demandé leur avis aux évêques présents à sa cour. V. ses *Regesta* (Mollat), n. 505, 512 et ss. — Pour le XVe siècle : Imbart de la Tour, *Les origines de la Réforme*, t. II, Paris 1909, p. 117, s.

(5) Cette prétention fut exprimée en 1432, 1447, 1458, 1464, 1471, 1484, cf. Imbart de la Tour, *op. cit.*, t. II, p. 7.

Le mouvement conciliaire avait été fort contraire à la fiscalité romaine : à Constance, le pape fut déclaré incapable d'imposer les biens ecclésiastiques ou les clercs; on exigea qu'il réunît un concile général chaque fois qu'il aurait besoin de subsides (1) : malgré les atténuations apportées par Martin V aux termes des Pères (2), la prohibition absolue devait être souvent rappelée au cours des démêlés entre le clergé et le pape (3). Les gallicans s'en firent une arme. Mais toutes ces querelles intestines n'eurent point d'effet sur la législation. La fin du Moyen-Age fut pour la théorie de l'immunité l'ère de la doctrine. Comme dans tous les temps où le texte officiel est fixé, ce sont les interprètes qui développent le droit en l'appliquant à des cas nouveaux.

III. — C'est dire que l'évolution doctrinale sera commandée non plus par la promulgation de textes canoniques, mais par le progrès de l'exégèse et surtout par la nécessité de réagir contre les entreprises du monde laïc.

Le grand événement qui va modifier les positions des canonistes, c'est la renaissance ou le développement de l'État, c'est-à-dire de la notion de souveraineté et de la fiscalité séculière.

Au XIIe siècle, la position de l'Église est extrêmement favorable. Elle n'a, en face d'elle, que l'Empire dont la législation est le fondement positif de ses immunités, des royaumes qui ne contestent point la valeur des privilèges reconnus par le droit romain et la coutume, des villes auxquelles elle refuse, conformé-

(1) *Index Capitulum et rubricarum Protocolli Reformatorii Constantiensis*, art. 18 (Mansi, XXVIII, 286) : « *Quod Papa non imponit decimam clero vel toti vel ejus parti, nisi in concilio generali, et cum consensu concilii. Possit tamen postulare caritativum subsidium cum caritate quando res exigit* ». V. encore *Avisamenta nationis germanicae*, art. 18, *ibid.*, col. 370.

(2) Sess. 43, c. 15 (Mansi, XXVII, 1184) : « *Praecipimus et mandamus, jura quae prohibent inferioribus a Papa decimas et alia onera ecclesiis et personis ecclesiasticis imponere, districtius observari. Per nos autem nullatenus imponentur, quod et nostris successoribus judicamus non imponi generaliter super totum clerum, nisi ex magna et ardua causa et utilitate universalem ecclesiam concernente, et de consilio, et consensu ac subscriptione fratrum, et praelatorum quorum consilium faciliter haberi poterit, nec specialiter in aliquo regno, vel provincia inconsultis praelatis illius regni vel provinciae* ».

(3) Notamment lors des conflits fameux de la fin du XVe siècle en France. En 1491, Innocent VIII répond avec indignation au clergé qui résiste. V. sa bulle dans la *Collection Doat*, XV, 31.

ment aux idées courantes (qu'elle contribue à fortifier), le droit de lever des impôts. Elle se retranche sur le droit séculier qui a pourvu à sa sauvegarde.

Les expéditions en Orient, les guerres en Occident, le développement des organismes de l'administration séculière vont rendre nécessaire la restauration des impôts, qui avaient à peu près disparu, depuis la chute de l'Empire romain. Or, dans tous les États de la Chrétienté, l'Église est le plus riche des propriétaires. Les princes et les villes, loin de songer à l'exonérer, comptent surtout sur sa fortune. Solliciter, puis exploiter sa charité, jusqu'à la rendre obligatoire et régulière : telle est la politique des légistes et des gouvernements.

Ainsi, le roi de France, depuis le début du XIIIe siècle, perçoit périodiquement des décimes (1). Le consentement du pape est aisément obtenu, celui du clergé demeure une condition théorique. Tantôt c'est à Rome que les Capétiens s'adressent, invoquant le prétexte de croisades et sous la promesse tacite de ne point entraver l'action du Saint-Siège ; tantôt un accord est conclu avec une province ecclésiastique ; la décime devient le prix de la protection royale. On s'achemine vers le « régime des contrats ». Et de plus en plus, la volonté du prince sera dominante : le pape donnera des autorisations très libérales, tandis que ses agents rencontreront la résistance des officiers, des Parlements et des contribuables ; l'intérêt des églises et du peuple chrétien sera invoqué devant les conciles provinciaux avec une telle force que la soumission à toutes les charges extraordinaires apparaîtra, aux yeux des clercs, comme le vrai moyen de sauvegarder les libertés ecclésiastiques.

IV. — L'immunité de l'Église et celle des clercs n'ont jamais été bien nettement séparées. Et cela s'explique : l'autel et le ministre ont également un caractère sacré ; le revenu du bénéfice fournit au clerc son aliment ; et l'activité personnelle du clerc doit être tout entière appliquée à son office.

(1) Au XIIIe siècle, les rois de France avaient perçu une trentaine de décimes. Ils n'ont guère cessé d'en lever au XIVe siècle : près de 50 bulles de concession ont été expédiées, et il s'agit parfois de décimes biennales ou même sexennales. Au XVe siècle, les levées sont plus irrégulières. Elles deviennent ordinaires à partir du règne de François Ier et sont organisées sous une forme qui devait être définitivement fixée par les assemblées du clergé.

La confusion des privilèges était, évidemment, favorable à l'Église et aux clercs : elle permettait d'étendre aux biens des clercs l'immunité réelle, et à l'Église de rejeter les charges personnelles, en invoquant la liberté de ses ministres. La tâche des légistes fut de poser des définitions et des distinctions profitables à l'État ; de limiter l'immunité personnelle, dont le principe ne fut jamais contesté, à l'exemption de toute charge qui affecte directement, corporellement, le clerc et le détourne de sa vocation (service militaire, corvées, tutelle) ; de réduire l'immunité réelle, qui est, en somme, l'exonération des bénéfices de toute imposition extraordinaire, en établissant que le paiement de ces impôts est presque toujours, pour l'Église, un devoir sanctionné par les canons, qu'ils sont une charge du fonds, plutôt que de la personne, que l'État est maître du patrimoine ecclésiastique.

1° D'abord, ils exploitèreut contre l'Église les règles du droit canonique. Les premières atteintes aux privilèges ont toujours été portées selon ce procédé. De même que le *privilegium fori* a été limité par le rappel des textes relatifs au recrutement des clercs et des décrétales sur les clercs mariés ou bigames (1), de même on tira argument de la conduite de Jésus-Christ et des Pères pour fonder le principe de la soumission de l'Église au tribut (2). Mieux : les dispositions récentes servirent à la démonstration. Boniface VIII avait reconnu l'inutilité du consentement pontifical dans le cas de nécessité pressante (3) : les légistes ne manquèrent point de montrer en toute circonstance que les contributions demandées par le roi avaient pour objet de permettre des entreprises inévitables et urgentes, jusqu'au jour où l'on regardera la dispense de consulter le pape comme une des principales « prérogatives des lys » (4).

Cette position est encore dépassée par P. d'Ancharano qui,

(1) R. Génestal, *Le privilegium fori en France du Décret de Gratien à la fin du* XIVe *siècle*, t. I, Paris, 1921.

(2) La parole de Jésus-Christ : *Reddite Caesari*..... est répétée par tous les légistes. V. sur l'utilisation de ce texte : Olivier Martin, *L'Assemblée de Vincennes*....., Rennes, 1909, p. 110.

(3) Bulles *Romana Mater* (28 février 1297), *Etsi de statu* (3 juillet 1297), dans Rayn. a. 1297, n. 49 et 50.

(4) Ainsi s'exprime J. Ferrault dans un traité qu'il dédie à Louis XII (Bibl. Nat., *ms. lat.* 4773).

dans un conseil célèbre (1), soutient que le c. *non minus* vise uniquement les charges imposées à l'Église pour la commodité des seuls laïques. Toutes les fois qu'il y a utilité commune, qu'il s'agisse d'élever une digue pour empêcher l'inondation, d'acheter le départ d'une troupe de brigands, la levée est générale.

Tandis que dans les grands États, ce sont surtout des publicistes qui proclament des principes solennels, dans les communes italiennes, une ingéniosité persévérante et tranquille sera déployée pour soumettre pratiquement, en se couvrant de prétextes juridiques, les propriétés de l'Église au droit commun.

De sorte que l'histoire de l'immunité, à partir du XIVe siècle, est surtout l'histoire des contradictions qu'elle rencontre et de l'effort accompli par l'Église pour maintenir malgré les statuts la coutume et malgré les subtilités des légistes, la vigueur des privilèges anciens et des conciles de Latran.

2° Comme on avait limité le privilège de juridiction en élargissant le cercle des matières à raison desquelles les tribunaux séculiers sont compétents, de même on s'efforça d'étendre la notion de réalité et les conséquences qui en résultaient dans le domaine fiscal et d'interpréter à la rigueur les privilèges.

a) J. de Revigny et J. d'Arena observent avec raison que les églises ne sont pas soumises aux corvées parce que c'est là un *munus sordidum*. Mais les contributions levées pour les travaux publics, en remplacement de ces corvées, ne présentent pas le même caractère : elles sont réelles, ce qui exclut le privilège (2). Et l'on voit quelles conséquences une telle explication pouvait comporter, dans un temps où tous les services personnels tendaient à se transformer en taxes.

b) Les dialecticiens se demandent encore si les privilèges ne doivent pas être interprétés strictement à un double point de vue.

Les charges extraordinaires peuvent devenir ordinaires, et tel a été le sort de beaucoup d'entre elles, peu de temps après la restauration des impôts. P. de Belleperche, se fondant sur le droit romain, maintient l'exemption en considérant que le changement

(1) P. de Ancharano, *Consilia, Consil.* 96, n. 5. Venise, 1595, fol. 46.

(2) Cynus, *In Cod. Commentaria*, Francfort, 1578, in l. ad instructiones, fol. 5.

de catégorie ne modifie point la nature de l'impôt : mais cette opinion n'est pas incontestée (1).

On hésita encore (2) sur le point de savoir si le privilège est général, c'est-à-dire s'il s'applique à tous les biens ecclésiastiques.

Que les constitutions romaines visent tous les *loca pia*, on l'admettait sans peine (3). Mais on eût voulu — distinction très difficile à suivre pratiquement — réserver au fonds primitif l'exemption des impôts extraordinaires, et soumettre les nouveaux acquêts au droit commun.

c) Le moyen, c'était de donner aux *munera extraordinaria*, regardés jusqu'alors comme arbitraires, un caractère nettement réel, en les considérant comme des *charges éventuelles* du fonds et en leur appliquant la règle : *res transit cum onere suo*. Ce résultat ne fut pas obtenu d'un seul coup. Des textes trop formels exemptaient l'Église des impôts extraordinaires.

Parmi les statuts destinés à résoudre le problème, il en est un qui eut une grande fortune dans les commentaires. La commune de Gubbio se fit remettre par tous les habitants le *dominium* de leurs biens, permettant les aliénations pourvu que les impôts fussent payés. On empêchait ainsi que le fisc fût progressivement dépouillé par des donations sincères ou frauduleuses, de toutes ses ressources. (4)

Puis, on finit par regarder comme inutiles ces réserves expresses, en dénaturant la théorie romaine de l'*hypothèque tacite* du fisc. Cette déviation, commencée par Bartole, fut accentuée par les jurisconsultes du XVIe siècle et notamment par Gilles Thomat (5). Tous les biens, disait-on, sont originairement obligés envers le fisc, soit que leur taxe ait été inscrite aux registres publics, soit

(1) Cynus..... *in L. placet*, n. 5 (fo 4).

(2) *ibid.* n. 6.

(3) Bartole, *in Ium Lib. Cod. tit. de episc. et cler., l. omnia.*

(4) Bartole, *in Ium Lib. Cod.. tit.., in l. placet, n. 5 : « Et Eugubini fecerunt hoc multum sollenniter : quia ibi erant ecclesiae et monasteria multum potentia et quae exhauriebant totum patrimonium privatorum. Ideo providerunt et fecerunt, quod omnes cives et forenses donaverunt dominium omnium praediorum quae habebant communi : et ideo ad quemcumque perveniat, solvit tributum, et eis permittit alienare, et semper dicit salvo jure communis : et ideo ecclesia et omnes solvunt tributa ».*

(5) Aegidii Thomati Cuniensis, *de collectis, seu muneribus patrimonialibus (Tractatus illustrium..... jurisconsultorum*, Venise 1584, t. XII, f. 100).

simplement à raison de la souveraineté de l'État. Le droit de lever des collectes se fonde « sur un contrat entre le fonds et le souverain » ; une mutation, même suivie de consécration, ne peut modifier ce lien. Les fidèles, en faisant des aumônes ou des legs pieux, ne sont pas plus maîtres de priver l'État de son droit aux collectes que de décharger de la dîme les biens qu'ils aliènent à des particuliers.

3° Que l'on invoquât les licences du droit canonique ou le jeu du droit privé, le prince était mis en mesure de taxer les biens ecclésiastiques toutes les fois qu'il avait besoin d'argent. Les publicistes, en le constatant, ne proclament donc point un principe révolutionnaire. Mais leur originalité réside dans le point de départ de leurs développements, qui est la souveraineté du roi et dans les conséquences extrêmes qu'ils tirent presque toujours de leurs théories.

Les immunités ne sont, à leurs yeux, que des *libertés octroyées* par les princes (1). Les lois romaines n'ont point pour eux d'autorité propre et les chartes sont révocables. Allègue-t-on la prescription plusieurs fois centenaire? Ils regardent ce long relâchement comme créant à l'Église des devoirs plus étendus. Les privilèges, accordés sous la réserve que le bien public n'en souffrira point, tombent à l'instant du péril.

On ne se bornera pas à soumettre l'Église au droit commun. La *Disputatio inter clericum et militem* et le *Songe du Verger* autorisent le roi à contrôler l'emploi des biens ecclésiastiques. Les clercs n'y doivent prendre que leurs aliments et le plus pieux usage que l'on puisse faire du reste, c'est de le destiner au salut du peuple chrétien, de l'homme « temple spirituel ». Le patrimoine de l'Église, et non pas seulement ses revenus, se trouve ainsi à la disposition du roi. Et d'assez nombreux utopistes envisagent une confiscation pure et simple (2).

V. — Si les canonistes ont pu négliger les projets d'expropriation qui ne menaçaient point sérieusement les biens ecclésiasti-

(1) Nous résumons ici les idées exprimées notamment dans la *Disputatio super potestate praelatis ecclesiæ atque principibus terrarum commissa* (Goldast, t. I, p. 13-18) et dans le *Songe du Verger*.

(2) P. Dubois, De *recuperatione*.... éd. Langlois. V. notamment p. 14, 30, 40 et ss; 123 et ss. La même opinion est professée par Marsile de Padoue et le mouvement de la Réforme lui donnera beaucoup d'ampleur.

ques, ils ont discuté avec soin les interprétations des jurisconsultes. Non point que l'on doive se représenter romanistes et canonistes comme rangés en deux camps hostiles. D'abord, il y a des divergences graves dans le sein de l'un et l'autre groupes. Sur la seule question des *munera extraordinaria*, la plus vigoureuse opposition aux théories de Bartole est celle de Jason (1), et Panormitanus est fort loin d'adopter l'idée de la *pietas*, c'est-à-dire de l'obligation de fournir les subsides caritatifs, telle qu'elle est présentée par Joh. Andreae (2). Et les lois civiles sont si favorables à l'Église que l'on ira jusqu'à tirer de l'Auth. *Item nulla Communitas* l'immunité des charges ordinaires (3).

La théorie de l'immunité a donc été exposée concurremment par les commentateurs des deux droits. Et si l'on veut marquer les étapes de ses progrès, il faut faire une place aussi large aux dialecticiens qui renouvellent l'exégèse des lois romaines qu'à Panormitanus qui couronne par une synthèse vigoureuse l'œuvre de la doctrine : les inventions, assez rares dans ses exposés, sont nulles dans le siècle qui l'a précédé (4). Après lui, les traités spéciaux se multiplieront : ceux de Jean Loup et de Jérôme Albani ont une certaine ampleur. Les autres — et ils sont très nombreux (5) — ne présentent pas un seul argument nouveau.

VI. — Les canonistes continuèrent de s'inspirer des classifications proposées par les romanistes. Avec Bartole (6), ils distinguent trois catégories de *munera* : *patrimonialia*, qui frappent immédiatement les biens, comme les décimes, les dîmes et que Panormitanus divise en trois groupes (7) ; *personalia*, qui affec-

(1) Jason, *in 1a Cod. partem Commentaria*, *in l. placet*, n. 13 et 17 (*1a Lectura*) et n. 16 (*2a lectura*).

(2) Panormitanus, *in c. non minus*, n. 18.

(3) Cynus pense que cette Auth. a corrigé la *l. placet*. V. son commentaire sur cette loi, n. 3.

(4) Il nous paraît tout à fait inutile de citer les opinions, toujours impersonnelles, des plus notables docteurs : ils n'ont pas médité sur ce problème de l'immunité. Panormitanus a tout dit.

(5) La plupart ont été imprimés dans les *Tractatus illustrium.... jurisconsultorum*, Venise 1584, t. XII et t. XIII.

(6) Bart., *in l. placet*, n. 9, ss.

(7) Panormitanus, *in C. non minus*, n. 16.

tent la personne sans tenir compte de ses facultés ; *mixta*, imposés à la personne à raison de sa fortune et que l'on appelle collectes. L'Église n'est tenue de payer que les *patrimonialia ordinaria*. Panormitanus rejette la doctrine qui, traditionnellement, justifie les charges extraordinaires que la piété inspire, et il s'élève avec force contre les diverses raisons que l'on invoque pour fonder le droit de l'État d'imposer l'Église (1). Ni la nécessité imprévue, ni l'utilité publique n'autorisent le prince à prélever la moindre somme sur des biens qui sont consacrés à Dieu, soustraits par son ordre à toute domination temporelle et sur lesquels les *onera patrimonialia* eux-mêmes ne portent qu'autant qu'ils sont spécifiés dans l'acte de donation, *ex pacto* (2). Obligation contractuelle et don gratuit : tels sont donc les aspects de la contribution ecclésiastique.

VII. — La discussion fut vive sur la mesure de la liberté laissée à l'Église par les canons, en présence d'un besoin urgent de la Communauté.

Panormitanus distingue (3) ; si l'intérêt des églises n'est qu'indirectement engagé, elles ne sont pas tenues, car leur immunité consiste en ceci qu'elles n'ont pas à soutenir les entreprises utiles aux laïques. Mais si, directement, leurs biens sont menacés en même temps que ceux des laïques (par exemple une bande ravage un pays, rançonnant indistinctement tous les domaines), elles doivent contribuer. Comme les fonds ne sont pas immédiatement grevés et qu'il s'agit d'une collecte, il faut le consentement du clergé, que l'on ne pourrait d'office imposer. S'il refuse son assistance, sans cause légitime, les laïques imploreront le concours de

(1) Jason, *in l. placet*, (2a *Lectura*) n. 16, dénie à l'Etat le droit d'imposer l'Eglise pour la défendre contre les grandes compagnies, parce que les lois civiles la dispensent des *superindicta*. Honoré Bonet donne une raison plus élevée : l'Eglise ne doit pas contribuer à verser le sang.

(2) Panormitanus, *in c. minus*, n. 16.

(3) Panormitanus, *in c. non minus*, c. 20. « *Aut necessitas, vel utilitas imminens concernit utilitatem ecclesiarum a remotis per quamdam consequentiam et tunc tex. apertus est hic quod ecclesiae non tenentur... Aut necessitas vel utilitas concernit de directo utilitatem ecclesiarum et laicorum, ut puta prava societas territorium, civitates incendit, devastat, consumit, in quo ecclesia habet multas possessiones, et tunc dico quod ecclesia deberet contribuere sed non ad solam deliberationem laicorum...* »

l'évêque, qui le contraindra (1). Et dans le cas où la dépense aurait pour objet non seulement l'utilité publique mais encore l'utilité particulière des biens ecclésiastiques, Panormitanus pense qu'il n'y aurait pas lieu de demander au pape son avis (2).

Autant Panormitanus est libéral quand il s'agit de secourir les pauvres, autant il interprète strictement la condition que les ressources des laïques doivent être insuffisantes. Aux riches de supporter les charges du siècle (3). Par contre, si l'objet de l'imposition présente un intérêt immédiat pour l'Église, elle paiera sa part, quelles que soient la dénomination des taxes et leur forme (4).

VIII. — Contre les artifices de la pratique, les canonistes ne multiplièrent point les arguments. Le C. *Quia nonnulli*, où ils auraient pu trouver la condamnation de toute imposition mise sur les nouveaux acquêts, ne leur inspira que des réflexions superficielles.

Les opinions de Bartole furent combattues par Jason, qui tient pour frauduleux le statut de Gubbio (5). Les tentatives faites pour imposer directement les hommes des églises sont dénoncées par J. Le Moine comme fraudes à la loi, mais on ne refusa point à l'État quelques droits sur les colons partiaires (6).

IX. — Les doutes sur la sanction des obligations de l'Église ne furent pas éclaircis. On accordait généralement que le non-paiement des redevances féodales entraîne la reprise du fief. La discussion semble avoir été plus vive en ce qui concerne le tribut et le canon emphytéotique. L'Archidiacre, suivant l'opinion de G. de Trani et de P. de Belleperche, veut que la l. *Si divina* ne

(1) Ibid. «... *Fateor tamen quod si clerus non vellet sine legitima causa consentire quod populus poterit officium superioris ecclesiastici implorare, ut compellat clerum ad consentiendum et contribuendum...* »

(2) Ibid. « *Puto etiam quod in hoc casu non habebit locum dispositio c. adversus, ut Romanus Pontifex prius consulatur, quia impensa est fienda non solum propter utilitatem publicam, sed etiam propter utilitatem privatam bonorum ecclesiarum et sumus extra casum illius c. adversus. facit c. 1 et 2 de censibus. Et nota diligenter haec dicta mea, quia optima et nemo sentit...* »

(3) Panormitanus. *Consilia, 2a pars, Cons.*, XIII, n. 2 et *Cons.*, III, n. 4.

(4) Panormitanus, *Consil.*, 2a *pars. Cons.*, XIII, n. 3.

(5) Jason, *in l. placet, 1a lectura*, n. 17; *2a lectura*, n. 21.

(6) Fred. de Senis, *Consil.* 106.

s'applique qu'au domaine impérial, alors que les grands canonistes du XIIIe siècle l'avaient appliquée à l'Église (1).

X. — La responsabilité des violateurs de l'immunité fut recherchée avec d'autant plus de soin que les atteintes à la liberté de l'Église sont plus répétées.

La juridiction ecclésiastique se réserve la connaissance des délits contre l'immunité parce qu'ils constituent un *sacrilège* au même titre que la violation du *privilegium canonis* (2). Bien que l'*universitas* soit coupable, ce sont ses représentants qui subissent la peine. Dépassant, sur ce point encore, les explications d'Innocent IV, Panormitanus introduit des distinctions nombreuses.

1° Celui qui se trouvait à la tête de la communauté lorsque fut imposée la collecte, s'il y a prêté les mains, sera excommunié après monition et, dans tous les cas, tenu de réparer le tort causé à l'Église. La communauté fournit-elle une satisfaction congruente? Il devra simplement se soumettre pour son délit propre, à l'*arbitrium judicis* (3).

S'il a résisté dans la mesure de ses forces, Joh. Andreae, suivi par la plupart des docteurs, le tient pour responsable tant qu'il n'a pas résigné ses fonctions. Panormitanus le dégage, conformément à la lettre du *c. non minus* (4). Enfin, sa neutralité au moment du crime et sa passivité subséquente sont punis, car il doit descendre d'un siège d'iniquité, refuser le gouvernement d'une ville hostile à l'Église, et Panormitanus reconnaît avec regret que cette même raison peut rendre nécessaire la démission du recteur qui a vainement fait opposition (5).

2° Le successeur n'est pas lié *ipso facto* par la sentence qui a frappé son prédécesseur, mais seulement s'il néglige, dans le mois de son entrée en charge, de satisfaire ou de pousser l'*universitas* dans la voie des réparations (à supposer que la collecte ait profité à l'*universitas* et non pas seulement à ses anciens chefs (6). On

(1) Guidonis a Baiiso, archidiaconus Bononiensis, *Rosarium seu in Decretorum volumen Commentaria*, *in c. generaliter*, n. 2 (éd. Venise, 1601, f° 258).

(2) Panormitanus, *in c. adversus*, n. 5.

(3) *Ibid.*, n. 20.

(4) Panormitanus, *in c. Adversus*, n. 20.

(5) *Ibid.*, n. 21.

(6) *Ibid.*, n. 16, n. 22.

discute si ses efforts, même non couronnés de succès, suffisent à le mettre hors de cause. Panormitanus lui conseille de se démettre s'ils sont vains (1).

3° Les conseillers qui ont donné un avis favorable à l'imposition sont, naturellement, excommuniés. On se demande seulement s'ils sont responsables *in solidum* ou *pro parte*. Même solution et même question s'ils ont gardé le silence, car ils ont alors manqué à leur devoir professionnel. S'ils ont résisté, le mieux serait encore qu'ils renonçassent à leur office (2).

Dès l'instant où les charges sont arbitrairement imposées à l'Église, les actes des coupables sont nuls, même s'il n'y a pas eu monition, même si l'excommunication est ignorée et si l'on tolère dans son office l'excommunié. C'est là un principe ancien dont on discute seulement la portée. S'applique-t-il seulement aux actes contraires à l'Église? Joh. Andreae, et Panormitanus, qui, d'ailleurs, voit dans le c. *adversus* une aggravation, sur ce point, du c. *non minus*, l'étendent à toutes les constitutions, à tous les actes des coupables (3). Si l'on objecte que le délaissement de l'office marque la fin de la responsabilité de l'administrateur, il est aisé de répondre que la responsabilité délictuelle subsiste (4).

XI. — La justification systématique de l'immunité ne fut guère entreprise avant le xve siècle. Il suffisait aux canonistes de s'appuyer sur les lois et les décrétales dont nul ne contestait l'autorité.

Sans doute, l'exemption des charges a toujours été regardée comme conforme aux Ecritures. Les commentateurs du Haut Moyen Age ont vu dans la Genèse et dans le premier Livre d'Esdras la figure des libertés ecclésiastiques, et la parole de Jésus-Christ : *Ergo filii sunt liberi* a eu dès le viiie siècle, notamment dans les chrétientés insulaires, une grande fortune (5). Mais il ne fut vraiment utile de rechercher la justification théologique de l'immunité qu'à l'époque moderne, quand la contradiction du siècle s'éleva.

(1) Panormitanus, *in c. Adversus*, n. 22.
(2) *Ibid.*
(3) *Ibid.*, n. 11, ss.
(4) *Ibid.*, n. 16.
(5) *Hibernensis* (éd. Wasserschleben), lib. XXV, c. 10 : *S. Odonis, archiep. Cantuar. Constitutiones*, C, 1 (Migne, *P. L.* t. 133, col. 946).

Longtemps encore, les canonistes suivirent dans la controverse la méthode des post-glossateurs ; ils multiplièrent les citations nouvelles. Lorsque Jean Loup de Ségovie écrit son ouvrage pour la restitution des gabelles payées par les églises de Sienne, il énumère les passages de l'Ancien Testament relatifs aux exemptions dont jouissait le sacerdoce d'Israël, afin d'établir la supériorité des lois ecclésiastiques, l'indépendance de l'Église (1).

A partir de la Renaissance, on mit une certaine affectation à rechercher dans les philosophes anciens et dans les déductions logiques la preuve de l'immunité (2). La promesse du sacre est aussi rappelée (3). On renforce ainsi, par tous les moyens, l'autorité des privilèges.

Enfin, la vanité de ces jeux d'école ayant été reconnue, on chercha, dans des apologies, à *prouver* les droits de l'Église. Et cette méthode devait conduire à des affirmations énergiques. Le premier auteur qui se fasse gloire de préférer à l'accumulation des références les raisonnements, Jérôme Albani, n'hésite pas à soutenir l'immunité totale (4). Il n'y a point, pour lui, différence de nature entre les anciens et les nouveaux acquêts : tout bien consacré à Dieu est soustrait aux usages profanes. Les païens l'admettaient : comment des chrétiens en douteraient-ils ? Le droit naturel justifie l'immunité, de même que la raison naturelle reconnaît l'existence de Dieu, la nécessité d'un culte et de dotations cultuelles, sacrées comme appartenant à la divinité (5). Pourquoi ne pas étendre à tous les bénéfices la condition favorable du manse (6)?

Que si l'on objecte les droits acquis par l'État, il est aisé de montrer que le privilège de l'Église l'emporte sur ceux du fisc (7) ? Dira-t-on que nul ne peut transmettre plus de droits qu'il

(1) Joh. Lupi, *de libertate ecclesiastica*, *1a pars* q. 2 n. 1, s ; q. 11 et 12 (*Tract. illustr.... jurisconsultorum*, t. XIII, 1a pars.).

(2) V. par ex. B. du Rozier, Bibl. Nat., *ms. lat.*, 4232, fol. 575 ; v. encore Bibl. Nat., *coll. Languedoc (Bénédictins)*, vol. LII, fol. 18.

(3) B. du Rozier, *loc. cit.*, fol. 568.

(4) Hier. Albani, *De immunitate ecclesiarum* (*Tract. illustrium jurisconsultorum*, t. XIII, *2a pars.*). Ce traité, composé en 1553, est adressé à Jules III.

(5) *Ibid.*, n. 9 à 17.

(6) *Ibid.*, n. 23 à 29.

(7) *Ibid.*, n. 37, ss.

n'en possède et que le bien donné passe avec ses charges ? Il est clair que le privilège naît dès l'instant où l'Église reçoit un bien, de même que la souveraineté naît dans la personne de l'Empereur, et ne lui est point transmise par les électeurs (1). Ce sont les *fruits* que l'on taxe et non point les fonds, et comme ils se forment sous la juridiction ecclésiastique, le pouvoir séculier n'a sur eux aucune prise (2). Ils sont soumis aux impositions pontificales et on ne saurait admettre qu'ils subissent une seconde sujétion (3).

XII. — Sans doute, l'opinion de Jérôme Albani est peu courante, et l'auteur s'en flatte. Mais outre qu'elle émane d'une personnalité considérable, elle sera répétée, au moins en partie, par les canonistes modernes et elle caractérise nettement le mouvement de réaction de l'Église contre les attaques ou les contestations auxquelles sont en butte ses immunités. La contradiction a rendu nécessaire une affirmation catégorique et extrême.

C'est par là que la doctrine va se modifier. En somme, jusqu'au milieu du XVIe siècle, elle a gardé les formes que lui ont données Innocent IV et Hostiensis. Par divers côtés, elle s'est élargie, en adoptant une explication plus exacte des termes et de l'esprit du droit romain, une théorie assez libérale de la subrogation des charges et de l'utilité commune. Mais, obligée de chercher son appui dans le droit divin et dans la consécration, elle deviendra rigoureuse. On s'achemine vers la *thèse*, d'autant plus absolue que la fiscalité séculière méprise les prescriptions canoniques; le consentement du pape n'est plus demandé, celui du clergé demeure de pure forme. La pratique est si indépendante des principes que ceux-ci n'obéissent plus qu'à la logique. Ils seront, quand le divorce aura été consommé entre l'Église et les États, d'une grande rigueur.

Le Concile de Trente, dans sa XXe session, rappela en termes généraux et modérés que les princes doivent respecter l'Église et réprimer toute atteinte portée par leurs sujets à ses droits (4).

(1) *Ibid.*, n. 33, ss.
(2) *Ibid.*, n. 42 à 52.
(3) *Ibid.*, n. 65, ss.
(4) Conc. Trident., sess. XXV, c. 20, *apud* Mansi, XXXIII, 101, s.

Entre cette disposition et les canons, qu'elle rénove, des IIIe et IVe Conciles de Latran, il y a une différence fondamentale. Alexandre III et Innocent III promulguaient des règles que la pratique avait suggérées, éprouvées ; les docteurs de la Réforme catholique formulaient une vérité en opposition avec les nouveaux usages des gouvernements séculiers.

Le recul des immunités ecclésiastiques est un des plus notables signes de la décadence des « libertés » de l'Église, qui commença bien peu de temps après la mort d'Innocent III. Des causes nombreuses sont soustraites aux officialités, les puissances laïques prennent dans les élections épiscopales un rôle prépondérant, les clergés nationaux, délivrés de la centralisation romaine, tombent sous la dépendance des princes.

Mais la dégradation des privilèges n'entraîne pas un affaiblissement de la doctrine. Les principes vont se figer en des formules immuables et fermes, parce qu'ils ne subissent plus les ébranlements et les déformations qui résultaient de leur application pratique.

Les négations du monde moderne rendront nécessaire l'affirmation du droit divin.

Gabriel Le Bras.

IMMIXTIO ET CONSECRATIO

A l'office du vendredi saint appelé messe des Présanctifiés, on place sur l'autel un calice contenant un peu de vin additionné de quelques gouttes d'eau et le célébrant y plonge une parcelle d'hostie consacrée, provenant de la messe du jour précédent. Plusieurs liturgistes anciens pensèrent que le contact de l'hostie entraînait la consécration du vin. Cette opinion trouva accueil dans un grand nombre de livres liturgiques, missels, pontificaux, ordinaires, parmi les rubriques du vendredi saint. En préparant la publication des *Ordines romani*, Mabillon rencontra ces textes et se préoccupa de les expliquer en les rapprochant des commentaires liturgiques de la même époque. Cette étude fait l'objet des chapitres XII et XIII, dans le *Commentarius praevius* placé en tête de son édition des *Ordines* (1). Il la compléta par quelques recherches sur le mélange du vin consacré et du vin ordinaire (2).

La question n'était pas nouvelle. Baronius, sans s'expliquer davantage sur les sources de son information, l'avait tranchée un peu sommairement. Selon lui, toute l'antiquité chrétienne aurait cru à la transsubstantiation du vin par l'immixtion de l'hostie consacrée (3).

Bossuet n'accepta pas cette opinion du savant cardinal. Dans son *Traité de la communion sous les deux espèces*, publié en 1682, il allégua la messe du vendredi saint comme l'une des circonstances où l'Église ancienne avait coutume de ne communier que sous l'espèce du pain (4).

Deux réponses protestantes lui furent opposées dès l'année suivante. L'une, intitulée *Réponse au livre de Mr l'Evêque de Meaux de la communion sous les deux espèces* (5), était de Matthieu

(1) MABILLON, *Museum Italicum*, t. II, Paris, 1689, p. LXXVI-XCII. Ce volume a été réimprimé par MIGNE, *P. L.*, t. LXXVIII.

(2) *Ibid.*, p. LVII-LIX, XCII-XCV.

(3) *Annales eccl., ad ann.* 1192, n. 21-24 ; éd. de Lucques, t. XIX, 1746, p. 665-667.

(4) P. 117-142.

(5) Sans nom d'auteur ni lieu d'impression, 1683.

de Larroque, savant ministre de Rouen, qui s'était déjà fait connaître par une *Histoire de l'Eucharistie* (1). L'autre, *Réponse au traité de M. Bossuet touchant la communion sous les deux espèces*, également anonyme, avait pour auteur N. Aubert du Versé (2). Les deux polémistes reprochèrent à Bossuet d'avoir mal interprété les textes anciens. La communion du vendredi saint, prétendaient-ils, comportait jadis la distribution des deux espèces, le vin ayant été consacré par le contact de l'hostie réservée (3). Bossuet prépara aussitôt une ardente réfutation de ces deux opuscules. Mais, on ne sait pour quelle raison, il ne la donna pas au public. *La Tradition défendue sur la matière de la communion sous une espèce, contre les Réponses de deux auteurs protestans*, ne fut imprimée qu'en 1753 (4). La théorie de la consécration par mélange ou contact y est abondamment débattue (5). Nous ne nous arrêterons pas à examiner la valeur des arguments avancés de part et d'autre car, le travail de Mabillon n'ayant pas encore vu le jour, la discussion entre Bossuet et ses adversaires ne porte que sur quelques textes depuis longtemps connus.

Aux documents groupés par Mabillon s'ajoutèrent bientôt ceux que recueillit Dom Martène, en rassemblant les matériaux de son

(1) Publiée sous l'anonymat à Amsterdam, en 1669, chez Elzevier. Une seconde édition « revue et corrigée » parut en 1671, sous le nom de « Matthieu Larrogue (*sic*), ministre de Vitré ».

(2) « A Cologne, chez Pierre Marteau, 1683 ».

(3) Larroque, *op. cit.*, p. 199-223 ; Du Versé, *op. cit.*, p. 241-262.

(4) Tome III des *Œuvres posthumes de messire Jacques-Bénigne Bossuet... pour servir de supplément aux dix-sept volumes de ses ouvrages ci-devant publiés in-4°*, Amsterdam, aux dépens de la Compagnie, 1753. Cette édition fut l'œuvre de Charles-François Le Roi. Matthieu de Larroque était mort à Rouen le 31 janvier 1684. Un ouvrage qu'il avait laissé manuscrit fut publié en 1688 par son fils Daniel, qui inséra, après la préface, une courte biographie de l'auteur. La controverse avec l'évêque de Meaux y est racontée et Daniel de Larroque croit que l'argumentation paternelle avait à tel point déconcerté Bossuet, *ut nil responsi unquam regesserit strenuus ille Miles Ecclesiae Romanae* (*Mathaei Larroquani*, *Adversariorum sacrorum libri tres. Opus posthumum. Accessit diatriba de Legione fulminatrice...*, authore Daniele Larroquano, M. Filio, Lugduni Batavorum, 1688. La *Summa vitae authoris* n'est pas paginée). A cette date *La Tradition défendue* devait déjà être rédigée.

(5) II° partie, ch. xxxix-xliv, p. 268-291 de l'édition originale.

grand ouvrage, *De antiquis ecclesiae ritibus* (1). Depuis lors, l'histoire de cette croyance n'a pas été reprise d'original. Quelques écrivains, surtout au XVIIIe siècle, en ont abordé le côté théologique, mais sans apporter aucun fait nouveau (2).

Quant aux liturgistes et aux historiens, ils se sont généralement contentés de renvoyer aux travaux des deux illustres bénédictins. Il serait sans intérêt d'énumérer ces références (3).

C'est en classant les manuscrits des *Ordines* de la semaine sainte que nous avons été amené à nous occuper de cette question. Plusieurs d'entre eux, décrivant la messe des Présanctifiés, supposent que le calice est consacré par le contact de l'hostie. Cette croyance se reflète également dans les rubriques de nombreux missels et pontificaux. Il aurait été souhaitable de pouvoir préciser dans quelles églises elle inspira les rédacteurs ou les compilateurs de livres liturgiques. Comment a-t-elle pris naissance? Dans quelles régions s'est-elle répandue? Combien de temps s'est-elle maintenue avant d'être définitivement éliminée? Autant de problèmes dont il est difficile de donner une solution complète. Pour se prononcer en toute connaissance de cause, il faudrait avoir dépouillé tous les livres liturgiques, sacramentaires, missels, rituels, pontificaux, tous les commentaires et traités théologiques encore inédits, que conservent des centaines de bibliothèques publiques ou privées. Une telle enquête n'est point le fait d'une seule personne. Elle ne sera réalisée, dans la mesure où elle peut l'être, que par approxima-

(1) MARTÈNE, *De ant. Eccles. rit.*, l. I, c. IV, art. X, n. 11 : *Consecratio calicis per contactum particulae consecratae* ; éd. de Venise, t. I, 1788, p. 156-157. La première édition parut à Rouen en 1700-1702.

(2) Par exemple BENOÎT XIV, *De Festis D. N. J. C.*, l. I, ch. VII, n. 153-155 (*Opera omnia*, t. IX, Prato, 1843, p. 145-146).

(3) Il faut cependant citer Dom Claude DU VERT, *Explication simple, littérale et historique des Cérémonies de l'Église*, 1713, t. III, p. 343-352, et surtout t. IV, p. 268-306. En 1686, Dom Du Vert échangea plusieurs lettres avec Bossuet, tandis que celui-ci travaillait à la *Tradition défendue*. Il lui procura plusieurs textes relatifs à la question de la consécration par contact. Cf. Ch. URBAIN et E. LÉVESQUE, *Correspondance de Bossuet*, t. III, 1910, p. 282, 288, 300, 309.

La *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, t. VI, 1920, p. 415-418, a publié, sous la signature de M. Armand DULAC, une *Note sur deux textes d'Amalaire relatifs à la consécration de l'Eucharistie*. Toute la documentation est tirée des chapitres de Mabillon indiqués plus haut.

ions successives, par une suite de recherches particulières, dont quelques-unes seront peut-être provoquées par le présent travail.

Mais dès maintenant, à l'aide des documents qu'il nous est possible de joindre à ceux qu'ont mis en œuvre Mabillon et Martène, il semble qu'on peut arriver à quelques conclusions partielles, dont pourront faire profit les historiens de la liturgie.

L'immixtion d'une parcelle d'hostie consacrée dans du vin ordinaire avait lieu principalement à la messe des Présanctifiés. Elle fut en outre fréquemment pratiquée au chevet des moribonds, pour l'administration du viatique. Nous étudierons successivement ces deux cérémonies. Les textes où s'exprime la croyance à la consécration par contact ou mélange seront donnés en premier lieu. Nous passerons ensuite à ceux qui témoignent en faveur de l'opinion contraire et nous terminerons par l'énumération d'un assez grand nombre de livres, où les deux doctrines contradictoires s'affirment côte à côte, sans que les rédacteurs aient paru s'en offusquer. Ceci nous indiquera qu'il faut prendre maints textes de la première série dans un sens moins absolu qu'il ne semblerait au premier abord. Nous prions donc le lecteur de réserver son jugement jusqu'à la fin de notre exposé.

Avant d'aborder le rituel de l'office du vendredi saint, nous rappellerons quelques textes relatifs au mélange du vin consacré et du vin ordinaire. Ils nous aideront à comprendre comment a pu se former la croyance à la vertu consécratrice de l'immixtion.

I

LE VIN CONSACRÉ MÉLANGÉ AU VIN ORDINAIRE

Plusieurs liturgistes du haut moyen âge, avons-nous dit, expliquant les offices du vendredi saint, enseignèrent que le vin de la messe des Présanctifiés était changé au sang du Christ par le simple contact d'une parcelle de l'hostie consacrée. Ils furent sans doute amenés à cette théorie par les réflexions que dut leur suggérer un des rites de la messe romaine. L'*Ordo Romanus primus* nous décrit la messe stationale, telle qu'elle était célébrée par le pape, dans les basiliques de Rome, aux

VIIIe et IXe siècles. Les fidèles remettaient, au moment de l'offertoire, leurs offrandes de pain et de vin. Une partie de ce pain était disposée sur l'autel par l'archidiacre. Le vin apporté par les fidèles était versé dans de grands calices, ou *scyphi*, dans lesquels il demeurait jusqu'au moment de la communion. Après avoir communié sous l'espèce du pain, le pape buvait un peu de vin consacré, dans le calice même qui avait servi au sacrifice. Après lui, quelques hauts dignitaires devaient communier au même calice. Mais avant de leur tendre le vase sacré, l'archidiacre versait une partie du précieux sang dans un *scyphus* que lui présentait un acolyte. Ce récipient était déjà rempli de vin provenant de l'offrande des fidèles. La communion des dignitaires étant terminée, ce qui pouvait rester de précieux sang dans le calice était égoutté dans le *scyphus*, où les diacres venaient puiser ensuite le vin dont ils communiaient le peuple (1).

Le vin du *scyphus* avait-il reçu une autre consécration que celle qu'il tenait de la double immixtion de précieux sang? La seule lecture de l'*Ordo* nous autoriserait à répondre négativement. Dans le *scyphus* avaient été versées, à l'offertoire, les burettes (*amulae*) apportées par les fidèles Durant le sacrifice il n'est jamais question de lui. Il ne paraît pas sur l'autel, où on ne place auprès des pains que le calice du célébrant. En parfait accord avec notre *Ordo*, une lettre du pape Grégoire II (715-731), que nous rencontrerons tout à l'heure, attestera la coutume romaine de ne faire figurer sur l'autel qu'un seul calice pendant la célébration de la messe. Quant au *scyphus*, il demeure confié à l'acolyte qui le tenait pendant l'offertoire et aux mains de qui nous le retrouverons lorsque le moment de communier sera venu.

Cette interprétation est d'ailleurs confirmée par un témoignage décisif. Parmi les diverses refontes que subit l'*Ordo primus*, il en est une, publiée par Mabillon sous le titre d'*Ordo III*, qui dut être exécutée en pays germanique, au XIe siècle au plus tard. Elle décrit ainsi le rite de la commixtion du vin :

Sed ipse pontifex confirmatur ab archidiacono in calice sancto : de quo parum refundit archidiaconus in maiorem calicem, sive in scyphum, quem tenet acolythus, ut ex eodem sacro vase confirmetur

(1) MABILLON, *Ordo*, I, n. 20 ; *Museum Ital.*, t. II, p. 14-15.

populus : quia vinum, etiam non consecratum sed sanguine Domini commixtum, sanctificatur per omne modum (1).

Quels que soient le sens exact et la valeur théologique de la glose *quia vinum etiam non consecratum...*, elle met hors de doute un point de fait : le vin du *scyphus* n'avait pas été consacré par les paroles sacramentelles; on ne le « sanctifiait » que par le mélange du précieux sang, au moment de le distribuer aux fidèles (2).

Les nombreuses transcriptions de l'*Ordo* I exécutées dans le nord de l'Italie et de ce côté des Alpes (3) assurèrent la diffusion de l'usage romain. Au xe siècle, les termes même de cette partie de l'*Ordo* I seront conservés dans le remaniement qu'on fera de ce document pour l'accommoder aux besoins d'une simple église épiscopale (4).

Mais déjà au milieu du viiie siècle, une composition franque inspirée de l'*Ordo romanus primus*, le *Capitulare ecclesiastici ordinis*, décrivait ainsi la commixtion du vin :

Tunc archidiaconus accepto ipso calice vadit iuxta altare et... sic per omnia vasa quod acoliti tenere videntur, de calice sacro ponit ad confirmandum (*qq. mss.* : communicandum) populum (5).

Au lieu du *scyphus* on a ici plusieurs *vasa*. Il est d'ailleurs probable qu'à Rome même il y avait plusieurs *scyphi*. L'*Ordo* I

(1) Mabillon, *Ordo*, III, n. 16 ; *op. cit.*, p. 59-60. Je n'ai pas rencontré jusqu'ici de manuscrit *ancien* de l'*Ordo* III. Mabillon lui-même n'en a connu aucun. Le texte qu'il a publié est emprunté à la collection d'Onofrio Panvinio, qui est elle-même une copie de l'édition de Cassander. Cf. la *Note sur quelques manuscrits et une édition de l'Ordo romanus primus*, *Revue*, II, p. 319-330. On voudra bien corriger l'erreur que j'ai commise dans cette *Note* (p. 329), en donnant à Cassander le titre de chanoine. Voy. l'art. Cassandre, de Dom J. Baudot, dans le *Dictionn. d'archéol. chrét. et de liturgie*, t. II, col. 2333-2340.

(2) Les commentateurs de l'*Ordo* I sont généralement d'accord sur ce point. Voir Mabillon, *Commentarius*, *op. cit.*, p. lix; H. Grisar, *La più antica descrizione della messa pontificia solenne*, *Civiltà Cattolica*, 20 mai 1905, p. 477 ; Mgr. Batiffol, *Leçons sur la messe*, 5e éd., p. 95, n. 1. Mgr Duchesne est le seul, à ma connaissance, qui fasse exception (*Origines du culte chrétien*, éd. 1920, p. 198).

(3) Cf. *Revue des Sciences rel.*, I, p. 385-386.

(4) Mabillon, *Ordo* II, n. 14 ; *op. cit.*, p. 50. Les plus anciens manuscrits que je connaisse de l'*Ordo* II sont du commencement du xie siècle.

(5) Gerbert, *Monumenta veteris liturgiae alemannicae*, t. II, 1779, p. 170.

énumère parmi les ustensiles sacrés empruntés à la basilique du Latran et apportés par les clercs du pape à la messe stationale, *calicem*, *scyphos*, etc. Plusieurs diacres s'employant à la distribution du vin, ils devaient avoir chacun leur *scyphus*.

Dans l'*Ordo* de Saint-Amand (fin VIIIe siècle), la commixtion est un peu plus compliquée : le fragment d'hostie que le pape a plongé dans son calice en est extrait par un sous-diacre, à l'aide d'une petite passoire, et déposé dans le vase qui doit servir à la communion du peuple. Ceci n'empêche pas le mélange du précieux sang au vin du *scyphus* : il est effectué à deux reprises, comme dans l'*Ordo* I :

Et tunc (archidiaconus) perfundit de calicae in sciffo. Deinde dat calicem ad episcopum qui prius communicavit...

Deinde recipit archidiaconus calicem ab episcopo, et veniens subdiaconus, habens colatorio minore in manu sua, expellit Sancta (= *la parcelle d'hostie consacrée*) de calicae, et ponit ea in fonte priore unde archidiaconus debet confirmare populo, et devacuat calicem archidiaconus in secundo calicae, et de ipso perfundit acolithus in fonte priorae (1).

L'usage de ne pas consacrer tout le vin destiné à la communion du peuple dut s'introduire de bonne heure. Dans une lettre de l'année 726, adressée à saint Boniface, l'apôtre de la Germanie, le pape Grégoire II déclare qu'il ne convient pas de placer sur l'autel deux ou trois calices pendant la célébration de la messe. On a prétendu que Grégoire II introduisait là une innovation et que, jusqu'au temps où il écrivit sa lettre, la pratique qu'il condamne avait été en vigueur (2). Il aurait été le premier à interdire qu'on ne consacrât autant de calices qu'il était nécessaire pour la communion des fidèles sous l'espèce du vin et aurait ainsi inauguré le régime de restrictions progressives, qui devait aboutir à la suppression du calice pour les laïques.

Ces conclusions sont absolument gratuites et ont contre elles toutes les vraisemblances. Remettons dans son contexte la phrase alléguée ici. Boniface avait écrit au pape pour lui exposer les progrès de l'évangélisation en pays barbare. A ce rapport il avait

(1) Duchesne, *Origines du culte chrét.*, 1920, p. 482.

(2) Dr J. Smend, *Kelchspendung und Kelchversagung in der abendländischen Kirche*, Strasbourg, 1898, p. 15.

joint quelques questions sur des points de discipline ou de liturgie, au sujet desquels il hésitait sur la conduite à tenir. Il désirait savoir quelle était en ces matières la pratique de l'église romaine, afin de pouvoir y conformer la sienne. Tout ceci est rappelé par Grégoire lui-même au début de sa réponse :

In iisdem litteris (*lettre de Boniface*) quaedam subnexuisti capitula, sciscitando qualiter teneat vel doceat haec sancta apostolica romana ecclesia (1).

Le pape répond point par point au questionnaire de son correspondant. Boniface avait demandé, entre autres choses, si l'on pouvait placer sur l'autel plusieurs calices pendant la messe. Il avait sans doute remarqué cet usage en territoire franc ou celtique, au cours de ses pérégrinations. En tout cas, il doute de sa légitimité et avant de l'adopter lui-même il en réfère au pape, afin de savoir « ce que fait et enseigne la sainte église apostolique de Rome ».

Le pape le renseigne en ces termes :

In missarum solemniis illud observandum est quod dominus noster Iesus Christus sanctis suis tribuit discipulis. Accepit namque calicem dicens : *Hic est calix novi testamenti in meo sanguine, hoc facite quotiescumque sumetis.* Unde congruum non est duos vel tres calices in altario ponere cum missarum solemnia celebrantur (2).

Lorsque Grégoire répond qu'il ne faut mettre qu'un calice sur l'autel, il est *a priori* très vraisemblable qu'il ne fait que transformer en règle, à l'adresse de Boniface, la pratique courante de l'église romaine (3). Les considérants qu'il invoque confirment cette interprétation : Le prêtre doit se conformer exactement au rite fixé par le Sauveur lui-même, lorsqu'il institua l'eucharistie. Or le Christ n'a tenu entre ses mains, à la dernière Cène, qu'un

(1) S. Gregorii pp. ii, *Epist.* XIV, *ad Bonifacium*; P. L., LXXXIX, 524.

(2) *Ibid.*, col. 525.

(3) Dans une autre lettre, Grégoire II déclare que Boniface doit célébrer les ordinations des prêtres et des diacres aux samedis des Quatre-Temps et administrer le baptême à Pâques et à la Pentecôte. Ces dates étaient de tradition ancienne dans la liturgie romaine, nous le savons par une foule de documents. Le pape ne fait donc ici aucune innovation. Mais sa réponse au sujet du calice est une décision du même ordre. Pourquoi voudrait-on que celle-ci, et celle-ci seulement, fût une réforme de l'usage traditionnel ? Cf. Greg. II, *Ep.* IV (*l. c.*, col. 502).

seul calice. Grégoire II aurait-il attribué au précepte de la coupe unique cette origine divine, s'il avait eu conscience qu'on pouvait lui objecter la tradition de sa propre église ? Il fallait, pour qu'il pût parler ainsi, qu'il fût convaincu que l'église romaine avait toujours été fidèle à reproduire exactement cette circonstance du rituel eucharistique transmis par le Christ, — qu'il fût par conséquent en présence d'une coutume immémoriale. De fait nous n'avons pas le moindre indice qu'à aucun moment, dans la liturgie romaine, plusieurs calices aient servi simultanément à la célébration du saint sacrifice.

On dût cependant, d'assez bonne heure, se trouver dans l'impossibilité de communier toute l'assemblée des fidèles avec le contenu d'un seul calice. Ce dernier ne pouvait dépasser certaines dimensions. Il était fréquemment déplacé au cours de la cérémonie. Avant la communion il passait aux mains de l'archidiacre, qui devait pouvoir le manier aisément. Que fit-on lorqu'il fut devenu insuffisant pour recueillir toutes les offrandes et assurer la communion d'une assistance de jour en jour plus nombreuse ? N'est-ce pas dès ce moment que l'on prit l'habitude de recevoir le vin des oblations dans des récipients de plus grande taille, les *scyphi*, où l'on viendrait ensuite puiser pour communier le peuple ? Le vin fourni par les scyphi n'ayant pas paru sur l'autel, on le « sanctifierait » en y mélangeant une partie de celui que le célébrant avait consacré dans son propre calice. Ce procédé ménageait à tous les communiants une certaine participation à la coupe eucharistique. Il présentait en outre plusieurs avantages, qui auraient suffi à le justifier. Il permettait notamment d'éviter les accidents auxquels on se serait exposé en consacrant une trop grande quantité de précieux sang. Il est bien possible que la pratique exposée dans l'*Ordo primus* soit aussi ancienne que les difficultés auxquelles elle remédie.

Nous avons vu que, d'après ce document, le soin de mélanger un peu de précieux sang au vin des *scyphi*, était réservé à l'archidiacre. On peut se demander si saint Ambroise ne fait pas allusion à cette fonction, dans les paroles qu'il prête à saint Laurent, archidiacre du pape Syxte II et victime comme lui de la persécution déchaînée par Valérien (258). Tandis que l'on conduisait le pape au supplice, Laurent, encore en liberté, se plaint à lui de n'avoir pas été jugé digne d'être associé à son martyre :

Num degenerem me probasti ?... Cui commisisti dominici sanguinis consecrationem, cui consummandorum consortium sacramentorum, huic sanguinis tui consortium negas (1) ?

En quoi pouvait consister, dans l'esprit de saint Ambroise, cette *consecratio dominici sanguinis* confiée au premier diacre ? Ne s'agit-il pas de la préparation des *scyphi*, telle que la décrira bien plus tard l'*Ordo primus* ? Il est tout naturel que cette prérogative de l'archidiacre, dès le moment où elle lui fut attribuée, ait pris un grand relief. De toutes ses fonctions liturgiques, celle-ci était la plus haute, celle qui l'associait le plus étroitement à son évêque dans la célébration des saints mystères. Il ne serait donc pas surprenant que saint Ambroise, s'il la connaissait, l'eût spécialement relevée. Néanmoins ce texte est trop concis et trop isolé pour qu'on puisse en conclure que saint Ambroise, dès le dernier quart du IVe siècle, témoigne de l'usage que nous trouverons établi à Rome trois ou quatre cents ans plus tard. S. Jérôme devait être au courant de la liturgie romaine, au moins aussi bien que l'évêque de Milan. Or, dans la lettre où il s'indigne des excessives prétentions des diacres, — et il pense surtout aux diacres romains —, il justifie la prééminence des prêtres par ce fait que la consécration du corps et du sang du Sauveur s'opère par leur prière. Raisonnerait-il ainsi s'il savait que le premier des diacres tout au moins intervenait dans la préparation du vin des communiants (2).

On a pu supposer, sur la foi d'un récit de Venance Fortunat († v. 600), que l'ancienne liturgie gallicane avait connu une

(1) S. Ambroise, *De officiis*, L. I, c. 41 ; *P. L.*, XVI, 90. Quelques éditeurs, malgré le témoignage des manuscrits, avaient remplacé *consecrationem* par *dispensationem*.

(2) S. Jérome, *Ep.* 146, n. 1 ; *P. L.*, XXII, 1193 : *Nam cum Apostolus perspicue doceat eosdem esse presbyteros quos episcopos, quid patitur mensarum et viduarum minister, ut supra eos se tumidus efferat, ad quorum preces Christi corpus sanguisque conficitur* ?

Le P. Grisar explique les paroles de saint Laurent par ce passage de l'*Ordo* I : *De ipsa Sancta, qua momorderat* (*pontifex*) *ponit in calicem in manus archidiaconi dicendo : Fiat commixtio et consecratio corporis et sanguinis*, etc. (*Civiltà Cattolica*, 1906, p. 593). — Mais cette commixtion du pain et du vin consacrés, c'est le pape qui la fait, non l'archidiacre. Comment ce dernier pourrait-il donc la revendiquer comme un acte qui lui a été confié (*cui commisisti dominici sanguinis consecrationem*) ?

coutume analogue à celle que l'*Ordo* I nous atteste pour Rome (1). Marcel, le futur évêque de Paris († 436), puisa un jour dans la Seine de l'eau qui fut miraculeusement changée en vin. L'évêque saint Prudence, émerveillé du prodige, fit verser de ce vin dans le calice et l'employa à la communion du peuple.

Toute la question est de savoir quelle sorte de consécration reçut le vin miraculeux avant d'être distribué aux fidèles. Voici le texte de Fortunat :

Itaque cum subdiaconali ministerio fungeretur (Marcellus), in die Epiphaniorum hauriens aquam de fluvio Sequanae, dum beato Prudentio episcopo manibus abluendis offerret, mutatis elementis vini sapor inventus est. Quo viso obstupescens pontifex iussit ex ipso urceo in calicem sacrum defundi, unde universus populus missa celebrata ad communionem accepit, et ipsum vas, cum ad plebis multitudinem suffecisset, ac si non tactum et integrum sic plenum permansit (2).

Tout n'est pas parfaitement clair dans ce récit. Il importerait surtout de savoir à quel moment précis le vin miraculeux fut versé dans le calice qui allait servir à la communion de l'assistance. Est-ce avant la consécration, ou aussitôt avant la distribution des saintes espèces ? Le biographe ne le dit pas, mais il ajoute : « Et ce vase, après avoir suffi à la multitude des fidèles demeura plein comme si on n'y eut pas touché ». De quel vase veut-il parler? Il me semble qu'il s'agit de l'*urceus*. Dans ce cas, il faudrait admettre que l'on a puisé à plusieurs reprises dans l'*urceus*, et cela au moment même de la communion. Fortunat, en effet, pour mieux faire ressortir la grandeur du miracle qui conserva intact le contenu du récipient, observe qu'il fut constaté après qu'une foule de fidèles eut été communiée. Cette remarque prend tout son sens et le récit devient parfaitement intelligible si l'on suppose que le vin de l'*urceus* a servi à alimenter le calice, à mesure que celui-ci s'épuisait aux lèvres des nombreux communiants. Ce procédé peut paraître étrange. Mais nous allons le retrouver, très clairement décrit, dans plusieurs livres liturgiques d'une époque bien plus récente. Nous ne proposons d'ailleurs que comme une hypothèse plausible cette interprétation du texte de Fortunat.

(1) Cf. Charron, *Histoire des Sacrements*, t. II, 1745, p. 134.

(2) Venantius Fortunatus, *Vita S. Marcelli*, n. 20 ss., éd. B. Krusch, *Monum. Germ. Hist.*, *Auct. antiquiss.*, t. IV, 2, 1885, p. 51.

Le vin ne se conservant pas aussi facilement que le pain, on tenait à n'en pas consacrer une trop grande quantité, de peur d'avoir un excédent une fois la messe et la communion terminées. En Orient on prévint généralement cet inconvénient en adoptant le système de l'intinction, c'est-à-dire en donnant aux fidèles un fragment d'hostie trempée dans le précieux sang. Il suffisait ainsi d'avoir une modique quantité de vin consacré. Ce moyen avait aussi l'avantage de protéger le précieux sang contre les accidents et les irrévérences auxquels auraient pu l'exposer des communiants peu attentifs ou maladroits, si on leur eût présenté directement le calice (1). Il s'introduisit en diverses églises d'Occident, mais ne devint jamais universel. Les papes, ainsi que plusieurs conciles, le condamnèrent à diverses reprises (2). En 1095, le concile de Clermont, présidé par le pape Urbain II, promulgue cette décision :

Ne quis communicet de altari, nisi corpus separatim et sanguinem similiter sumat, nisi per necessitatem et per cautelam (3).

Même prescription, quelques années plus tard, dans une lettre de Pascal II (1099-1118) à l'abbé de Cluny :

Igitur in sumendo corpore et sanguine Domini... dominica traditio servetur, nec ab eo quod Christus magister et praecepit et gessit humana et novella institutione discedatur. Novimus enim per se panem' per se vinum, ab ipso Domino traditum. Quem morem sic semper in sancta ecclesia docemus atque praecipimus, praeter in parvulis ac omnino infirmis qui panem absorbere non possunt (4).

A partir du XIIe siècle la communion sous la seule espèce du pain remplaça progressivement la communion sous les deux

(1) Cf. Udalric, *Consuetudines Cluniacenses*, l. II, c. 30 ; *P. L.*, CXLIX, 721. — Ernulphe, de Rochester († 1124), *Ep. ad Lambertum*, dans le *Spicilegium* de Dom Luc d'Achery, *nova ed.*, t. III, Paris, 1723, p. 471-472.

(2) Concile de Braga (v. 675), cap. II (Mansi, t. XI, p. 155). Les termes du concile de Braga sont repris dans une fausse décrétale attribuée au pape Jules I et insérée dans les recueils d'Yves de Chartres et de Gratien, *Decr.*, III, D. II, c. 7; éd. Friedberg, t. I, col. 1316. Innocent III (avant son avènement au pontificat), *De sacro altaris mysterio*, l. IV, col. 13 (*P. L.*, CCXVII, 866).

(3) Mansi, XX, 818.

(4) *Ep.* DXXXV, *ad Pontium Cluniacensem abbatem* ; *P. L.*, CLXII, 442.

espèces. Mais celle-ci se maintint plus longtemps dans la liturgie des ordres religieux. Aussi est-ce dans les rituels monastiques que nous trouvons les derniers témoignages sur le mélange du vin consacré et du vin ordinaire. Les *Constitutiones Hirsaugienses*, promulguées par S. Guillaume, abbé d'Hirschau (1068-1091), décrivent ainsi la communion à la messe solennelle :

Postquam autem subdiaconus corpus Domini acceperit, statim ad diaconum cum arundine et ampulla venit, de quâ vinum in calicem fundit, cum sanguinem deinde a bibentibus minui viderit.

... Postquam omnes dominico sanguine communicaverint qui corpus Domini acceperant, novissime ministro defertur, ut et ipse de eodem Domini sanguine bibat, si tamen corpus Domini acceperat (1).

Ici le procédé auquel on a recours pour éviter que le précieux sang ne demeure en excès est inverse de celui qu'exposent les *Ordines romani*. Au lieu de faire communier les frères à un calice spécial, préalablement rempli de vin auquel on aurait mélangé quelques gouttes de précieux sang, le diacre leur tend le calice même du célébrant. Mais à mesure que le précieux sang diminue, le sous-diacre l'additionne de vin ordinaire. Il faut noter que le mélange continue d'être appelé *sanguis Domini*.

C'est encore au XIe siècle qu'appartiennent les *Consuetudines* de Saint-Bénigne de Dijon, dont Martène rapporte tout le passage concernant la communion. Nous y lisons ceci :

Qui (= *le diacre*) postquam illuc pervenerit, iuxta dextrum cornu altaris stans, manu sinistra calicem per medium super ipsum, duobus vero, ut dictum est, digitis fistulam in ipsius calicis medio inter sumendum Domini sanguinem iugiter tenet, donec omnes, et ad ultimum ipse quoque percipiat. < Debet autem vinum in ampulla iuxta eum iugiter esse, ut quando opus esse perspexerit, eodem vino dominicum sanguinem augere possit >..... Quotquot autem ipsum corpus sacerdos dederit, singulis sanguinem diaconus cum fistula dabit (2).

Martène signale que les mots placés ci-dessus entre crochets sont une addition marginale mais semblent de la même main que le reste.

Les chanoines réguliers de Saint-Jean de-Latran, au siècle

(1) Migne, *P. L.*, CL, 1013-1014.

(2) Martène, *De antiquis monachorum ritibus*, l. II, c. IV, § III, n. 15; éd. de Venise, 1788, p. 64.

suivant, pratiquaient un usage semblable, d'après l'*Ordo Ecclesiae Lateranensis*, rédigé par le prieur Bernard, lequel devint cardinal du titre de Saint-Clément en 1145 :

His ita peractis cum magna humilitate et puritate cordis, bini et bini veniant communicare fratres in pluvialibus...

Interim autem diaconus stans in gradibus altaris, summa cum diligentia calicem cum calamo teneat custodiatque ut unusquisque de sanguine modicum quid accipiat. Mansionarius autem vas cum vino habeat, de quo, si opus fuerit, mittat in calicem.

... Post haec (= *la communion sous l'espèce du pain*), revertentur ad diaconum et sumit unusquisque de sanguine Domini (1).

Dans les *Usus ordinis Cisterciensis*, dûs à Etienne, 3e abbé de Citeaux († 1134), l'addition du vin ordinaire au vin consacré est pareillement prescrite pour la communion conventuelle. Le résultat du mélange est toujours assimilé au précieux sang :

Dum autem fratres percipiunt sanguinem, infundatur vinum in calice a diacono, cum opus fuerit, de ampulla a subdiacono antea praeparata iuxta altare. Si quid autem residuum fuerit de ipso sanguine, bibat illud cum calice postquam fistulam reddiderit subdiacono, quam fistulam antequam reddat, in quantum potuerit ab utraque parte suggendo a sanguine Domini evacuet (2).

L'Ordinaire des Augustins, à Saint-Victor et à Sainte-Geneviève de Paris, en des exemplaires allant du XIIe au XVe siècle atteste le même usage :

Interim autem dum communicant, subdiaconus cum ampulla vinaria

(1) L. Fischer, *Bernhardi cardinalis et Lateranensis Ecclesiae prioris Ordo Ecclesiae Lateranensis*, Munich, 1916, p. 58.

(2) *Usus Ord. Cist.*, c. 53 ; *P. L.*, CLXVI, 1427. De même Ph. Guignard, *Les Monuments primitifs de la règle cistercienne*, *Analecta Divionensia*, t. X, Dijon, 1870, p. 148-149 (d'après le ms. 354 de Dijon, du XIIe siècle). — Après la communion sous l'espèce du vin, chaque frère allait boire une gorgée de vin à une coupe que lui présentait le sacriste (*ibid.*, c. 58 ; col. 1432). — J'ai vérifié le passage des *Usus* relatif à la communion dans plusieurs manuscrits d'âge différent : Rome, Bibl. naz. Vittorio-Emm., *Cod.* 1433 (*Sessor.* 75), f. 51 v (XIIIe s.) ; *Ibid.*, *Cod. Sessor.* 119, f. 35 v-36 r. (XVe s.). Ces deux mss. ont appartenu à l'abbaye romaine de Sainte-Croix-de-Jérusalem. Troyes, *Cod.* 591, f. 129 v (XIIe s.); *Ibid.*, *Cod.* 1153, f. 33 v (XIIe s.) ; *Ibid.*, *Cod.* 1155, f. 60 r-60 v (XVe s.). Ces ms. proviennent de Clairvaux. Pas plus que ceux de Rome, ils ne présentent de variante notable en ce qui concerne le rite du mélange.

diacono debet astare et quotiens opus fuerit, calici vinum infunditur (1).

Avec le progrès des études théologiques, cette pratique ne pouvait que soulever des oppositions. Innocent III (1198-1216), dans le traité sur l'Eucharistie qu'il composa étant encore cardinal, déclare que le vin versé dans le calice après la consécration demeure du vin ordinaire et ne se mélange pas au précieux sang. Il connaît cependant la théorie de la consécration par contact. Mais il la juge contraire à la raison :

Si vero post calicis consecrationem aliud vinum mittatur in calicem, illud quidem non transit in sanguinem, nec sanguini commiscetur, sed, accidentibus prioris vini commistum, corpori quod sub eis latet undique circumfuditur, non madidans circumfusum...

Quidam autem voluerunt astruere quod, sicut aqua pura per aquae benedictae contactum efficitur benedicta, sic vinum, per sacramenti contactum, efficitur consecratum et transit in sanguinem, quorum assertioni ratio minime suffragatur (2).

En 1202, Innocent III reprit la première de ces phrases et la fit entrer dans une lettre qu'il écrivit à Jean de Belesmes, ancien archevêque de Lyon. Cette lettre fut recueillie par Grégoire IX dans sa collection des Décrétales et inspira fréquemment les théologiens et canonistes postérieurs (3). Saint Thomas d'Aquin la cite et la commente dans la *Somme théologique* (4). L'école franciscaine enseigne la même doctrine. Alexandre de Halès († 1245) se demande « *utrum accidentia habeant potentiam convertendi aliquod humidum ut vinum vel aquam in sacramentum, utpote si vino consecrato apponatur aqua vel vinum* », et il répond négativement, conformément aux considérations qu'il a développées dans l'article précédent (5). Quelques années plus tard, saint Bonaventure emprunta à ce passage de son confrère les termes qui lui ser-

(1) Paris, Bibl. nat., *Cod. lat.* 15059 (XIIe s.), f. 100 v; *Cod. lat.* 15060 (XVe s.), f. 123 v. — Bibl. Sainte-Geneviève, *Cod.* 1637 (XIIIe s.), f. 70 r-70 v. Même texte dans le *Cod.* 1636 (XIIIe s.).

(2) *De sacro altaris mysterio*, l. IV, c. 31 ; *P. L.*, CCXVII, 877.

(3) *Decretal. Greg. IX*, l. III; Tit. XLI, c. 6 (*Quum Martha...*); éd. Friedberg, col. 639. Cf. *Innoc. III Regest.*, l. V, E, p. 121; *P. L.*, CCXIV, 1118-1123.

(4) III^a *pars*, *q.* LXXVII, *art.* VIII, *ad tert.*

(5) *Summa theologica* (éd. de Nuremberg, 1482-1484 ; non paginée), *Pars* IV, *quest.* XL, *membr.* I, *art.* 3.

virent à formuler une de ses conclusions : *Accidentia non habent virtutem convertendi aliam substantiam admixtam in Sacramentum*. Le sang du Christ, explique-t-il, ne remplit pas le calice comme le ferait un liquide à l'état libre. Il est contenu dans les veines du corps glorifié du Sauveur et n'entre pas en contact avec le liquide auquel on voudrait le mélanger. Aussi ne peut-il le consacrer :

Sanguis ibi contentus nulli humori commiscetur, pro eo quod non est ibi diffusus, sed est sanguis glorificatus, intra venas contentus et ideo a nullo liquore attingitur; et ideo nihil per commixtionem vel contactum potest in eum converti (1).

Vers la fin du XIIIe siècle, Guillaume Durand sait qu'en plusieurs endroits on a coutume d'additionner de vin ordinaire le précieux sang destiné aux communiants. Il ne s'élève pas contre cet usage, car, dit-il, il ne serait pas convenable de consacrer une si grande quantité de précieux sang, et on ne trouverait d'ailleurs aucun calice de dimensions suffisantes (2). Mais à la question « *Utrum autem per contactum sanguinis vinum appositum efficiatur sacramentum*? », il répond un peu plus loin en reproduisant textuellement les paroles d'Innocent III (3).

Il n'est pas surprenant qu'au XVe siècle, Nicolas de Tudisco, dit *Le Panormitain* (mort archevêque de Palerme en 1445), expose la doctrine depuis longtemps universellement enseignée. Lorsqu'on ajoute du vin au précieux sang, écrit-il, il n'y a ni consécration ni même mélange. Le Christ étant tout entier sous chacune des deux espèces, le vin que l'on verse dans le calice ne se mélange pas davantage au sang que ne le ferait de l'eau jetée sur un corps humain. Mais si l'on ajoutait trop de vin, les accidents eucharistiques seraient absorbés et la présence réelle cesserait. Aussi le rite des Chartreux n'est-il légitime que si le vin dont on additionne le précieux sang est en petite quantité (4).

(1) *Sententiarum Lib.* IV, *dist.* XIII, *pars* I, *art.* 11, *quaest.* 2; *Doct. seraph. S. Bonaventurae Opera omnia*, t. IV, Ad Claras Aquas (Quaracchi), 1889, p. 299.

(2) *Rationale divinorum officiorum*, l. IV, c. 42, n. 1; éd. de Lyon, 1574, f. 172 v.

(3) *Ibid.*, n. 8; f. 174 r.

(5) *Abbatis Panormitani Commentaria in Decret.*, t. IV (*Super Tertio Decret.*, *De consecr. eccles. vel alt.*, c. III), Venise, 1596, f. 196 v, col. 1. — Ibid., c. VI, f. 200 r.

La plupart des théologiens font observer, comme le *Panormitain*, que l'es-

Mabillon rapporte un témoignage qui pourrait faire croire qu'à la même époque le mélange de précieux sang et de vin ordinaire était encore pratiqué en Angleterre, dans la province de Cantorbéry. Le recueil des constitutions et des statuts ecclésiastiques de cette église fut dressé, dans la première moitié du xve siècle par Guillaume Lyndwood (ou Lyndewoode), official de Cantorbéry, élevé plus tard au siège épiscopal de Saint-Davids (1442-1446) (1). D'après Mabillon, nous devrions à ce compilateur le renseignement suivant sur les usages de son milieu :

Sacerdos qui tenet calicem cum sanguine, videns quod quantitas sanguinis non sufficeret omnibus fratribus, ponit ibi modicum de vino (2).

En réalité Guillaume Lyndwood ne fait que rapporter ici une phrase d'un glossateur des *Décrétales*, lequel, à propos de la lettre d'Innocent III, rappelle les *Us* des Cisterciens que nous avons nous-mêmes rencontrés tout à l'heure. Comme le glossateur, Lyndwood fait sienne, en la développant, la doctrine d'Innocent III. Quant à la pratique de son temps, il nous la fait

pèce du vin, si on la mélangeait avec une trop grande quantité d'un autre liquide, subirait une altération qui mettrait fin à la présence réelle. Voy., par exemple, dès la première moitié du xiiie siècle, Guillaume d'Auvergne, évêque de Paris (1228-1249) : ... *quicquid infunditur post species vel cum ipsis in calicem non convertitur in species sacramenti, sed potius illas corrumpit* (*De septem sacramentis*, c. 14; éd. de Lyon, 1567, f. 43 v.). Bossuet, voulant expliquer la rubrique de l'*Ordo* III, s'écarte ici de l'enseignement commun : « à la manière des liqueurs qu'on mêle ensemble, dit-il, le vin consacré qui ne perd rien de ses qualités ordinaires, se répand et se mêle si parfaitement dans le vin commun, qu'on peut dire avec une certitude morale, que pour petite que fût la goutte de vin qu'on prendrait, il s'y trouverait infailliblement quelque partie du vin consacré, c'est-à-dire le Sang du Sauveur tout entier. Ainsi toute cette masse deviendrait la matière de la communion ». Et un peu plus loin : « Mais lorsque dans l'union du vin consacré avec celui qui ne l'est pas, il se fait un parfait mélange, et des deux liqueurs une même masse, toute cette masse est *sanctifiée en toutes manières*, c'est-à-dire, non seulement par cette sainteté extérieure et inférieure que l'attouchement du Corps communique au vin, mais encore, à cause que par ce mélange parfait, chaque goutte de vin qui n'est pas consacrée, entraîne avec elle quelques gouttes de vin qui l'est, dont la moindre est suffisante pour communier au Sang de N.-S. » (*La Tradition défendue...*, ch. XLV; édition citée p. 292-293).

(1) Eubel, *Hierarchia*, t. II, 1901, p. 209.

(2) *Comment. in Ord.*, I, c. viii, n. 14; *Mus. Ital.*, t. II, p. lviii.

connaître suffisamment en rapportant et en commentant, sans réserve aucune, une prescription déjà vieille de plus d'un siècle, par laquelle Jean Peckham, archevêque de Cantorbéry (1279-1292), interdit de donner aux fidèles la communion sous l'espèce du vin (1).

Quelques années avant la Réforme, Gabriel Biel († 1495) revient encore sur la question. Mais pour lui le mélange n'est pas un fait usuel qu'il s'agit d'expliquer. Il en parle comme d'une pure hypothèse librement imaginée. C'est un « cas » spéculatif, qu'il résout en renouvelant les explications de saint Bonaventure et du Panormitain :

...qualiscumque liquor sive aqua sive vinum post consecrationem mittatur in calicem non consecratur nec in sanguinem convertitur, quia tale vinum post consecrationem immissum non potest Christi sanguinem contingere aut ei commisceri, quia vinum illud etsi species sacramenti tangit quibus immediate iungitur, sed non sanguinem Christi, qui non est ibi fluidè sicut species, sed intra venas quae semper mediabunt inter vinum de novo infusum et sanguinem Christi in eis inclusum. Et ita contingere non potest, sicut nec contingeret sanguinem hominis, si corpori hominis superfunderetur (2).

Comme il fallait s'y attendre, les Ordres religieux fondés au XIIIe siècle réglèrent leur liturgie en s'inspirant de la théologie courante. Ils évitèrent d'adopter un rite qui pouvait provoquer des interprétations équivoques. Les Frères Mineurs, par exemple, se contentèrent de faire boire à ceux qui venaient de recevoir l'hostie une gorgée de vin, dans un calice que tenait un diacre ou un sous-diacre (3). On trouve le même usage chez les Frères-Prêcheurs (4). D'ailleurs, depuis le XIIe siècle, c'est par cette dis-

(1) Gulielmus Lyndwood, *Provinciale seu Constitutiones Angliae*, l. I, Tit. I, *De summa Trinitate et de fide catholica* (Glose au ch. *Corporis dominici administratores...*), Oxford, 1679, p. 9, note k.

(2) G. Biel, *Sacri canonis missae expositio resolutissima, litteralis ac mistica* (éd. de Tubingue, 1499; non paginée), *Lectio* LIII, *sub litt.* H.

(3) *Ceremoniale Ord. Minorum vetustissimum seu « Ordinatio divini officii » sub B. Ioanne de Parma ministro generali emanata, anno 1254*, publié par le P. Hier. Gobulovich, O. F. M., *Archivium franciscanorum historicum*, 1910, p. 81.

(4) Voir le missel dominicain de l'année 1254 cité par Sala, dans ses notes à l'ouvrage du card. Bona, *Rerum liturgicarum libri duo*, t III, Turin, 1743, p. 398.

tribution de vin ordinaire qu'on avait tendance à remplacer, dans de nombreuses églises, la communion au précieux sang. L'archevêque J. Peckham, dans la *Constitution* rapportée par Lyndwood, recommande de rappeler fréquemment aux fidèles que le calice auxquels ils participent, après avoir reçu l'hostie sainte, ne contient que du vin commun (1). Un tel avertissement pouvait n'être pas superflu : d'après une anecdote rapportée par Dom du Vert (2), le curé de Saint-Eustache de Paris, à la fin du XVIIe siècle, eut occasion de constater qu'une de ses paroissiennes — et celle qu'il interrogea n'était sans doute pas la seule à penser de la sorte — était persuadée qu'en prenant cette ablution elle communiait au sang du Christ (3).

(*A suivre*)

Michel ANDRIEU.

(1) G. LYNDWOOD, *op. et loc. citt.*

(2) *Explication... des cérémonies de l'Église*, t. IV, 1713, p. 288-289.

(3) Aujourd'hui encore, dans les pays où s'est maintenue la communion sous les deux espèces, on peut être amené à recourir aux pratiques que nous venons de constater dans la liturgie latine du moyen âge. Voici d'après un témoignage cité par Corblet, un fait observé au siècle dernier dans une église de la Russie orthodoxe :

« Comme il est impossible de connaître d'avance, même approximativement, le nombre des communiants, il est également impossible de calculer les proportions du pain et du vin qu'il faudrait consacrer pour satisfaire aux besoins de tous. Eh ! quel est le calice dont le contenu pourrait suffire à quelques centaines, dans les grandes paroisses et dans les églises à des régiments, même à des milliers de communiants ? Contre cette difficulté, les prêtres russes ne trouvent d'autre expédient que de rentrer au sanctuaire et d'ajouter au calice près d'être épuisé, de nouvelles portions de vin non consacré ; et, le croira-t-on, nous avons vu de nos yeux un vieux soldat faisant office de clerc, rapporter dans un pan de sa redingote une portion de fragments de pain que le prêtre fit entrer dans le calice, afin de pouvoir continuer la communion ». (*Persécutions et souffrances de l'Église catholique en Russie*, par un ancien conseiller d'État en Russie, p. 27, cité par CORBLET, *Histoire... du sacrement de l'Eucharistie*, t. I, 1885, p. 607).

NOTES ET COMMUNICATIONS

1. — Le pape est-il « un Dieu » pour Innocent III ?

Innocent III est bien connu comme l'un des papes qui ont porté le plus haut le pouvoir pontifical au moyen-âge et qui en ont formulé la théorie avec la plus intransigeante majesté. Est-ce à dire, comme on l'a prétendu parfois, qu'il a dépassé dans cette voie toutes les limites raisonnables, jusqu'à s'égaler à Dieu même ?

C'est sans doute l'impression que devaient recueillir les lecteurs de feu Achille Luchaire, en le voyant appliquer au pape, sans explication ni restriction, le terme d'*oracle* alors consacré par l'usage de la curie. Volontaire ou non, la confusion a été redressée en son temps par un maître de la science historique. « On sait qu'au XIIe siècle, dans les consultations adressées au saint-siège, le tribunal pontifical est désigné sous le nom d'*oraculum*. Il n'y a pas lieu d'attacher une emphase ou une portée spéciale à ce mot. En droit romain, les décisions du prince portaient le nom d'*oracula* (1). »

L'insinuation se transforme en allégation précise chez M. Érich Meyer, qui écrivait naguère en toutes lettres. « D'après Innocent, *le pape n'est pas un homme, mais un Dieu* ; car c'est seulement comme représentant de Dieu qu'il peut réaliser l'institution et la translation des évêques (2). » Affirmation déjà paradoxale en elle-même, et qui reposerait, au surplus, sur une bien faible raison. Ce qui en accroît l'invraisemblance, c'est que l'auteur cite quelques lignes auparavant cette déclaration formelle empruntée à un sermon célèbre : « Entre Dieu et l'homme le pape est constitué intermédiaire, en deçà de Dieu mais au-delà de l'homme, inférieur à Dieu mais supérieur à l'homme (3). » Faut-il croire qu'Innocent aurait pu perdre la notion d'un juste milieu aussi élémentaire et

(1). [L. Saltet], dans *Bulletin de Littérature ecclésiastique*, 1906, p. 72. La remarque vise A. Luchaire, *Innocent III, Rome et l'Italie*, Paris, 1904, p. 252.

(2). Dr Erich W. Meyer, *Staatstheorien Papst Innocenz' III*, Bonn, Marcus et Weber, 1920, p. 9. Cf. p. 12 et 17.

(3). Innoc., *Serm. de diversis*, II. — *P. L.*, t. CCXVII, col. 658.

par lui si nettement tracé, au point de se dire Dieu ? Et cela, non pas précisément dans l'entraînement oratoire d'un discours, mais dans une lettre de ton posé et de caractère administratif? Une lecture attentive du texte invoqué fait évanouir jusqu'à l'ombre de cette extravagance.

Il s'agit ici du lien spirituel d'un évêque avec son Église, que le pape équipare, suivant la tradition, au lien charnel qui unit l'homme à sa femme. D'où il pourrait sembler que celui-là soit intangible à toute puissance humaine aussi bien que celui-ci. Cependant, continue-t-il, l'usage et les saints canons donnent au Souverain Pontife le droit de déposer ou déplacer un évêque. Acte de juridiction qui n'a rien d'abusif, si l'on songe qu'il est accompli, en dernière analyse, par Dieu même dont le pape n'est ici que le lieutenant.

Sane intelligentibus id nullum dubitationis scrupulum generabit, cum non humana sed divina fiat auctoritate quod in hac parte per summum pontificem adimpletur, qui non hominis puri sed veri Dei vere vicarius appellatur. . . . Unde quos Deus spirituali coniunctione ligavit, *non homo, quia non vicarius hominis sed Deus, quia Dei vicarius, separat* (1).

Ainsi le fait de transférer un évêque est bien un acte de la puissance divine, tout autant que le fait de le créer. L'intervention du pape dans l'un et l'autre cas n'en change pas le caractère, parce que toute l'autorité qu'il exerce lui vient de Dieu dont il tient la place. Vicaire d'un homme, il n'aurait qu'un pouvoir humain : vicaire de Dieu, il a les pouvoirs mêmes de Dieu. C'est la philosophie classique de la causalité instrumentale : l'instrument n'a qu'une puissance d'emprunt; à travers son action, c'est encore et toujours l'action de la cause principale qui se fait sentir. Voilà pourquoi, quand le pape nomme un évêque et l'attache à un siège, c'est Dieu qui est l'auteur réel de ce lien. Et de même, quand le pape prononce une translation, c'est encore Dieu, en réalité, qui sépare ce qu'il avait uni. On peut en dire autant de tous les actes du ministère sacerdotal, où l'homme est associé à l'exercice de la puissance divine.

(1) *Epist.*, I, 326. — *P. L.*, t. CCXIV ; col. 292. Le Dr Meyer ne cite que ce texte. Il en est au moins un autre, d'inspiration analogue, et de portée encore plus classique, puisqu'il est passé dans le *Corpus Iuris*. Nous le retrouverons tout à l'heure.

Si donc le Souverain Pontife sort grandi de ce raisonnement, c'est d'abord d'une manière qui n'a rien que de normal dans l'économie du surnaturel telle que la conçoit l'Église. Puis il faut bien ajouter que cette grandeur renferme dans son énoncé même un élément d'humilité, du moment qu'elle doit son origine et sa valeur à une simple délégation. D'où l'on voit combien ce lieu commun du mysticisme chrétien est loin de signifier, chez le pontife qui se l'approprie, une absurde prétention de s'égaler à Dieu, puisqu'il ne peut revendiquer les privilèges officiels de sa fonction sans y inclure en même temps l'expression formelle de son humaine dépendance.

Que si le même pape déclare ailleurs : « *Dominus . . . in nobis honoratur cum honoramur, et contemnitur cum contemnimur* (1) », ce n'est évidemment pas autre chose qu'une application de la parole évangélique : « Celui qui vous méprise me méprise, et celui qui me méprise méprise celui qui m'a envoyé » (Luc, x, 16). Et quand il assure que « le Seigneur a appelé ses prêtres des dieux » pour marquer leur supériorité sur les princes de la terre (2), c'est encore une réminiscence biblique (*Exod.*, XXII, 28), dont la teneur ne doit pas plus être prise à la lettre que dans l'original. Il faudrait des preuves plus topiques pour conclure que la haute conscience de sa dignité pontificale a pu conduire Innocent III, ne fût-ce que par moments et *modo oratorio*, à briguer le titre de Dieu.

Ce qu'il ne dit pas, il est curieux de constater que, dès le moyen-âge, d'autres le lui ont fait dire ou du moins l'ont affirmé, à son occasion. M. Erich Meyer ne sera sans doute pas fâché d'apprendre que son exégèse eut de lointains précurseurs.

Innocent III s'est expliqué sur la nature du lien spirituel qui unit un évêque à son Église dans une autre lettre, adressée au doyen et au chapitre d'Angers Le cas est résolu suivant la même doctrine. Non moins que pour l'union charnelle, le mariage spirituel est réservé à Dieu ; c'est en vertu d'une autorité divine que le pape en prononce la dissolution.

Cum fortius sit spirituale vinculum quam carnale, dubitari non debet

(1). *Epist.*, I, 88 ; *loc. cit.*, col. 75.

(2) *Registr. de negotio Rom. imperii*, 16. — *P. L.* t. CCXVII ; col. 1013. On peut se rappeler aussi Jean, X, 34-35.

quin omnipotens Deus spirituale coniugium... suo tantum iudicio reservaverit dissolvendum... Non enim humana, sed potius divina potestate coniugium spirituale dissolvitur cum... auctoritate Romani Pontificis, quem constat esse vicarium Jesu Christi, episcopus ab Ecclesia removetur (1).

Or ce texte est entré dans le *Corpus Juris* (2). Ce qui lui a valu d'être davantage remarqué et souvent commenté. Il attira surtout l'attention des canonistes à la fin du XIIIe siècle et au commencement du XIVe, lorsque l'abdication de Célestin V posa dans l'Église — et l'on sait avec quelle acuité — la question de savoir si le pape pouvait être validement admis à démissionner. La décrétale d'Innocent III fournit un argument aux tenants de la négative. Elle est déjà exploitée à cette fin dans le mémoire des cardinaux Colonna, du 10 mai 1297, mais au prix d'une modification importante du texte pontifical.

Item etiam Decretalis *Inter corporalia* expresse innuit quod depositio episcoporum, translatio eorum et absolutio per cessionem soli Papae est reservata, nec etiam ipsi conceditur *nisi in quantum Papae* QUODAMMODO DEUS *est*, id est Dei vicarius (3).

Un théologien postérieur d'à peine quelques années, le dominicain Jean de Paris, qui soutient d'ailleurs la thèse contraire, se pose une objection conçue exactement dans les mêmes termes — sauf que la légère nuance du *quodammodo* a disparu de son texte (4). Il ne s'agit pas de discuter ici l'application que l'on faisait de la lettre *Inter corporalia* à la démission du pape ; mais il est certain que ces théologiens polémistes croyaient rester dans la pensée de son auteur en disant, avec plus ou moins de réserves, que la translation des évêques est un des cas où le pape agit *in quantum Deus est*. Assimilation d'ordre purement canonique, et qu'il ne faudrait pas transformer aussitôt en énoncé doctrinal. Elles n'en dépasse pas moins la ligue d'Innocent III, qui ne s'attribua jamais que le rôle et la qualité d'instrument divin.

(1) *Epist.*, I, 532. *loc. cit.*, col. 487.

(2) *Corpus Juris canonici*, I, 7, 2 ; édition *Friedberg*, II, col. 97.

(3) Dans DUPUY, *Histoire du différend d'entre le pape Boniface VIII et Philippe le Bel roy de France*. Preuves. Paris, 1655, p. 35.

(4) JEAN DE PARIS, *De potestae regia et papali*, 24, dans GOLDAST, *Monarchia*, t. II, p. 143.

Au demeurant, ceux qui rapportent avec tant de complaisance ses revendications théocratiques devraient bien ajouter que la notion de sa suprême puissance ne faisait que développer en lui un sentiment plus vif de ses responsabilités.

Grandis honor, quia sum super familiam constitutus, sed grave onus quia totius sum servus familiae..... Unde cui plus committitur plus ab eo exigitur. Plus enim habet unde possit vereri quam unde valeat gloriari, redditurus Deo rationem, non soluit pro se, sed pro omnibus qui sunt suae curae commissi (1).

Jean Rivière.

2. — Sur quelques changements imposés par la publication du Code à la « doctrine » des canonistes en matière d'empêchements de mariage.

Le Code de droit canonique n'a pas simplement introduit dans la législation matrimoniale des modifications importantes : il impose, sur certains points, une transformation des théories canoniques elles-mêmes. C'est le cas, notamment, pour les empêchements dirimants d'âge et d'affinité.

1. — Suivant un principe constamment admis par l'Église, nul ne peut se marier validement avant un certain âge. Jusqu'ici, cet âge était celui de la puberté. En effet, disaient les canonistes, le contrat matrimonial consiste essentiellement dans le consentement donné en connaissance de cause, et la « discrétion » nécessaire en cette matière est présumée ne pas exister encore chez l'impubère. Est dit pubère quiconque peut procréer ou concevoir; la puberté dépend donc uniquement de la nature, elle consiste dans un état de fait. Mais discerner si cet état existe est chose délicate, imposant une enquête à laquelle la pudeur répugne. Le droit romain avait admis d'assez bonne heure que les jeunes filles seraient *censées* pubères à douze ans; pour les jeunes gens, il est vrai, il s'en rapporta longtemps encore à la déclaration du *pater* ou du tuteur; mais dès le temps d'Auguste il semble bien qu'un fort courant se manifestât déjà pour fixer à un âge déterminé et uniforme, même pour eux, la présomption légale de

(1) Innoc., *Serm. de diversis*, II; *loc. cit.*, col. 655 et 658.

la puberté. Voici comment Ulpien expose, au IIIe siècle, l'état de la question :

« Puberem autem Cassiani eum esse dicunt qui habitu corporis puber apparet, id est qui generare potest. Proculeiani autem eum qui quatuordecim annos explevit. Verum Priscus eum puberem esse in quem utrumque concurrit, et habitus corporis et numerus annorum (1) ».

L'empereur Justinien trancha définitivement la controverse par une loi de 529. Il adhéra à la thèse de l'école proculéienne et réprouva l'inspection corporelle.

« Indecoram observationem in examinanda marium pubertate resecantes, jubemus : quemadmodum feminae post impletos duodecim annos omnimodo pubescere judicantur, ita et mares post excessum quatuordecim annorum puberes existimentur, indagatione corporis inhonesta cessante (2) ».

Dans les *Institutes*, il expose plus au long les raisons, que l'on pouvait d'ailleurs suffisamment deviner, de son intervention.

« Pubertatem autem veteres quidem non solum ex annis, sed etiam ex habitu corporis in masculis aestimari volebant. Nostra autem majestas dignum esse castitate nostrorum temporum existimans, bene putavit quod in feminis etiam antiquis impudicum esse visum est, id est inspectionem habitudinis corporis, hoc etiam in masculo extendere. Et ideo nostra sancta constitutione promulgata, pubertatem in masculis post decimum quartum annum completum illico initium accipere disposuimus, antiquitatis normam in feminis bene positam in suo ordine relinquentes, ut post duodecim annos completos viripotentes esse credantur (3) ».

Dans le droit romain des empereurs chrétiens, l'âge de puberté, pour tout le monde, était donc fixé par la loi, et le dernier texte que nous avons cité donne assez à entendre qu'il l'était d'une manière absolue : les intéressés n'étaient pas admis à faire la preuve d'une précocité de fait qui pouvait les rendre, avant la limite légale, physiologiquement aptes à fonder une famille.

(1) *Reg.*, XI, *De Tutelis*, 28 (dans les *Textes de droit romain* de P. F. Girard).

(2) *Cod. Just.*, éd. Krueger, l. V, tit. 60, *quando curatores vel tutores esse desinant*, ff. 3.

(3) *Institutes*, éd. Krueger, l. I, tit. 22, *Quibus modis tutela finiatur*.

Le droit canonique adopta la puberté légale des Romains, mais en atténuant la rigueur de la loi qui l'exigeait pour le mariage. Pour lui, la présomption ne fut jamais *juris et de jure*, et la doctrine qu'élaborèrent ses docteurs sur l'*impedimentum aetatis* est tout-à-fait cohérente. Elle fait appel à une double présomption, et rattache l'empêchement au droit naturel (1).

Partant de ce principe que l'élément essentiel de tout contrat est le consentement, mais que ce consentement doit être un « acte humain » au sens plein du mot, procédant par conséquent d'une volonté convenablement éclairée, elle estime qu'avant la puberté l'objet du consentement matrimonial n'est pas suffisamment connu. L'*impedimentum aetatis* tient donc, avant tout, à un vice présumé du consentement, et c'est en cela qu'il relève du droit naturel, dont aucune autorité humaine ne saurait dispenser. Mais enfin, il ne s'agit que d'une présomption. A la rigueur, même un impubère, d'esprit exceptionnellement averti, pourrait savoir de façon suffisante ce qui fait la substance du contrat matrimonial. Or, rien n'empêche, en droit naturel, d'acquérir des prérogatives dont on n'usera que plus tard, et d'assumer des obligations que l'on ne tiendra que dans un avenir plus ou moins rapproché.

Cependant il reste que le mariage entre enfants, encore incapables de se « connaître », présente des inconvénients graves, et qu'il convient de les empêcher. L'Église intervient donc positivement pour prolonger une interdiction que le droit naturel ne maintient plus. En vertu de son pouvoir de porter des lois *irritantes*, elle déclare inhabile au mariage l'impubère, quelle que soit sa *doli capacitas*. Dans ce cas, cependant, rien ne l'empêche, si des raisons graves paraissent le conseiller, de faire fléchir une règle qu'elle a elle-même établie.

Tout ce raisonnement suppose que l'enfant en question est encore réellement impubère. D'après le droit romain, adopté par le droit canonique, il est censé l'être jusqu'à 14 ou 12 ans, suivant son sexe. Mais ce n'est là encore, pour les canonistes, qu'une présomption légale : elle cède devant la preuve contraire. En pratique, l'administration de cette preuve ne sera pas souvent admise, s'il est question simplement d'union projetée ; mais quand

(1) Sur l'élaboration de la théorie canonique, cf. Esmein, *Le mariage en droit canonique*, I, p. 211 et seq.

elle le sera, si la maturité de l'esprit et l'évolution de l'organisme, légalement présumées incomplètes, apparaissent, en fait, suffisantes, l'autorité ecclésiastique n'aura pas même de dispense à accorder, mais une simple déclaration à formuler : elle ne permettra pas le mariage ; elle constatera qu'il est permis, c'est-à-dire que les conditions naturelles qu'elle suppose ne pas exister encore à cet âge, en réalité, dans le cas présent, se vérifient. Si, au contraire il s'agit de mariage déjà contracté, non seulement l'Église le tiendra pour valide s'il est démontré que *malitia supplet aetatem*, mais en vertu de cet autre aphorisme, souverain en droit matrimonial, *matrimonium gaudet favore juris*, dont la conséquence est qu'un mariage douteux doit être tenu pour solide jusqu'à preuve du contraire, elle présumera l'existence de cette *malitia*, à telle enseigne qu'il faudrait établir positivement l'absence de puberté si l'on voulait que le mariage fût, de ce chef, déclaré nul (1).

Telle a été la doctrine canonique jusqu'en 1918, doctrine traditionnelle, constante, précisée sans doute au cours des siècles, mais à qui les principes de la plus ancienne Église fournissaient les premières assises. Désormais, il faut la tenir pour périmée, et il devient nécessaire d'en construire une nouvelle sur de tout autres bases. L'empêchement d'âge perd en effet ses attaches avec le droit naturel; il ne fait plus appel à aucune présomption légale; il apparaît comme indépendant de l'idée même de puberté.

Le droit canonique a toujours fait une place très large, en matière de mariage, aux considérations d'ordre social. Au VIIe siècle, par exemple, saint Grégoire alléguait déjà l'avenir de la race pour légitimer la prohibition des unions entre consanguins : « L'expérience montre, disait-il, que les enfants issus de tels mariages ne prospèrent pas (2) » ; et l'on sait quel rôle important saint Augustin attribuait au mariage, dans la société humaine, comme *vinculum caritatis* (3). Or, il faut bien le reconnaître, la société n'a pas à se louer, d'ordinaire, des unions trop

(1) Cf. Gasparri, *Tractatus canonicus de matrimonio*, éd. de 1904, I, p. 374 et seq.

(2) « Experimento didicimus ex tali conjugio sobolem non posse succrescere. » Cf. *Décret* de Gratien, éd. Friedberg, C. 35, q. 2-3, c. 20.

(3) *De civit. Dei*, l. XV, c. 16. Le passage est rapporté au *Décret* de Gratien, c. 35, q. 1, c. uniq.

précoces. Conclues sans réflexion, elles donnent souvent lieu à des regrets, suivis de désordres qui ruinent la paix des foyers. De plus, des parents à peine sortis de l'enfance transmettent à leur descendance leur propre débilité ; et enfin, sans expérience eux-mêmes, comment s'acquitteront-ils de leur tâche, pourtant essentielle, d'éducateurs? Ces préoccupations se révèlent dans la célèbre *Instructio Austriaca*, approuvée le 4 mai 1855, et dont l'influence s'est étendue bien au delà de l'empire d'Autriche.

« Procurandum est ut avertantur matrimonia eorum qui annum quidem decimum quartum et respective duodecimum absolverunt, ast nondum attigerunt aetatem qua, pro terrae gentisque ratione, aptitudo ad matrimonium, debita cum deliberatione ineundum, et maturitas physica adesse solet (1) ».

Elles inspirent encore, dans le Code, le paragraphe 2 du canon 1067 :

« Licet matrimonium post praedictam aetatem contractum validum sit, curent tamen animarum pastores ab eo avertere juvenes ante aetatem qua, secundum regionis receptos mores, matrimonium iniri solet ».

Ces textes, néanmoins, n'ont que la valeur de conseils autorisés : ils n'obligent pas. Le meilleur moyen d'obtenir un résultat était de reculer l'âge où le mariage commencerait à devenir légalement possible. Cette mesure, le législateur l'a prise, au c. 1067, paragr. 1 ; il y a fixé l'âge avant lequel le mariage ne pourrait être *validement* contracté à 16 ans révolus pour les hommes, et à 14 ans révolus pour les femmes.

« Vir ante decimum sextum aetatis annum completum, mulier ante decimum quartum item completum, matrimonium validum inire non possunt ».

Mais en quoi, pourra-t-on dire, une telle modification impose-t-elle un changement à la doctrine canonique? Il suffira de retarder de deux années l'âge à propos duquel on faisait les raisonnements exposés plus haut. Peut-être, si de ce texte ne devait être rapproché le c. 88, paragr. 2 :

« Minor, si masculus, censetur pubes a decimo quarto, si femina a duodecimo anno completo ».

(1) *Instr. Austr.*, tit. IV, *De connubiis*, art. 73.

La puberté légale demeure donc fixée à 14 et 12 ans, alors que le mariage ne peut plus être contracté qu'à 16 et 14 ans. En d'autres termes, l'on a atteint depuis deux ans déjà la puberté légale quand le droit canonique autorise à convoler validement. Dès lors, le discernement nécessaire pour le consentement, présumé imparfait chez l'impubère, n'entre plus en ligne de compte, et par conséquent le droit naturel n'est plus en jeu. D'autre part, il est bien évident que l'ancienne restriction *nisi malitia suppleat aetatem* cesse d'être de mise, puisque la loi reconnaît explicitement qu'au moment où elle autorise le mariage, cette « malice » existe déjà depuis deux ans. Aussi l'opinion suivant laquelle l'ancienne clause devrait être maintenue nous paraît-elle non seulement fausse, mais inintelligible (1). L'*impedimentum aetatis* rentre désormais dans la catégorie des empêchements de droit purement positif; il n'est plus soumis à aucune restriction; c'est par des considérations d'ordre social qu'il se justifie; enfin, en dehors du *decursus temporis*, seule une dispense proprement dite peut le faire cesser.

2. — Tous les commentateurs du Code ont déjà signalé la très heureuse suppression de l'empêchement d'affinité provenant de relations illicites. Peut-être a-t-on moins remarqué l'intérêt que présente cette disparition au point de vue historique. En réalité, le droit canonique abandonne l'idée qu'il se faisait de l'affinité depuis douze siècles, et, reprenant une tradition interrompue depuis le concile de Rome de 721, il revient à la conception primitive, héritée du droit romain : conception, du reste, qu'adoptent les codes civils modernes.

Chez les Romains, le terme d'*affinitas* désignait le lien qui unit

(1) On la trouve, par exemple, dans Tanquerey et Quévastre, *Brevior synopsis theologiae moralis et pastoralis*, 6e éd., 1920, p. 544. « Ex codice irritum est matrimonium ante annum XIVum completum pro feminis, ante annum XVIum pro masculis : *nisi malitia* (id est praematura habilitas corporis et mentis) *suppleat aetatem*. Nam ideo matrimonium juniorum est invalidum quia praesumuntur inhabiles ad contrahendum. Jamvero praesumptio cedit veritati. Sed illa aptitudo sive physiologica sive mentalis ad matrimonium pertinet ad judicium Episcopi ». Et les auteurs ajoutent en note : « Haec interpretatio nobis videtur etiam post codicem admittenda, ex. c. 6, n. 2, 3, 4 ipsius codicis ». Ce c. 6 nous avertit d'interpréter le code conformément au droit précédent lorsque la divergence entre les deux n'est pas certaine. Or, ici, elle est évidente.

un époux aux parents de l'autre. L'affinité supposait donc nécessairement les *justae nuptiae*. Comme le dit Modestin :

« Sciendum est neque cognationem neque adfinitatem esse posse, nisi nuptiae non interdictae sint, ex quibus adfinitas conjungitur (1) ».

Le Droit canonique adopta ce principe sans difficulté. A vrai dire, il modifia très vite l'influence de l'affinité sur les mariages. Dans le droit romain classique, celle-ci n'avait aucun effet en ligne collatérale ; simplement, elle s'opposait au mariage en ligne directe : un homme veuf ne pouvait épouser la fille que sa femme avait eue d'un premier lit, mais son union avec la sœur de sa femme défunte restait permise. Cela, l'Église ne l'admit pas ; dès l'origine, sous l'influence de la loi mosaïque (2), elle réprouva le mariage entre beaux-frères et belles-sœurs. A son instigation, les empereurs chrétiens légiférèrent en ce sens (3), et les conciles du VIe siècle interdirent, en outre, d'épouser la veuve de son oncle, paternel ou maternel (4). Mais c'est toujours la même notion de l'affinité : celle-ci ne peut dériver que des justes noces ; est *affinis* le légitime conjoint du *consanguineus*.

Mais une autre idée se faisait jour : à savoir que deux êtres, en se « connaissant », s'identifient, se confondent. Ils ne font plus qu'une seule chair, ils doivent avoir par conséquent les mêmes parents, *consanguinei* pour l'un, *affines* pour l'autre. Cette idée apparaît déjà dans les écrits de saint Augustin (5). Au VIIIe siècle elle devient prépondérante (6), si bien qu'au concile de Rome, en

(1) *Digeste*, l. 38, tit. 10, *De gradibus et adfinibus et nominibus eorum*, ff. 4, n° 8.

(2) *Levit.*, XVIII, 16. La règle trouvait une restriction, il est vrai, dans le principe du lévirat.

(3) Cf. *Cod. Just.*, l. V, tit. 5, *De incestis et inutilibus nuptiis*, X, 5, 8, 9.

(4) Conc. d'Agde, en 506, c. 61 (inséré dans le *Décret* de Gratien. C. 35, q. 2-3, c. 8). Id. Conc. d'Epaone, en 517, c. 3, Mansi, *Ampliss. Collectio*, T. 8, col. 563.

(5) Commentant le passage de la Genèse (ch. 38, v. 13-18) où Juda, fils de Jacob, a des relations avec Thamar, sa belle-fille, dont il ignore la véritable identité, saint Augustin dit en effet : « Si vir et uxor non jam duo sed *una caro* sunt, non aliter nurus est deputanda quam filia ». *Contra Faustum*, l. 22, ch. 61. Migne, *P. L.*, t. XLII, col. 438. Que les canonistes aient attaché à ce texte une importance particulière, nous en avons la preuve dans le fait que Gratien l'insère dans sa compilation (C. 35, q. 2-3, c. 15).

(6) Un texte que Gratien (C. 35, q. 2-3, c. 7) attribue au pape Jules Ier donnerait à penser que l'idée de l'*unitas carnis* produisait déjà tous ses effets dès

721, l'affinité se calque sur la parenté naturelle et s'étend aussi loin qu'elle : les conjoints sont considérés comme un seul tout, et puisqu'il est interdit d'épouser une parente, il est défendu, tout aussi bien, de s'allier à la femme qu'un parent a connu.

« Post hanc omnium consonam responsionem, Gregorius papa ante corpus memoratum venerabilis Christi apostolorum principis inferendo sententiam dixit.... IX : Si quis de propria cognatione *vel quam cognatus habuit* duxerit uxorem, anathema sit; et responderunt omnes tertio : anathema sit (1) ».

Dès ce moment, l'affinité ne reposa plus sur l'alliance, mais sur le principe de l'*unitas carnis*. Or, pour que deux êtres deviennent *una caro*, peu importe que leurs relations soient légitimes : il suffit qu'elles existent. La logique même imposait donc que l'empêchement, dans la nouvelle conception, fût provoqué tout aussi bien par le péché que par l'usage du mariage. L'affinité consiste dans la « propinquitas ex copula carnali perfecta, orta inter virum et consanguineos mulieris, inter mulierem et consanguineos viri ». Telle est sa définition classique pendant le deuxième stade de la théorie canonique (2).

Cette définition n'a plus, depuis 1918, qu'un intérêt historique, et le Code ramène l'affinité à sa notion primitive; de nouveau, il la fonde sur l'alliance en justes noces.

« Affinitas oritur ex matrimonio valido sive rato tantum sive rato et consummato (3) ».

Le changement ne pouvait être plus radical : le mariage non consommé ne produisait pas l'affinité, il la produira désormais; elle cessera, en revanche, de résulter des relations extra-conjugales. Il est vrai, sous le régime qui vient de prendre fin, le

le milieu du IVe siècle. « Praeterea illud quoque adjecimus, quia, sicut non licet cuiquam christiano de sua consanguinitate, sic etiam nec licet de consanguinitate uxoris suae conjugem ducere *propter carnis unitatem* ». Mais ce texte n'est pas du pape Jules, et le 10e c. du IIIe conc. d'Orléans, en 588, dont il serait, d'après Friedberg, un résumé, ne porte rien de semblable.

(1) Mansi, o. c., t. XII, col. 263.

(2) Sur les conséquences que les canonistes, en bonne logique, tirèrent du principe de l'*unitas carnis* pour l'extension de l'empêchement d'affinité, cf. Esmein, o. c., I, p. 377 et seq. Pour l'exposé de la théorie à son point d'aboutissement, voir Gasparri, o. c., I, p. 548 et seq.

(3) Can. 97, paragr. 1.

mariage non consommé créait déjà un empêchement dirimant, mais qui se rattachait à l'*honestas publica*. Celle-ci sera encore invoquée, mais dans le cas seulement d'unions invalides (1), où l'alliance, n'existant qu'en apparence, ne peut donner lieu à une véritable affinité.

Victor MARTIN.

3. — Sur le prologue de saint Jean.

I. Il nous semble que le *Prologue* de l'Évangile de S. Jean a subi deux altérations : l'une par le déplacement des versets 6-8 ; l'autre, par l'insertion du verset 15. — Nous prions le lecteur d'avoir sous les yeux le texte grec de S. Jean.

Les versets 6-8.

II. Quand on lit le *Prologue* d'un trait, on s'aperçoit que les versets 9-11 font suite aux versets 1-5. Les uns et les autres contiennent la même exposition théologique concernant le « Logos » et la « Lumière », et cela dans les rapports du Logos et de la Lumière avec l'humanité, depuis les origines. Au contraire, le témoignage de Jean, mentionné aux vv. 6-8, concerne, non pas le Logos et la Lumière, mais le personnage appelé Jésus, quand ce dernier vivait en Palestine et se montrait aux yeux de Jean. Les vv. 6-8 brisent ainsi la suite des idées, interrompent la perspective théologique de l'auteur entre les versets 1-5 et 9-11, et jettent brusquement le lecteur hors de l'humanité, pour le restreindre à un moment du Judaïsme.

Au verset 7, il est dit que Jean est apparu pour témoigner au sujet de la Lumière, « afin que tous croient par l'entremise de lui ». En réalité, Jean n'avait à témoigner que pour les Juifs, et il n'a témoigné que pour eux, historiquement, comme l'évangile même de S. Jean nous l'enseigne. Or, aux vv. 1-5 et 9-11, il s'agit de tous les hommes en tant qu'hommes, de toute l'humanité créée avec le concours du Logos. A leur place actuelle, les vv. 6-8 offrent une sorte de contradiction avec le contexte (vv. 1-5 et 9-11) et avec l'histoire évangélique.

Le témoignage de Jean, aux vv. 6-8, s'applique au Logos incarné, c'est à-dire à Jésus, et à Jésus exerçant son ministère public. Dans le *Prologue*, l'incarnation du Logos ne vient qu'au verset 14, et le ministère public de Jésus est indiqué au verset 18. Le témoignage de Jean vient beaucoup trop tôt.

(1) Can. 1078.

L'exégèse est embarrassée des versets 6-8. Ils ne se laissent rattacher ni à ce qui précède ni à ce qui suit; ils entravent le raisonnement de l'auteur concernant la nature du Logos et de la Lumière; ils ne nous apprennent rien sur le premier ni sur la seconde; ils sont pour le moins mal placés et inattendus.

III. Considérons le verset 19 : καὶ αὕτη ἐστὶν ἡ μαρτυρία τοῦ Ἰωάνου ὅτε ἀπέστειλαν πρὸς αὐτὸν οἱ Ἰουδαῖοι ἐξ Ἱεροσολύμων κτλ., « et celui-ci est le témoignage de ce Jean quand les Juifs de Jérusalem envoyèrent vers lui etc. » L'expression καὶ αὕτη ἐστίν nous semble indiquer clairement : qu'il a été question auparavant de Jean et de son témoignage, mais que ce témoignage ne sera donné qu'après; et il l'est, en effet, aux vv. 23, 26-27, dans la réponse de Jean aux envoyés. Il nous faut trouver, avant le verset 19, un passage où il soit question de Jean et de son témoignage, mais où ce témoignage ne soit pas cité.

Voici les versets 6-8 : ἐγένετο ἄνθρωπος ἀπεσταλμένος παρὰ Θεοῦ, ὄνομα αὐτῷ Ἰωάνης. οὗτος ἦλθεν εἰς μαρτυρίαν, ἵνα μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ φωτός, ἵνα πάντες πιστεύσωσιν δι' αὐτοῦ· οὐκ ἦν ἐκεῖνος τὸ φῶς, ἀλλ' ἵνα μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ φωτός, « il a existé un homme envoyé par Dieu, son nom était Jean ; il apparut en vue d'un témoignage, afin que tous crûssent par l'entremise de lui; il n'était pas, lui, la Lumière; (il était apparu) seulement pour témoigner au sujet de la Lumière. » Ce passage réunit les deux conditions demandées plus haut : il y est expressément question de Jean et de son témoignage, mais sans que celui-ci y soit rapporté. De plus, le verset 19 rappelle les idées et les expressions essentielles des vv. 6-8. Le lien logique est solidement établi entre le verset 19 et les versets 6-8.

IV. Nous supposerions volontiers que les versets 6-8 étaient placés, à l'origine, entre les versets 18 et 19. Cette hypothèse n'est plausible que si la forme du texte s'y prête.

Les versets 6-8 peuvent suivre facilement le verset 18 par asyndète, c'est-à-dire sans particule de liaison. On écrira : 18 ..... ἐκεῖνος ἐξηγήσατο. Ἐγένετο ἄνθρωπος ἀπεσταλμένος κτλ. Les derniers mots, ἐγένετο ἄνθρωπος ἀπεσταλμένος κτλ., commencent un développement nouveau, sans rapport avec le verset 18, ni d'ailleurs avec aucun autre verset du *Prologue*. L'asyndète est naturelle et normale.

Les versets 19-27 n'ont pas de rapport avec les versets 16-18, et le verset 19, en particulier, n'en présente aucun avec le verset 18. Par contre, les versets 19-27 suivent logiquement les versets 6-8, et le verset 19, en particulier, se relie immédiatement avec les versets 6-8, pour les mots et pour les idées, comme nous l'avons vu tout à l'heure. Justement le verset 19 débute par καί et même par καὶ αὕτη, expression qui établit un lien logique et grammatical avec ce qui précèdera. Nous pouvons donc écrire sans interruption : ἐγένετο ἄνθρωπος ἀπεσταλμένος

παρὰ θεοῦ..... ἵνα μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ φωτός· καὶ αὕτη ἐστὶν ἡ μαρτυρία τοῦ Ἰωάνου κτλ. La particule καί et l'expression καὶ αὕτη ἐστίν ne vont pas après le verset 18, conviennent après les versets 6-8, et ne conviennent qu'après eux. Dans le N. T. la particule καί, même sémitisante, garde toujours son sens, comme d'ailleurs tous les mots réellement originaux, hébraïsants ou non par leur emploi.

Notre hypothèse est donc plausible.

V. Pourquoi et comment aurait-on déplacé les versets 6-8, dans cette hypothèse? Théoriquement, il serait facile de l'expliquer. Un lecteur aura remarqué que les versets 6-8 mentionnaient deux fois la « Lumière », dont il n'était plus question depuis le verset 10; il aura trouvé ingénieux de rapprocher notre passage des versets précédents qui parlaient d'elle; de le reporter, par exemple, en marge du *Prologue*, en face des versets 5-9, d'où un copiste les aura transportés à leur place actuelle, la seule qui fut permise par la forme du texte à cet endroit.

VI. Si cette hypothèse était exacte, c'est que l'auteur de la transposition n'aurait pas compris l'évangéliste. Imaginons les versets 6-8 reposant entre les versets 18-19. L'évangéliste montrait par là que le Logos de son *Prologue*, le Logos éternel, Co-créateur et Lumière du monde dès l'origine, était le même que le personnage juif, appelé Jésus, auquel Jean-Baptiste avait rendu témoignage, et il les identifiait absolument. Cette identification était capitale, et elle l'est encore aujourd'hui; c'est elle que l'auteur du déplacement aurait détruite, par ignorance.

Si l'on trouvait extraordinaire un déplacement de ce genre, j'oserais dire que ce n'est qu'un cas entre plusieurs qui paraissent exister dans nos évangiles.

VII. L'appareil critique de von Soden n'offre que de très maigres variantes, et seulement pour le verset 9 : « εστιν l ην Ta sy[s]c, om ην sa, om ην το φως pa ac; add δε p ην f sy[s]c; add γαρ o syr. » Celui qui a ajouté δε a senti qu'il y avait une opposition d'idées entre les versets 6-8 et le verset 9, et que ce dernier ne suivait pas normalement les premiers. Celui qui a ajouté γαρ a du être choqué par quelque chose de gauche ou d'insolite, et il a voulu que le verset 9 exprimât le motif du verset 8; supposition bien médiocre. L'omission de ην et de ην το φως s'expliquerait par le fait que le verset 9 suivait le verset 5.

Le verset 15.

VIII. Ce verset est contenu dans le passage suivant : 14 καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο, καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν, καὶ ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ, δόξαν ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός, πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας. 15 Ἰωάνης μαρτυρεῖ περὶ αὐτοῦ καὶ κέκραγεν λέγων· Οὗτος ἦν ὃν εἶπον· Ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος ἔμπροσθέν μου γέγονεν ὅτι πρῶτός μου ἦν, 16 ὅτι ἐκ τοῦ

πληρώματος αὐτοῦ ἡμεῖς πάντες ἐλάβομεν, καὶ χάριν ἀντὶ χάριτος, 17 ὅτι ὁ νόμος διὰ Μωυσέως ἐδόθη, ἡ χάρις καὶ ἡ ἀλήθεια διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐγένετο, « 14 et le Logos est devenu homme, et il a séjourné parmi nous, et nous avons contemplé sa gloire, gloire (qui était) comme (est celle) d'un fils unique de la part d'un père, plein de la grâce et de la vérité; 15 Jean témoigne au sujet de lui, et il s'écrie disant : Celui-là était celui que j'ai désigné en disant : Celui qui va paraître après moi se trouve être avant moi, parce qu'il était antérieur à moi, 16, parce que (c'est) de sa plénitude (que) nous avons tous reçu, et une grâce à la place d'une grâce, parce que la loi a été donnée par l'entremise de Moïse, (que) la grâce et la vérité ont été établies par l'entremise de Jésus-Christ. » Cela est moins mauvais en français qu'en grec, parce que le français ne peut montrer aux yeux les absences d'accords.

Le passage est inexplicable et inacceptable. Pour l'expliquer à tout prix, on a mis un point après ἀληθείας; on a fait une phrase particulière de Ἰωάνης.... πρῶτός μου ἦν; on a mis un point après ἦν; on a fait ensuite une nouvelle phrase commençant avec ὅτι; on a relié καὶ χάριν avec quelque chose qui précédait, quoiqu'il n'y eût rien ; etc. Mieux vaut abandonner ces subtilités arbitraires.

IX. Le verset 14 ne présente pas de difficultés. La proposition καὶ ἐθεασάμεθα.... παρὰ πατρός exprime l'émotion profonde de l'auteur qui se rappelle Celui qu'il a contemplé. Cette incidente est à sa place. Elle rompt la construction grammaticale; mais des accidents de ce genre se retrouvent chez le même auteur, comme chez les écrivains grecs. L'attribut complémentaire πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας reprend la phrase suspendue après ἐν ἡμῖν; il indique la qualité, l'état spirituel du Logos séjournant parmi les Juifs; il occupe sa place normale.

Il a pour suite logique, non pas le verset 15, mais le verset 16, ὅτι ἐκ τοῦ πληρώματος αὐτοῦ ἡμεῖς πάντες ἐλάβομεν, « parce que c'est de sa plénitude que nous tous nous avons reçu. » Les mots πλήρης et ἐκ τοῦ πληρώματος s'appellent clairement et nécessairement. Si l'on donne un complément grammatical à ἐλάβομεν, ce complément est certainement τὴν χάριν καὶ τὴν ἀλήθειαν, repris de la fin du verset 14.

X. Au verset 16, la particule ὅτι introduit une proposition causale, mais la cause doit être un fait, une réalité, et ce fait doit justifier et expliquer l'assertion précédente ; quelle est cette assertion?

Est-ce le verset 15 qui précède immédiatement ? Essayons : « Jean témoigne au sujet de lui, et il s'écrie disant : Celui-là était celui que j'ai désigné en disant : Celui qui va paraître après moi se trouve être avant moi, parce qu'il était antérieur à moi, parce que (c'est) de sa plénitude (que) nous avons tous reçu. » Cet ensemble ne présente pas de sens. Le verset 15 contient une comparaison entre Jésus et Jean. Le verset 16 indique que tous les chrétiens ont reçu de Jésus leur pléni-

tude. Il n'existe pas de rapport d'idées entre les vv. 15 et 16, et la causale du v. 16 ne se rapporte à rien du v. 15.

Supprimons maintenant le verset 15; nous obtenons : « Et le Logos est devenu homme, et il a séjourné parmi nous, — et nous avons contemplé sa gloire, gloire (qui était) comme (est celle) d'un fils unique de la part d'un père, — (en étant) plein de la grâce et de la vérité, d'après ce fait que (ὅτι) c'est de sa plénitude que nous avons tous reçu (la grâce et la vérité). » Quand le Logos demeurait en Dieu et avec Dieu, avant son incarnation, il était plein de la grâce et de la vérité. Mais après que le Logos fut devenu homme et eut séjourné parmi nous, homme comme nous, en était-il encore de même? La question était capitale pour l'humanité qui croyait en lui. Oui, dit l'auteur; même devenu homme comme nous, le Logos est demeuré « plein de la grâce et de la vérité »; et il en fournit cette preuve expérimentale : « par ce fait (d'après ce fait) que (ὅτι) nous, les croyants, tous tant que nous sommes, nous avons puisé dans sa plénitude sans l'épuiser, sans même la réduire, et que tous ceux qui se convertissent continuent d'y puiser sans même la diminuer; et le Logos demeure à perpétuité πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας.

XI. Enfin, le verset 15 contient une phrase complète par elle-même. L'affirmation ὁ ὀπίσω μου... γέγονεν trouve son motif dans la proposition causale : ὅτι πρῶτός μου ἦν. La pensée exprimée dans le verset ne fait rien attendre de plus; elle est terminée.

XII. Mais ce verset 15 est-il utile pour le *Prologue*? Dans notre passage (vv. 14 et 16), il est question de l'incarnation du Logos, de son séjour parmi les Juifs, de sa gloire visible après son incarnation, de la plénitude de la grâce et de la vérité existant en lui, plénitude où nous avons tous puisé. Le verset 15 rapporte une parole de Jean qui établit une comparaison entre Jésus et lui : Jésus, qui va paraître après lui, se trouve être avant lui, c'est-à-dire supérieur à lui, parce qu'il existait en réalité avant lui. Nous sommes en dehors de la théologie du *Prologue*, et en particulier en dehors des idées des versets 14 et 16.

XIII. Ainsi le verset 15 interrompt brutalement la construction grammaticale et la liaison des idées entre le verset 14 et le verset 16 (et par suite aussi le verset 17, qui continue le verset 16).

XIV. Examinons le texte du verset. Le *Prologue* n'offre que deux présents, φαίνει et φωτίζει, qui sont de vrais présents, réclamés par la nature de l'idée. En dehors d'eux, on ne trouve que les temps historiques : imparfait et aoriste, et une fois le parfait ἑώρακεν (v. 18), à cause d'une nuance de la pensée. Tout à coup, au v. 15, arrivent les présents μαρτυρεῖ, κέκραγεν, et λέγων. Le présent historique est très grec, mais il est vif et oratoire. Ce mouvement oratoire, unique dans le *Prologue*, est inattendu et inutile; on ne devine pas pourquoi l'auteur

a éprouvé une émotion subite et grandiose, traduite par trois présents, en parlant d'un personnage aussi secondaire que Jean dans le *Prologue*, et pour introduire, fort mal ici, un détail très secondaire, qui sera fort bien rapporté plus loin.

Le verbe κράζειν est classique, et fréquent dans la Κοινή. Mais les classiques évitent le présent κράζω; ils préfèrent le parfait κέκραγα avec le sens du présent. Au contraire, dans le N. T., les auteurs emploient tous le présent κράζω et l'imparfait ἔκραζον : Mat., IX, 27; XV, 23; Mar., V, 5; X, 47; L., IX, 39; A., XIX, 34; R., VIII, 15; IX, 27; Jac., V, 4; S. Jean emploie : dans son Évangile, l'aoriste ἔκραξα, VII, 28, 37; XII, 44 (*v. l.*, ἐκραύγαζον, XII, 13, et cf. XIX, 12); dans son Apocalypse, le présent κράζω, VII, 10; XII, 2; XIV, 15, et l'imparfait, XVIII, 18, 19. La forme κέκραγα est étrangère à tous les écrivains du N. T., et ne se trouve qu'ici. Il est bizarre que l'évangéliste soit allé emprunter aux classiques l'expression recherchée κέκραγα, et qu'il ait inséré cette forme de parfait entre les deux présents μαρτυρεῖ et λέγων. Il était si simple d'écrire κράζει.

Et plus simple encore de ne pas l'écrire! Car on lit : Ἰωάνης μαρτυρεῖ περὶ αὐτοῦ καὶ κέκραγεν λέγων. On a trois verbes de suite du sens de *dire* pour introduire une citation; cela est beaucoup, quand deux suffisaient. Existe-t-il ailleurs un autre exemple de ce genre?

Les mots οὗτος ἦν sont difficiles à expliquer, soit que l'on donne à οὗτος son sens propre et local, soit qu'on lui donne son sens figuré et oratoire. De plus, et dans les deux cas, l'imparfait ἦν indique que Jésus n'était plus là, quand Jean parlait de lui. Il est étonnant que Jean ait attendu le départ ou l'absence de Jésus pour lui rendre ce témoignage. Et surtout cela parait bien être en contradiction avec ce même témoignage tel que l'évangéliste le donne un peu plus loin, vv. 29-34.

La difficulté d'expliquer οὗτος ἦν a été sentie; aussi existe-t-il deux variantes.

La première remplace ην par εστιν, d'après le v. 30; elle n'a pas d'autorité.

La seconde lit : Ἰωάνης μαρτυρεῖ περὶ αὐτοῦ καὶ κέκραγεν λέγων, — οὗτος ἦν ὁ εἰπών Ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος κτλ., « Jean témoigne au sujet de lui et il s'écrie disant, — c'était lui qui a dit : Celui qui va paraître après moi, etc. ». Le sens change complètement; les mots οὗτος ἦν ὁ εἰπών s'appliquent, non pas à Jésus, mais à Jean. Nous avons dès lors quatre verbes du sens de *dire* ponr introduire la citation : trois au présent, μαρτυρεῖ, κέκραγεν, et λέγων, et un quatrième, qui apparaît subitement, à l'aoriste, εἰπών. Trois, cela était trop; que faut-il penser de quatre? Surtout quand la phrase devient tout à fait mauvaise; l'auteur a déjà désigné Jean abondamment (Ἰωάνης μαρτυρεῖ αὐτοῦ καὶ κέκραγεν λέγων); il était inutile de le désigner encore et

plus mal en ajoutant οὗτος ὁ εἰπών », incise qui détruit la construction.

Quoiqu'il en soit du texte exact, ce début du v. 15 apparaît rédigé dans un style médiocre, obscur et boursoufflé, en contradiction avec le style ordinaire de S. Jean.

XV. Si le verset 15 était une addition, d'où proviendrait-elle ? Il est facile de l'indiquer. Les mots Ἰωάνης μαρτυρεῖ rappellent ou répètent les expressions : οὗτος ἦλθεν εἰς μαρτυρίαν du v. 7, ἡ μαρτυρία Ἰωάνου du v. 19, et ἐμαρτύρησεν ὁ Ἰωάνης du v. 32. La citation οὗτος ἦν... πρῶτός μου ἦν reproduit le verset 30 : οὗτός ἐστιν ὑπὲρ οὗ ἐγὼ εἶπον. Ὀπίσω μου ἔρχεται ἀνὴρ ὃς ἔμπροσθέν μου γέγονεν ὅτι πρῶτός μου ἦν. Il n'y a de vraiment original dans le verset 15 que l'imparfait ἦν et les verbes au présent, κέκραγεν (et) λέγων ; nous avons vu plus haut ce qu'il fallait en penser.

Mais, dira-t-on, pourquoi aurait-on fait cette addition ? Tout d'abord, un lecteur est fier de corriger ou de compléter un ouvrage par une manifestation de capacité personnelle. Puis, comme les versets 6-7 annonçaient le témoignage de Jean et ne le donnaient pas, n'était-il pas mieux de le rapporter pour satisfaire la curiosité du lecteur ? La glose aura été écrite en marge, et un copiste l'aura introduite dans le texte après la mention de l'incarnation, nécessairement.

Les deux remarques précédentes en suggèrent une troisième. Le verset 15 dit ce qui se trouve dit un peu plus loin. Mais un auteur ne se répète pas sans y être contraint. Or, au verset 15, le témoignage de Jean ne sert à rien et dérange tout. Rien n'obligeait donc l'auteur à citer inopinément, dans son *Prologue*, le témoignage de Jean, puisqu'il devait donner ensuite ce témoignage, bien préparé et bien placé.

XVI. Comparons le verset 15 avec le verset 19. Ce dernier porte : καὶ αὕτη ἐστὶν ἡ μαρτυρία τοῦ Ἰωάνου ὅτε ἀπέστειλαν πρὸς αὐτὸν οἱ Ἰουδαῖοι ἐξ Ἱεροσολύμων κτλ. L'expression ἡ μαρτυρία, au singulier, fait allusion à un seul témoignage de Jean, mentionné dans le *Prologue*. Or, il y a deux mentions : celle des versets 6-8, et celle du verset 15. Le verset 19 paraît bien demander que l'on élimine l'une des deux. — Puis, d'après le verset 19, le témoignage de Jean est mentionné auparavant, et cité *après*, « quand les Juifs de Jérusalem, etc. ». Or, le verset 15 rapporte le témoignage de Jean avant le verset 19 ; il est donc en contradiction avec ce dernier.

Il y a plus. Le verset 19 dit : « Et celui-ci est le témoignage de Jean, quand les Juifs de Jérusalem envoyèrent vers lui des prêtres et des lévites pour l'interroger. » Le témoignage, dont il est question dans ce texte, est le témoignage officiel, quasi-judiciaire, rendu à Jésus par Jean sur une sommation officielle de l'autorité religieuse. Ce témoignage se lit aux vv. 26-27, et là seulement. Au contraire, le témoi-

gnage rapporté au verset 15, et pris du verset 30, est une simple déclaration de Jean, toute spontanée, privée et accidentelle. Dès lors le verset 19 exclut le verset 15 du *Prologue*. — Enfin, les versets 6-8, comme le verset 19, ont rapport au témoignage officiel de Jean ; le verset 15 se trouve donc en contradiction avec eux, comme avec le verset 19, et pour la même raison.

XVII. L'appareil critique de von Soden donne και comme variante à la place de οτι, au début du verset 16; cette leçon est assez bien autorisée ; elle présente une apparence de construction régulière et suivie entre les versets 15 et 16. Mais une apparence seulement. La liaison des idées entre les deux versets ne peut pas plus s'établir avec καί qu'avec ὅτι; et d'un autre côté, καί établit cettte liaison entre les versets 14 et 16 aussi bien que ὅτι, quoique avec une nuance propre.

XVIII. Nous avons appliqué au verset 15 les règles générales de la critique des textes et les règles spéciales qui conviennent an passage. Nous arrivons à cette conclusion : le verset 15 exprime mal quelque chose d'inutile ; il est sans valeur.

Appendice : les versets 16-18.

XIX. Les versets 16-17 présentent ce texte : 16 ὅτι ἐκ τοῦ πληρώματος αὐτοῦ ἡμεῖς πάντες ἐλάβομεν, καὶ χάριν ἀντὶ χάριτος, 17 ὅτι ὁ νομος διὰ Μωυσέως ἐδόθη, ἡ χάρις καὶ ἡ ἀλήθεια διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐγένετο.

L'auteur a placé en tête ἐκ τοῦ πληρώματος, et il a laissé ἐλάβομεν sans complément. Il a mis en relief deux idées : la *plénitude* du Logos fait homme, et l'*acte de recevoir de cette plénitude*, et non d'ailleurs. Ce style est parfaitement grec. Sans doute, nous avons reçu, de cette plénitude, ce qu'elle contenait, τὴν χάριν καὶ τὴν ἀλήθειαν, du verset 14 ; mais ce complément, facile à suppléer par la pensée et correct, est écarté pour l'instant.

On lit ensuite καὶ χάριν ἀντὶ χάριτος. Le nom est employé sans l'article et d'une manière abstraite; il garde son sens classique et ordinaire de *faveur pure*, due à la bienveillance de celui qui l'accorde. Καὶ χάριν ne peut être une épexégèse, car il n'existe aucun antécédent auquel on puisse le rapporter. Il faut appliquer la règle générale, et répéter le verbe précédent devant cet accusatif. Nous obtenons : καὶ (ἐλάβομεν) χάριν ἀντὶ χάριτος, « *et ainsi, et par suite* (καὶ), nous avons reçu une faveur en remplacement d'une faveur ». Cette affirmation est suivie de la proposition causale ὅτι ὁ νόμος... ἐγένετο. Ce qui donne une phrase complète : καὶ (ἐλάβομεν) χάριν... ἐγένετο.

Ἀντί signifie ici, comme partout et toujours, *à la place de*, par exemple quand une chose nouvelle succède à une ancienne ; la première, en disparaissant, laisse la place vide, et la seconde, en apparaissant, occupe cette place.

L'affirmation καὶ (ἐλάβομεν) χάριν ἀντὶ χάριτος est expliquée et justifiée par la proposition causale ὅτι ὁ νόμος κτλ. L'emploi de ὅτι indique qu'il s'agit de faits, d'événements réalisés. Le premier est ὁ νόμος, *la loi* juive, donnée par l'entremise de Moïse. Le second est ἡ χάρις καὶ ἡ ἀλήθεια; ces deux noms sont accompagnés de l'article individualisant, et désignent deux choses déjà mentionnées ; ils reprennent χάριτος καὶ ἀληθείας du verset 14; ce qui est certain, puisqu'il y a ensuite διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐγένετο. Ἡ χάρις désigne la grâce sanctifiante, et ἡ ἀλήθεια la vérité par excellence, la doctrine du salut, deux choses dont Jésus-Christ étaient remplis. La religion de Jésus-Christ, consistant dans la grâce et la vérité, a remplacé la religion de Moïse, qui était la Loi ; nous avons reçu de Dieu une « faveur « nouvelle qui a succédé à la « faveur » précédente, χάριν ἀντὶ χάριτος.

XX. Dans le texte, χάριν se rapporte à ἡ χάρις καὶ ἡ ἀλήθεια, et χάριτος à ὁ νόμος. De là un entrecroisement de quatre membres, dans le goût des Grecs :

χάριν χάριτος
ὁ νομος ἡ χάρις καὶ ἡ αλήθεια

Le sentiment de la phrase grecque faisait attendre δέ : ἡ δὲ χάρις καὶ ἡ ἀλήθεια; cette leçon existe en effet, et bien autorisée.

XXI. Le verset 18 présente trois leçons : ὁ μονογενὴς υἱός, ὁ μονογενὴς θεός, et ὁ μονογενής sans υἱός ni θεός. La dernière nous paraît la meilleure.

La leçon υἱός ne fait pas penser à θεός, ni la leçon θεός à υἱός; l'échange entre les deux est donc peu plausible. — Le mot υἱός va bien après θεόν et avant τοῦ πατρός ; mais il paraît redondant après μονογενής ; d'ailleurs, μονογενής ne fait que répéter μονογενοῦς du verset 14, qui n'a pas υἱοῦ, pas même comme variante. — La leçon θεός va mal après θεόν, et avec μονογενής ; on ne comprend guère un *Dieu fils unique*, et θεός forme une bien médiocre antithèse avec τοῦ πατρός — Si l'on suppose ὁ μονογενής seul, les lecteurs ou les copistes auront voulu l'expliquer en ajoutant les uns υἱός et les autres θεός; bien inutilement.

J. Viteau,
Professeur à l'Institut catholique de Paris.

CHRONIQUE D'HISTOIRE ANCIENNE DE LA THÉOLOGIE

Christianisme et néo-platonisme.

Comme l'aristotélisme au Moyen-Age, le Néo-Platonisme, durant les premiers siècles, a exercé une influence profonde sur la théologie chrétienne. On peut dire qu'il en a conditionné le développement d'une double manière tout d'abord en excitant la pensée chrétienne par son opposition, ensuite en fournissant à cette pensée des éléments qu'elle devait s'assimiler. Celle-ci, en effet, ne se contenta point de réagir contre le Néo-Platonisme par des réfutations; elle s'appropria toutes les réserves de Spiritualisme vraiment humain, de fines analyses qu'il contenait; elle lui emprunta des catégories et un langage pour penser et exprimer sa foi.

De ce fait, l'étude du développement de la théologie ne peut faire abstraction des rapports qui existent entre le Néo-Platonisme et le Christianisme. Quelques récents ouvrages permettent de saisir le caractère et l'importance de ces rapports.

*
* *

Dans un *Essai sur la polémique du Néo-Platonisme avec le Christianisme* (1), M. Ch. Corbière se propose de faire l'histoire des relations des deux doctrines depuis Ammonius Saccas jusqu'à la fermeture de l'école d'Athènes, en 529.

En embrassant un si vaste sujet, l'auteur ne peut prétendre l'épuiser ; il se condamne, par le fait, à ne nous en donner qu'une vue d'ensemble un peu superficielle et à ne mettre en relief que quelques points importants de la période qu'il étudie. Il insiste particulièrement sur le rôle de Porphyre, Julien et Proclus dans leur lutte contre le christianisme. Ce sont eux surtout qui, par leur critique historique et rationnelle, ont provoqué l'éclosion de toute une vaste littérature de commentaires et d'apologies que les Pères grecs leur ont opposés. M. Corbière nous donne la liste de ces ouvrages sans en caractériser assez nettement le contenu. Dans la polémique qu'il étudie, son livre nous fait mieux connaître l'attaque néo-platonicienne que la défense chrétienne.

(1) Le *Christianisme et la fin de la philosophie antique*, Paris, Fischbacher, 1921. In-8 de 287 p. Prix : 12 fr.

La théologie chrétienne fit plus que lutter contre le Néo-platonisme, elle se l'assimila. M. Corbière nous dit ce que fut cette assimilation chez Victorin, saint Augustin, Synésius, Nemésius et le Pseudo-Denys. Les pages consacrées à saint Augustin sont parmi les meilleures de l'ouvrage. Le lecteur y verra nettement comment les influences chrétiennes de Monique, d'Ambroise, de Simplicien, la lecture de la Bible contribuèrent, avec la philosophie néo-platonicienne, à former la personnalité du grand docteur, comment, dans sa sympathie pour le néo-platonisme, Augustin sut rester chrétien avant tout, et transformer singulièrement cette philosophie, en se l'appropriant, pour la christianiser.

Moins exact, moins objectif, et peut-être inspiré par des préventions qui ne sont point justifiées par l'histoire, est le jugement porté sur l'œuvre de l'Aréopagite. « Le système de l'Aréopagite n'est, on le voit, qu'un agnosticisme panthéiste, où la personnalité de Dieu, la Rédemption, l'immortalité de l'âme et tous les dogmes chrétiens ne trouvent guère place que par inconséquence.... L'affaiblissement de la culture intellectuelle, le goût de l'occulte, l'apologie que faisait l'auteur de la vie monastique et de la hiérarchie sacerdotale valurent à sa misérable parodie du christianisme un succès déconcertant » (p. 257).

Sans accorder une valeur absolue aux théories du Pseudo-Denys sur la connaissance religieuse et l'extase, on peut admirer sa tentative puissante de réconciliation entre le christianisme et la philosophie de l'époque. Cette tentative n'allait pas à mettre les doctrines néo-platoniciennes sous le couvert du christianisme, mais à ruiner les entreprises de cette philosophie contre la foi chrétienne, en christianisant autant qu'il se pouvait l'idéalisme et le mysticisme néo-platoniciens. Quelle que soit l'obscurité de sa terminologie, l'audace parfois de ses pensées sur la transcendance divine, il ne semble pas que le Pseudo-Denys ait sacrifié à sa philosophie les données de la foi chrétienne. Autant peut-être que le nimbe apostolique dont il était entouré aux yeux des gens du Moyen-Age, sa haute valeur doctrinale et philosophique explique la fortune de son œuvre.

Les conclusions générales de l'auteur sont tout à l'honneur du christianisme : elles dégagent les causes de faiblesse de la théosophie néoplatonicienne, l'insuffisance de ses spéculations sur Dieu et sur l'âme en face de la doctrine évangélique du Dieu vivant et de l'âme immortelle; elles mettent en relief la noblesse de l'attitude de l'Église. Dans sa lutte contre le néoplatonisme, celle-ci n'a pas abusé de sa force. Ses docteurs ont triomphé surtout par la raison, le bon sens et l'histoire.

*
* *

M. Charles Boyer, dans sa remarquable thèse complémentaire pour le doctorat ès-lettres (1), s'est proposé de déterminer ce que fut la part du christianisme et du néo-platonisme dans la formation de saint Augustin. Sujet important et actuel, vu certaines théories récentes sur la conversion du grand docteur (2).

A partir de quelle époque Augustin a-t-il placé dans son esprit l'autorité de l'Église catholique au-dessus de la philosophie néo-platonicienne? Faut-il, en faisant confiance aux *Confessions*, affirmer qu'il s'est converti en 386, ou faut-il, en s'appuyant sur les Dialogues, penser qu'à Cassiciacum, il s'est réfugié dans la philosophie pour ne se convertir que vers 400? Telle est la question que pose l'auteur dans son introduction et qu'il résout dans la suite de son ouvrage d'une façon lumineuse et convaincante.

M. Boyer marque, tout d'abord, la place qu'occupait le christianisme dans l'âme d'Augustin, jusqu'au moment où il connut le néo-platonisme.

Ce n'est qu'à 32 ans qu'il rencontra cette philosophie et c'est dès son éveil à la vie consciente qu'il s'est trouvé en contact avec le christianisme.

Ses premières impressions chrétiennes furent profondes; elles le laissaient cependant avec des notions peu précises sur la foi. Vite, elles furent étouffées. Au milieu de la crise des passions, il ne lui restait que le souvenir du nom du Christ. Jusqu'à 19 ans, il traversa des influences ; il ne s'était point formé de convictions.

L'*Hortensius* lui révéla la vie de l'esprit comme un idéal. Va-t-il se tourner désormais vers les philosophes? Non, le fils de Monique va demander la réalisation de son idéal au Christ. « Augustin résolut d'étudier les Saintes-Écritures. L'élan suscité par Cicéron se tournait spontanément vers le Christ » (3). Mais, il ne comprit rien à la Bible. Sa simplicité le rebuta ; il n'avait point la clef pour la comprendre.

C'est alors qu'il se tourna vers le manichéïsme, parce que celui-ci était une secte chrétienne et qu'il avait la prétention de satisfaire la raison. Augustin y trouva une critique de la Bible et une explication au problème du mal. Mais un jour le prestige de la sainteté et de la

(1) Charles Boyer, *Christianisme et Néo-Platonisme dans la formation de saint Augustin*, Paris, Beauchesne, 1920. In-8 de 233 p.

(2) Voir Portalié, *Dict. de th. cath.*, art. *Augustin*, col. 2272.

(3) *Ouv. cité*, p. 34.

science manichéennes devait s'évanouir. Très incertain dans son manichéisme, sans confiance dans le catholicisme de Monique, à quoi s'arrêterait-il?

La Nouvelle Académie pouvait bien être à ce moment pour lui la plus sage des écoles.

C'est alors que le jeune professeur de Rome vint à Milan et se trouva sous l'influence de saint Ambroise. Celui-ci dans ses homélies interprétait l'Ancien Testament à la manière de Philon par la méthode allégorique, expliquait les anthropomorphismes de la Bible et donnait de Dieu une idée toute spirituelle. Ainsi tombaient les difficultés soulevées par les manichéens et Augustin trouvait au pied de la chaire d'Ambroise la clef des Écritures. Ce n'était point encore l'adhésion de la foi, mais le point de départ du progrès décisif.

Petit à petit, au milieu de doutes angoissants, tout en gardant une foi mal formée sur bien des points, tout en s'égarant hors de la vraie doctrine, il crut fermement à la divinité et à la vérité des Écritures, à l'autorité providentielle de l'Église pour les garder et les interpréter. Ce n'est pas le Néo-Platonisme qui l'a ramené à l'Église : il a retrouvé la foi de Monique sous l'influence d'Ambroise avant de lire Plotin.

Cependant, entre le retour à la foi et la découverte du néo-platonisme, les Confessions nous révèlent, dans l'âme d'Augustin, des fluctuations de pensées déconcertantes. Comment expliquer la coexistence de pareilles agitations d'esprit avec la foi catholique? C'est que, s'il avait la foi, il lui manquait la science. « C'est vers la vérité vue, sue, contemplée que l'a mis en marche l'*Hortensius*; posséder la science, ...c'était l'idéal. Et c'est la vérité incomprise, simplement crue, qu'il vient d'accepter » (p. 74).

Les livres des Platoniciens vont lui donner l'intelligence de sa foi. Ils résolvent pour lui non seulement le problème de l'esprit en lui montrant Dieu comme la Vérité intelligible, créatrice, illuminatrice et béatifiante, et le Verbe comme le lien du monde intelligible, mais encore celui du mal, en lui révélant que le bien et l'être coïncident, et que le mal n'est que la privation d'un bien. On ne peut nier qu'ils n'aient influencé sa manière de comprendre le christianisme. Mais il faut non moins reconnaître que, dès sa première rencontre avec le système de Plotin, Augustin était guidé dans son jugement sur ce système par ses croyances chrétiennes.

S'il crut retrouver certaines parties de la vérité chrétienne dans Plotin, c'est que, dès le début, il lut les Ennéades en chrétien. « Il cherchait dans Plotin l'intelligence des affirmations d'Ambroise », p. 108. C'est à sa foi qu'il dut de dégager tout de suite le néoplatonisme de ses attaches avec le polythéïsme, de sympathiser aussi avec les affirmations plotiniennes sur l'union intime et l'égalité du Père

avec le Verbe. Cette adaptation du néoplatonisme au christianisme ne lui était-elle point facilitée par Plotin lui-même dans ses affirmations sur l'Un et son Verbe, sur l'invisible et sur le mal ? N'était-elle point préparée par saint Ambroise? L'évêque de Milan ne s'aidait-il point pour concevoir sa foi, pour la prêcher, des catégories alexandrines, ne la défendait-il point avec cette méthode allégorique en honneur chez les Néoplatoniciens ? « En écoutant Ambroise, Augustin entendait un écho de Philon, d'Origène, de saint Basile. En même temps qu'il s'instruisait des affirmations catholiques, objet de sa foi, il était préparé à en goûter l'interprétation néoplatonisante (1) ».

Voilà la raison de l'enthousiasme d'Augustin à la lecture des livres néoplatoniciens : il les a lus en chrétien, et sa foi s'y est illuminée. « Il n'est pas vrai qu'il se soit fait chrétien, parce qu'il était néoplatonicien. » Plotin a pu lui donner l'intelligence de certains dogmes ; mais il ne lui a donné ni l'humilité ni la force pour la conversion du cœur. C'est l'Écriture, particulièrement saint Paul, c'est la vie des parfaits chrétiens, c'est la prière, c'est une exhortation providentielle qui l'ont renouvelé (2).

A Cassiciacum, au lendemain de sa conversion, il professe sans doute un néoplatonisme enthousiaste et accentué ; mais il est chrétien avec ferveur ; il médite la Bible, il prie, sa foi lui fait éliminer ce qui, dans le néoplatonisme, est en désaccord avec le christianisme. Serait-ce seulement en disciple de Carnéade qu'il réalise la synthèse des deux doctrines ? Les dialogues sont d'accord avec les Confessions pour montrer qu'il ne s'agit point d'une demi adhésion, mais qu'Augustin est véritablement conquis par sa foi. Le *Contra Academicos* indique seulement, qu'au moment où il voulut réfuter directement les objections des sceptiques, il était encore impressionné par elles ; ses vieux doutes se réveillèrent un peu ; il attendait de cette réfutation directe la possession tranquille et toujours égale de la vérité, à laquelle il aspirait.

De cette analyse psychologique pénétrante, M. Boyer dégage tout naturellement les conclusions suivantes. Le néo-platonisme n'a jamais dirigé en maître suprême les spéculations d'Augustin catéchumène ; la prépondérance définitive de la foi chrétienne dans l'esprit d'Augustin s'affirme dès avant la lecture des livres platoniciens ; le rôle du néo-platonisme fut cependant considérable dans la formation de la pensée augustinienne. Chrétien avant tout, il rejettera de plus en plus les doctrines néo-platoniciennes, inconciliables avec la foi ; ainsi, sur certains points, son néo-platonisme ira décroissant. Sur un

(1) *Ouv. cité*, p. 118.
(2) *Ouvr. cité*, p. 119.

plus grand nombre d'autres où il voit l'accord possible, il utilisera de plus en plus les conceptions philosophiques pour approfondir sa foi. Aussi, apparaît-il par certains côtés de plus en plus néo-platonicien.

La thèse principale de M. Boyer sur *l'idée de vérité dans la philosophie de saint Augustin* (1) étudie en détail l'évolution des principales doctrines du grand docteur et leurs rapports avec la philosophie de Plotin.

On pourra constater combien l'influence Plotinienne fut profonde sur la pensée augustinienne en étudiant les chapitres consacrés à la Vérité subsistante, créatrice, illuminatrice et béatifiante. Peut-être aura-t-on l'impression que M. Boyer a minimisé cette influence dans son étude sur la Vérité illuminatrice.

L'auteur démontre bien que, selon Augustin, notre esprit n'est point capable de voir les corps en Dieu, que nos sens ont un rôle dans nos connaissances corporelles, que la vision en Dieu n'est point, sauf en des cas rares et privilégiés, une vision intuitive de l'essence divine, mais une vision dans l'image. — On voit Dieu non pas tel qu'il est, mais tel qu'il se reflète dans une image distincte de lui. — Cependant son interprétation de l'illumination divine et du rôle du Verbe maître intérieur, ne nous paraît pas rendre entièrement le sens des termes si énergiques de saint Augustin : vision en Dieu, contemplation dans l'éternelle Vérité, liaison avec les choses intelligibles, impression de la lumière incréée.

Peut-être aurait-il mis en meilleure lumière le sens de la théorie augustinienne sur ce point, en la rattachant encore davantage à ses origines historiques, à Philon et Plotin, en la rapprochant des théories des Pères Alexandrins, d'un saint Athanase par exemple, sur l'âme image et miroir du Verbe et voie directe pour arriver au Père, en l'éclairant par le commentaire de ses interprètes authentiques, les Augustiniens du XIIIe siècle, et par leurs conceptions sur les rapports de l'âme avec le corps, sur l'opposition du monde sensible et du monde intelligible, sur la vision dans l'image et la contemplation du monde intelligible. A cette lumière, les termes énergiques de saint Augustin reprennent un sens intuitionniste qu'ils ont perdu dans l'interprétation thomiste. Saint Augustin n'a pas été ontologiste ; mais en affirmant la vision dans l'image, il a donné à l'âme et au monde une transparence que saint Thomas ne leur reconnaîtra plus dans la même mesure. Là où saint Augustin voit et contemple, saint Thomas démontre. Les Augustiniens du Moyen-Age ont vu juste, semble-t-il, lorsqu'ils ont affirmé que saint Thomas, en acceptant la théorie aris-

(1) Charles Boyer, *L'idée de Vérité dans la philosophie de saint Augustin*, Paris, Beauchesne, 1921. In-8° de 272 p.

totélicienne de la connaissance et en rendant ses droits à l'expérience, abandonnait ou du moins affaiblissait par son interprétation la théorie augustinienne de l'illumination divine et de la vision en Dieu.

Cette réserve faite sur l'interprétation d'un point particulier de la doctrine augustinienne, les conclusions de l'auteur nous paraissent s'imposer dans leur ensemble.

Par l'assimilation du néo-platonisme à la synthèse chrétienne, saint Augustin a donné à la philosophie hellénique, synthétisée par Plotin, une physionomie nouvelle ; il a clarifié, humanisé, élargi la pensée grecque, il l'a fait servir à l'illustration des dogmes chrétiens. Par lui, la philosophie de Platon et de Plotin, a passé, sinon tout entière, du moins dans ses parties importantes, dans celle de saint Thomas.

C'est dire l'importance, pour l'étude du développement de la théologie, des deux beaux ouvrages de M. Boyer. Sa thèse complémentaire, spécialement, sur le Christianisme et le Néo-Platonisme, quoique d'apparence philosophique, est bien à sa place dans la collection des *Études de Théologie historique* publiées sous la direction des professeurs de Théologie à l'Institut catholique de Paris. En expliquant saint Augustin, son évolution, ses doctrines dans ses rapports avec le néo-platonisme, il donne non seulement de la pensée du saint docteur une meilleure intelligence, mais il éclaire la doctrine de tous les théologiens qui se sont inspirés de lui.

* * *

A côté de saint Augustin, le Pseudo-Denys fut aussi un maître par qui le néo-platonisme christianisé eut une influence durable sur la théologie médiévale. M. Durantel (1) s'est proposé de rechercher ce que fut l'influence du Pseudo-Denys sur la pensée de saint Thomas.

L'introduction de l'ouvrage a surtout pour but de déterminer à quelle époque appartient l'auteur mystérieux des œuvres aréopagitiques. En étudiant, d'une part, les rapports que l'œuvre soutient avec les doctrines alexandrines et plus spécialement avec celles de Proclus, et, d'autre part, sa place dans le mouvement des idées chrétiennes et dans la discussion des dogmes et erreurs du ve siècle en particulier, M. Durantel voit dans cette œuvre « l'expression de la pensée d'un sage, à la fois chrétien et philosophe, plus préoccupé de concilier la foi et la philosophie et de développer ses croyances à l'aide des spéculations des maîtres que de se jeter dans la mêlée des partis.., un disciple peu reconnaissant de Plotin et de Proclus qui

(1) J. Durantel, *Saint Thomas et le Pseudo-Denys*, Paris, Alcan, 1919. In-8° de iv-273 p.

s'essaie à retrouver dans les Écritures la source et le fondement des doctrines de ses maîtres (1) ». C'est dans le dernier quart du ve siècle que, le plus probablement, doit se placer la composition des *Areopagetica*.

Saint Thomas, à la suite des grands théologiens de l'Orient, saint Maxime et saint Jean Damascène, en Occident à la suite de Jean Scot Erigène, de Hugues de Saint-Victor, avec toute la tradition de son époque, a vu dans ces écrits l'œuvre d'un disciple de saint Paul et les a révérés et utilisés comme un témoignage de l'âge apostolique. Aussi s'en est-il souvent servi et largement inspiré.

Dans le corps de son ouvrage, M. Durantel relève minutieusement toutes les citations que saint Thomas a faites des œuvres de Denys, et il étudie le commentaire du Maître sur les Noms divins. Il consacre son dernier chapitre à préciser les points principaux de la doctrine du Pseudo-Denys que saint Thomas s'est assimilés.

Une bonne partie de Denys est passée dans saint Thomas, directement, ou par les doctrines en cours du temps de ce dernier et inspirées par Denys.

Saint Thomas lui empruntera des modes généraux de concevoir les choses et comme des directions de pensées, certains principes; celui de perfection, le principe du tout en tout, et son dérivé le principe de la représentation par éminence et en particulier le principe de l'identité de l'être, de l'intelligence et de l'intelligibilité. Il dépendra de lui dans sa mystique, son angélologie, sa notion de Dieu, sa doctrine sur les rapports entre le créé et l'incréé.

On pourra estimer, à juste titre, que l'auteur a exagéré l'influence néo-platonicienne du Pseudo-Denys sur certains points de la doctrine thomiste : l'idée de création par exemple, et contester l'interprétation qu'il donne de cette idée en saint Thomas. Mais il faut reconnaître que cette étude minutieuse est bien faite pour éclairer puissamment un des aspects de l'œuvre du grand docteur, en montrant ce qu'elle doit au passé et dans quelle mesure elle en subit l'influence. Denys comme Augustin fut une des sources les plus fécondes où la pensée de saint Thomas s'est alimentée. Par l'intermédiaire de ces deux théologiens, l'influence plotinienne et alexandrine ont une place considérable, à côté de l'aristotélisme, dans l'organisation de la synthèse thomiste.

A. Gaudel.

(1) P. 8.

CHRONIQUE D'ÉCRITURE SAINTE

(NOUVEAU TESTAMENT)

1. — Personne ne pourra accuser le R. P. Nivard Schloegl, de l'ordre de Citeaux, d'avoir fait dans son travail : « les Ecritures saintes du Nouveau-Testament (1) » une œuvre banale, d'avoir, surtout dans sa traduction, marché sur les pas de ses devanciers. Il a ses idées personnelles et il les suit tout le long de son travail. Partant de ce principe que les écrits évangéliques, en particulier, ont à leur base un texte hébreu et que le christianisme a infusé dans les termes de ce texte une nouvelle signification et que ces significations chrétiennes des mots hébreux ont passé dans la traduction grecque et latine, il se réfère souvent au terme hébreu pour donner une traduction nouvelle d'un terme grec, qu'il juge incompris jusqu'alors. Ce principe entraîne très loin l'auteur et même jusqu'à modifier le sens accepté jusqu'à présent. Ainsi, il ne nous paraît pas très heureux dans sa traduction de Matthieu, I, 16 : Joseph inscrivit comme fils héritier le fils de Marie, Jésus, qui est le Messie. Ἐγέννησεν du texte grec serait la traduction du terme hébreu, hôlid. « L'Eglise, dit-il, par une traduction erronée du terme hébreu a changé le texte de la façon suivante : Jacob a engendré Joseph, l'époux de Marie, de laquelle est né Jésus qui est le Messie. » On pourrait demander pourquoi le R. P. traduit ἐγέννησεν, d'abord dans les ℣ 2-15, il inscrivit comme représentant mâle, puis ℣ 16, il inscrivit comme fils héritier. Nous admettrons encore moins la traduction de εὐλογήσας et de εὐχαριστήσας, *Mt.* XXVI, 265, par verwandelte es, il changea (le pain, le vin), traduction qu'il justifie de la façon suivante : « Dankte » ist falsche Uebersetzung der hebraisierenden lat. Vulgata. Ἐυχαριστεῖν und ευλογεῖν entsprechen dem hebr. berék, das zunächst « segnen » bevendet, hier aber « verwandeln » weil dies durch segnen geschah. »

La traduction que donne le R. Père de *Luc*, XVI, 9 : μαμωνᾶ τῆς ἀδικίας, richesses de l'iniquité par « richesses terrestres, vaines ». résout une difficulté assez troublante. Mais est-elle fondée ? Notre Seigneur engage en effet à se faire des amis au moyen des richesses de l'iniquité, afin que ceux-ci nous reçoivent dans les demeures éternel-

(1) *Die heiligen Schriften des neuen Bundes aus dem Urtext übersetzt, mit Erläuterungen und einer Einführung*, Wien, Burgverlag Richter und Zöllner, 1920. In-8 de 427 p.

les. Il opposait donc les richesses terrestres aux demeures éternelles. Il cite des expressions de Xénophon où ἀδίκος signifie « impropre, incapable ». Mais de là à traduire des richesses impropres, incapables de donner le bonheur que l'on reçoit dans les demeures éternelles, c'est vraiment trop étirer les textes. Nous accepterons mieux la traduction : « cousins de Jésus » au lieu de « frères de Jésus », le terme hébreu *ah*, en grec ἀδελφός, désigne tout degré de parenté consanguine en ligne collatérale.

Les traductions du P. Schloegl sont quelquefois des interprétations qui ne sont pas absolument certaines. Il n'accepte pas la traduction de la Vulgate : Multi enim sunt vocati, pauci vero electi, du texte : πολλοὶ γὰρ εἰσιν κλητοί, ὀλίγοι δὲ ἐκλεκτοί, *Mt.* XXII, 14, parce que tous les hommes sont appelés au salut, I *Tim.* II, 4. Le Christ a accompli le salut pour tous; cependant chacun par sa coopération doit s'approprier personnellement la grâce divine. Il traduit donc ainsi le texte : « Tous sont appelés, mais peu seulement opèrent leur élection. » Nous reviendrons sur les traductions du P. Schloegl.

Sur les questions d'introduction il est très conservateur. Matthieu a écrit son évangile en hébreu et non en araméen, vers l'an 42. Cet évangile hébreu a été traduit vers l'an 60. On ne peut démontrer que notre texte grec est une traduction, mais on le sait par la tradition. Le R. Père est persuadé que le Christ donnait ses enseignements en hébreu, mais, pour les faire comprendre et dans le courant de la vie, il se servait de l'araméen. Jésus exprimait donc tout d'abord ses doctrines dans une langue que ses disciples ne comprenaient pas, puis il leur traduisait ce qu'il venait de dire ; cela nous paraît peu pratique.

Marc a écrit en l'an 44. Mais que devient alors le témoignage d'Irénée, *Adv. Haer.* III, 1, 1 : Matthieu a écrit son évangile quand Pierre et Paul évangélisaient Rome et Marc écrivit après la mort (le départ) de ceux-ci ? Le R. P. supprime « et Paul », et pour Marc il distingue la composition en l'an 44 et la publication en dehors de Rome.

L'épître aux Galates est la première des épîtres de Paul ; elle a été écrite vers l'an 49, avant le concile de Jérusalem. Quant à l'épître aux Hébreux, elle est de Paul pour le fond et pour la forme. Le P. Schloegl est plus affirmatif sur ce point que la Commission biblique. La première épître de Jean est poétique : elle est donc traduite en vers. Reconnaissons que la versification a été opérée sans que le texte soit torturé ; il y a cependant quelques additions et suppressions. Le P. Schloegl est un spécialiste de la métrique hébraïque ; il a donc une tendance à admettre que le texte était écrit en vers et alors il le versifie dans sa traduction. Ainsi le discours de Notre-Seigneur, *Jn*, VI, 35, est traduit en vers, sauf pour certaines parties.

Schloegl nous affirme que le verset des trois témoins, *Jn*, V, 7, est

tenu pour non authentique par tous les exégètes catholiques, sauf le P. Hetzenauer. Il rejette d'ailleurs non seulement le ℣ 7 sur les témoins célestes, mais aussi le ℣ 8, sur les témoins sur la terre ; le texte grec n'est pas d'ailleurs exactement traduit.

Le P. Schloegl a donc une tendance à traduire le texte pour l'adapter au sens qui lui a été donné plus tard par certains théologiens. Quelquefois, il le complète : Donnons quelques exemples : *Actes*, I, 14 : σὺν τοῖς ἀδελφοῖς αὐτοῦ est traduit : dessen sonstigen Vettern — I, 25 : εἰς τὸν τόπον τὸν ἴδιον = an den ihm gebührenden Ort. — II, 3 : Καὶ ὤφθησαν αὐτοῖς διαμεριζόμεναι γλῶσσαι ὡσεὶ πυρός = es erschienen ihnen geteilte Flammen, wie Feuerflammen. — II, 30 : ἐκ καρποῦ τῆς ὀσφύος αὐτοῦ = einen leiblichen Nachkommen. — II, 46 : μετελάμβανον τροφῆς = sie genossen die Seelenpesise. — XIV, 1 : καὶ Ἑλλήνων πολὺ πλῆθος = eine grosse menge von... und Heiden.

Ces traductions sont des interprétations, et nous regrettons de dire qu'il serait facile d'en donner d'autres exemples.

Reconnaissons que de bonnes notes explicatives sont ajoutées au texte et l'éclaircissent souvent avec bonheur.

Le premier volume de « *Die heiligen Scriften des Alten Bundes* », vient de paraître. Il en sera fait un compte-rendu.

2. — En 1916, le Dr J. Sickenberger avait publié une courte Introduction au Nouveau Testament; il en a donné en 1920 une édition corrigée (1). Toutes les questions générales ou particulières ont été traitées succinctement; les réponses sont nettes et précises; une bibliographie bien conçue et bien au courant accompagne chaque section du livre. Il suffira de citer quelques-unes des positions que prend l'auteur. Le N. T a été traduit en latin en très grande partie au IIe-IIIe siècle en Afrique et à Rome; on a donné le nom d'Italique à ces versions. D'ordinaire, ce nom est réservé à la version dont parle saint Augustin; les versions antérieures à saint Jérôme sont appelées « les vieilles versions latines ». — En 384, saint Jérôme révisa le texte des évangiles; pour le reste du N. T. il corrigea seulement les fautes les plus marquantes. La vérité est qu'il en laissa subsister qu'il aurait dû faire disparaître. Le texte occidental serait une forme retravaillée du texte original; le texte alexandrin serait une forme meilleure de ce texte.

Le Dr Sickenberger examine ensuite chacun des livres du N. T. en particulier. L'évangile de saint Matthieu a été d'abord écrit en araméen; il a été traduit en grec vraisemblablement avant l'an 70. Il est impossible de tirer de notre Marc actuel un Marc primitif. La

(1) *Kurzgefasste Einleitung in das Neue Testament*, Freiburg i. Br., Herder, 1920. In-16 de VII-166 p.

finale XVI, 9-20, date probablement du commencement du IIe siècle. Après un exposé du problème synoptique, le Dr S. expose sa solution par un schéma. Il y aurait eu tout d'abord un Matthieu araméen, Marc et les documents particuliers à Luc, récits de l'enfance, journal de route, IX, 51-XVIII, 14. Matthieu araméen aurait été traduit en grec. Le Matthieu canonique aurait été formé à l'aide de Marc et du Matthieu grec primitif. Luc aurait été écrit à l'aide du Matthieu grec primitif, de Marc et des documents particuliers à Luc. Ce dernier point est celui qui sera le plus difficilement accepté. Il suppose un bouleversement complet des discours du Seigneur, tels qu'ils sont donnés par Matthieu et de plus nécessite la dépendance de Luc à Matthieu, ce qu'il est difficile de prouver. Sur le IVe évangile et les Actes des apôtres l'auteur s'en tient aux données traditionnelles. Le texte occidental des Actes présente des leçons qui sont secondaires et tardives par rapport à celles du texte oriental; elle sont cependant anciennes. Le problème est, à notre avis, un peu lestement expédié.

Les particularités à relever sur Paul, sa vie et ses épîtres sont peu nombreuses. Il aurait été converti en l'an 34; il aurait été prisonnier à Rome de l'an 61 à l'an 63. Il serait allé ensuite en Espagne, puis en Orient et enfin décapité à Rome en l'an 67. Ces dates ne sont pas hors de contestation. La seconde épître aux Thessaloniciens est authentique; l'hypothèse de Harnack sur ses destinataires est invraisemblable. L'épître aux Galates a été adressée aux Galates proprement dits. L'épître aux Ephésiens est une circulaire. Les objections qu'on a faites contre l'authenticité paulinienne des épîtres pastorales n'infirment pas celle-ci. L'épître aux Hébreux a été écrite par un disciple de Paul, qui mit en ordre et exposa en un bon style grec les pensées de son maître; elle a été écrite vers l'an 61-63. La seconde épître de Pierre est authentique. Le verset des trois témoins, I *Jn*, V, 7, est probablement une glose marginale, opposant aux trois témoins terrestres les trois témoins célestes. La plus ancienne attestation de ce verset se trouve dans Priscillien. Il est mentionné en note que la Congrégation de l'Inquisition a déclaré, le 13 janvier 1897, que l'authenticité de ce verset ne pouvait être niée ou mise en doute.

Reconnaissons en terminant que le travail du Dr Sickenberger est excellent et qu'il renseignera très exactement l'étudiant sur les principales questions afférentes au N. T.

3. — Le Dr M. Jones a publié les conférences sur les évangiles qu'il avait données, en 1919, dans diverses écoles anglaises (1). Tout en

(1) *The four Gospels, their literary history and their special characteristics*, London, Society for promoting Christian Knowledge, 1921. In-8° de 122 p.

tenant compte des travaux récents sur les évangiles et en les discutant, il soutient presque toujours le point de vue traditionnel. Sur le problème synoptique, il tient comme acceptée l'hypothèse des deux sources : Marc et les Logia dont se seraient servis Matthieu et Luc. Cette hypothèse n'est pas aussi fondée ni acceptée que le croit l'auteur. Pour la date de composition des évangiles, il pense que Marc a peut-être existé dans une forme araméenne, vers l'an 44 ; en tout cas, vers l'an 50, dans sa forme grecque. Matthieu et Luc ne sont pas plus anciens que l'an 60. Ces dates sont très discutables.

Marc nous a donné une peinture simple, vive et véridique de la vie de Jésus, fils de Dieu. Sa doctrine se rapproche de celle de Luc, dans les Actes et de Paul dans ses épîtres. Jésus est Fils de Dieu, mais il est homme et il a éprouvé tous les sentiments de l'homme.

La tradition nous apprend que l'apôtre Matthieu est l'auteur du premier évangile, mais on a soulevé de fortes objections contre l'attribution de cet évangile à Matthieu. M. Jones les discute et il conclut qu'il n'y a pas lieu d'abandonner le point de vue traditionnel sans une nouvelle discussion de la question. Il émet l'hypothèse suivante : Matthieu aurait écrit les Logia qu'il aurait insérés plus tard dans un évangile grec, composé pour répondre aux demandes des chrétiens juifs de la Diaspora. Il a pu traduire la collection araméenne des discours du Seigneur et les amalgamer avec l'évangile de Marc en y ajoutant divers récits qu'il possédait en particulier. Il ne semble pas que cette hypothèse ait chance d'être acceptée.

Luc, l'auteur des Actes des apôtres, a été compagnon de l'apôtre Paul dans plusieurs des voyages de celui-ci ; il était médecin et probablement grec de naissance. Il a dit dans le prologue de son évangile le but qu'il voulait atteindre : confirmer la foi de son lecteur dans les enseignements qu'il avait reçus. Il a utilisé des sources particulières pour les récits de l'enfance et pour le voyage de Jésus, de la Galilée à Jérusalem, IX, 51-XVIII, 14. L'évangile de Luc est le plus attrayant des quatre évangiles ; c'est l'évangile de la poésie, de la femme, de l'amour de Dieu pour le pécheur, de la joie chrétienne et tous ces divers aspects du message de Jésus sont exposés avec un art tel que Renan a pu déclarer que l'évangile de Luc était le plus beau livre qui existe dans le monde.

Le IVe évangile a été écrit par Jean, fils de Zébédée, celui qui est mentionné sous le nom de Disciple bien-aimé. Il n'a pas voulu écrire un récit strictement historique. Son but était plutôt d'exposer et d'interpréter la vie et les enseignements du Christ, afin de produire une impression particulière sur l'âme de l'Eglise de son temps. Les faits racontés sont historiques ; les discours sont pour le style et la phraséologie nettement johanniques, mais la substance en est souvent

implicitement contenue dans les évangiles synoptiques. La valeur historique de cet évangile est plus élevée que quelques exégètes ne le croient. Toute vue de la vie, du caractère, des doctrines de Notre-Seigneur, qui ne tient pas compte du IVe évangile, est incomplète et non adéquate; au point de vue spirituel il est unique et inaccessible.

4. — La Synopse des évangiles selon Matthieu, Marc et Luc (1) a été donnée, en 1921, sous le nom seulement de M. Camerlynck; le nom de M. Coppieters a disparu maintenant de la couverture. Cette troisième édition a été notablement augmentée, surtout pour l'Introduction, 88 pp. au lieu de 76; elle a été aussi améliorée Au texte synoptique ont été ajoutés les passages du IVe évangile qui se réfèrent aux mêmes faits; le cas se présente surtout pour les récits de la passion et de la résurrection de Notre-Seigneur. En outre, en appendice, il est traité de l'Harmonie des quatre évangiles, de la durée de la vie publique de Jésus et des principaux systèmes d'harmonie évangélique. La question synoptique a été exposée plus en détail et en introduisant plus de netteté dans la distinction des hypothèses et de clarté dans l'exposé. Il a été tenu compte dans la discussion des décrets de la Commission biblique. Bien qu'il maintienne son point de vue sur la solution de la question synoptique : interdépendance mutuelle des Synoptiques, M. Camerlynck avoue qu'on ne peut refuser aux autres solutions une sérieuse probabilité, soit à cause de l'autorité des savants qui les ont soutenues, soit à cause des motifs intrinsèques qui les appuient. Il semble que voici quelle serait l'hypothèse qu'il défend : Luc dépend de Marc. Il y a eu un Matthieu primitif araméen qui a été traduit en grec. Le traducteur s'est probablement servi de Marc pour faire son travail, mais il y a eu quelque adaptation ou rétractation du Matthieu araméen, à l'aide du second évangile. M. Camerlynck pose ces questions : Nonne admitti potest prioritas secundi evangelii relate ad Matthaeum graecum non tantum ratione styli et dictionis graecae sed etiam ita est certo quodam gradu secundum evangelium verus fons primi graeci diceretur? Nonne admitti posset auctorem Matthaei graeci *identidem* abreviasse narrationem Marci quam suo operi inserebat, aut etiam addidisse relationem alicujus facti quod traditione fide digna didicerat, quodque temporis adjuncta evangelio inserendum opportune suaderet?

Nous ne saurions trop recommander cette Synopse aux étudiants du

(1) *Evangeliorum secundum Matthaeum, Marcum et Lucam Synopsis juxta Vulgatam editionem cum Introductione de Quaestione synoptica et Appendice de harmonia quatuor Evangelistarum, auctore* A. Camerlynck; editio tertia, Bruges, C. Beyaert, 1921. In-8° de LXXXVIII-206 p.

texte évangélique ; elle est d'abord très habilement dressée et puis tous les passages difficiles sont éclaircis par des notes critiques et exégétiques. La bibliographie est complète et bien conçue. L'auteur, on le voit, est bien au courant des questions relatives au texte des évangiles.

5. — L'*Histoire du Christ* (1) de M. Giovanni Papini n'est pas à proprement parler une vie de Notre-Seigneur, où les faits sont rapportés dans leur ordre chronologique ; elle est plutôt une suite d'explications, de réflexions à propos des événements principaux et des paroles décisives de Jésus. Le fait ou la parole est rappelé dans le titre du paragraphe et l'auteur émet tout ce que lui suggère cet événement ou cette parole. Ainsi, Jésus est né dans une étable : M. Papini fera ressortir l'humilité de Jésus qui a voulu naître dans un lieu sordide plus pauvrement que le plus pauvre d'entre nous. Et, d'ailleurs, tout le long de son livre il fait ressortir que Jésus a été pauvre, qu'il a aimé et prêché la pauvreté, qu'il a exalté le pauvre, et par contre qu'il a stigmatisé la dureté et l'égoïsme du riche : « Jésus est pauvre. Le Pauvre infiniment et glorieusement pauvre. Pauvre d'une absolue pauvreté. Le Prince de la pauvreté, le seigneur de la parfaite Misère... La Richesse est un châtiment, comme le travail. Mais plus sûr et plus honteux. Qui est marqué du sceau de la Richesse a commis, peut-être à son insu, un crime infâme, un de ces délits mystérieux et impensables qui sont sans nom dans les langages des hommes. Le Riche est sous le poids de la vengeance de Dieu ou Dieu veut le mettre à l'épreuve pour voir s'il saura remonter à la divine Pauvreté.... Car la seule pauvreté qui donne la vraie richesse, la richesse spirituelle, est la pauvreté volontaire, acceptée, joyeusement voulue. La Pauvreté absolue qui nous rend libre pour la conquête de l'Absolu. Le Règne des cieux ne promet pas aux pauvres de les faire riches ; mais il faut que les riches, pour y entrer, deviennent délibérément pauvres... Le pauvre, quand il ne souffre pas de sa pauvreté, quand il s'en glorifie au lieu de se tourmenter à la convertir en richesse, est beaucoup plus voisin de la perfection morale que le riche ».

Ces citations nous permettent de comprendre comment M. Papini a entendu son œuvre et comment il l'a exposée : à chaque instant nous rencontrons des réflexions qui mériteraient d'être citées : « Le plus grand, le plus pur amour est selon Jésus l'amour paternel » et il a de très belles réflexions sur l'amour du père pour son fils. Et cette phrase sur la prédication de Jésus : « Le vieux texte, soudain, se transfigurait, il devenait clair, il vivait pour tous ; c'était une vérité nouvelle, on la

(1) *Histoire du Christ*, traduit de l'italien par Paul Henri Michel, Paris, Payot, 1922. In-8 de 464 p.

découvrait, on l'entendait pour la première fois ; les mots durcis par l'âge, desséchés par la répétition reprenaient vie et couleur : un soleil nouveau les dorait un à un, syllabe par syllabe ; de fraîches paroles, à l'instant forgées, brillaient à tous les yeux comme une imprévue révélation ». Et cette parole sur Jésus regardant la foule et parlant : « Chacun de nous donnerait ce qui lui reste de jours pour être regardé par ces yeux, pour regarder une minute ces yeux d'infinie tendresse ; pour écouter une seule fois cette voix émouvante qui transmue en une musique mélodieuse l'idiome sémite ».

La partie la plus neuve et la plus caractéristique de l'œuvre de M. Papini est celle où il expose et justifie ce qu'il appelle les paradoxes de Jésus. Celui-ci est, d'après lui, le Renverseur. « Le plus grand et le plus hardi de tous ceux qui renversent et bouleversent est Jésus ; il est le suprême *paradoxiste*. Sa grandeur est là. Son éternelle nouveauté, sa jeunesse. La secrète raison pourquoi tout grand cœur, tôt ou tard, gravite vers son Évangile ». C'est Jésus qui a dit : « Ne résiste pas au mal ». On ne doit donc pas rendre le mal pour le mal, se défendre par la violence ou même s'enfuir. Et M. Papini croit que le méchant reculera devant la douceur de celui qui présente sa joue. Ceci ne nous paraît pas certain. Pour lui, il rejette le prêt à intérêt en le qualifiant de larcin légal, d'absurde, de démoniaque. Et à ce propos nous observerons que l'auteur entend les paroles du Seigneur dans toute leur rigueur littérale ; il y aurait lieu de tenir compte de ce fait que Jésus, pour attirer et retenir l'attention de ses auditeurs, exprimait fortement ses idées et les poussait à leurs dernières conséquences. Nous devons sur leur signification précise écouter les explications qu'en ont données les voix autorisées.

Que de beaux tableaux nous pourrions signaler dans ce livre : l'histoire de l'Enfant prodigue, les scènes de la Passion du Seigneur. M. Papini est peintre et poète ; son imagination lui représente vivement les faits et les situations et il nous les décrit dans un style vivant, coloré, brillant, un peu tendu quelquefois. Il est cependant parfois entraîné à des développements que l'on peut trouver exagérés ; il complète le récit évangélique par des détails superflus. D'autres fois, il mélange des faits distincts. Ainsi pour lui l'onction de la pécheresse dont parle saint Luc et celle de Marie de Béthanie eurent lieu lors de la même scène et les gestes de ces deux personnes sont attribués à une seule. Le tableau est plus complet, mais il n'est plus exact.

Bien que nous n'acceptions pas toutes les explications des paroles de Notre Seigneur, que nous donne M. Papini, nous reconnaissons qu'elles sont habilement présentées, et même exposées d'une façon impressionnante. Nous aimerions cependant que certaines paroles ne paraissent pas attribuées au Seigneur quand elles ne sont en définitive

qu'un développement ou une explication de sa pensée. L'auteur a soin, il est vrai, de ne pas les mettre entre guillemets.

Une belle prière résume et clôt l'œuvre de M. Papini. Il y laisse déborder ses sentiments de respect, d'amour, d'adoration envers Notre-Seigneur. Il l'appelle; il lui demande de venir de nouveau au secours de l'humanité qui périt : « Tu es encore chaque jour au milieu de nous. Et tu seras avec nous pour toujours..... Tu vois, Jésus, notre besoin ; tu vois combien est grand notre besoin; tu ne peux pas ne pas connaître combien notre nécessité est improrogeable, combien durs et vrais sont notre disette, notre indigence, notre désespoir; tu sais que nous ne pouvons plus attendre ton intervention, ton retour..... Nous avons besoin de toi, de toi seul et de nul autre... Tu sais combien est grand, en ce temps où nous sommes, le besoin de ton regard, de ta parole..... Aucun âge plus que le nôtre n'a éprouvé la soif dévorante d'un salut surnaturel... Dans ces dernières années, l'espèce humaine, qui déjà se tordait dans le délire de cent fièvres, est devenue folle.... Toutes les croyances, dans ce marasme infect, dépérissent et meurent... La grande expérience touche à sa fin..... Mais nous, les Derniers, nous t'attendons. Nous t'attendons chaque jour en dépit de notre indignité et contre tout impossible. Et tout l'amour que nous pourrons exprimer de nos cœurs dévastés sera pour toi, Crucifié, qui fus torturé par amour pour nous et maintenant nous tortures de toute la puissance de ton implacable amour ».

Nous ne pouvons mieux exprimer notre pensée sur cette œuvre qu'en reproduisant ce jugement de M. Louis Gillet : « Ce qui nous touche, dans l'*Histoire du Christ*, de Giovanni Papini, c'est le spectacle d'une âme qui se livre à Jésus, qui se modèle sur lui, qui cherche à reproduire en elle le reflet de son image, et qui nous dit ses émotions à mesure que l'histoire divine se déroule dans son cœur ».

6. — Sous ce titre : Les évangiles comme documents historiques (1), le Dr H. V. Stanton a étudié la valeur historique des évangiles ; les deux premiers volumes étaient consacrés aux évangiles synoptiques ; dans le troisième est examiné le quatrième évangile.

Chapitre premier, il établit la question de l'origine de cet évangile, telle qu'elle est posée actuellement. Il s'arrête surtout aux hypothèses critiques des trente dernières années et principalement à celles qui concernent la structure de cet évangile. La critique radicale est toujours représentée, mais on en voit mieux actuellement la faiblesse. La tendance générale se rapproche davantage de la tradition.

(1) *The Gopels as historical documents*. Part III, *The fourth Gospel* ; Cambridge, at the University Press, 1920. In-8 de 293 p.

Le deuxième chapitre est consacré à l'étude de sa composition. Le chapitre XXIe de l'évangile n'est pas du même auteur que les chapitres précédents ; ceux-ci forment un tout parfaitement lié, très cohérent, bien que Wendt, Soltau, Wellhausen, Schwartz et d'autres critiques, dont Stanton discute les hypothèses, aient cru y reconnaître différentes mains. Pour expliquer les positions qu'il prend il fait les observations suivantes. Il ne faudrait pas supposer que l'unité d'auteur impliquerait que nous trouverions dans son œuvre la concision du récit et l'arrangement logique des doctrines. Nous n'avons pas à attendre d'un Juif les mêmes qualités de travail que nous attendrions d'un esprit formé d'après les méthodes grecques. Surtout, un esprit de tendances mystiques sera absorbé par deux ou trois grandes idées, qu'il n'enseignera pas suivant le raisonnement dialectique, mais dont il imposera la conviction en les répétant, en les présentant sous leurs divers aspects. Son art consistera à garder aussi longtemps que possible le même thème sous les yeux de son lecteur en combinant les répétitions avec quelques arrangements partiels de l'exposé. Ainsi s'explique la teneur générale du IVe évangile et cette observation répond à la plupart des objections qui ont été faites contre son unité.

L'auteur examine donc tout ce qui peut être relevé sur la rédaction de l'évangile : l'influence de la tradition orale sur les récits, les parenthèses explicatives, les réflexions ajoutées aux discours, les interprétations, les dislocations et les transpositions des textes et il conclut que presque tous ces changements ne portent que sur des détails. Il admet cependant que le chapitre XXIIe ou tout au moins une partie de ce chapitre aurait été interpolé. Il en résulte que, le ministère galiléen étant supprimé, le ministère hiérosolymitain ne forme plus qu'un bloc. Pour le discours après la cène, tout ce qui suit XIV, 21, serait une interpolation, œuvre de l'écrivain lui-même ou d'un rédacteur.

Dans le chapitre IIIe est étudiée la place qu'occupe le IVe évangile dans la littérature johannique. L'Apocalypse serait une compilation, rédigée par un disciple du voyant de Patmos. La première épître de Jean est de la même main que le IVe évangile, mais elle est plus ancienne que celui-ci. Dans le chapitre IVe est examinée l'attribution de l'évangile à Jean, fils de Zébédée. Bien que le séjour de l'apôtre Jean en Asie soit bien attesté par la tradition, Stanton croit que l'évangile ne peut lui être attribué ; il aurait été écrit par un de ses disciples, juif palestinien, qui aurait rédigé les enseignements de son maître, vers la fin du Ier siècle. Cependant, il n'admet pas l'opinion, d'après laquelle Jean aurait été martyrisé en même temps que son frère Jacques, en l'an 44. Le martyrologe syrien sur lequel on s'appuie n'est qu'une traduction d'un original grec, qui ne datait guère que de l'an 340, au plus tôt.

Dans le chapitre v^e Stanton fait ressortir la position de l'auteur par rapport aux choses juives en général et aux localités de la Palestine : celui-ci connaît bien les unes et les autres. Son style est plus hébraïque que grec. Il est très familier avec l'A. T. Il n'ignore pas le judaïsme alexandrin, mais sa doctrine du Logos ne lui vient pas de Philon. Il n'a subi en aucune façon l'influence des religions de mystères ou de l'héllénisme; le type de gnose que vise le IVe évangile est celui qui régnait à la fin du Ier siècle.

Le chapitre VIe est consacré aux rapports qui existent entre le IVe évangile et les évangiles synoptiques. L'auteur connaît tout au moins l'évangile de Marc; ses récits peuvent s'insérer dans la tradition synoptique; les événements qu'il rapporte ne sont pas en opposition avec ceux des synoptiques. L'enseignement de Jésus dans le IVe évangile est pour le fond et pour la forme assez différent de celui des synoptiques, mais il ne lui est pas contradictoire; on peut retrouver dans ceux-ci des reflets de l'évangile johannique.

Dans un épilogue Stanton présente un tableau d'ensemble des thèses qu'il a émises dans son travail; nous reconnaissons qu'il en est de soutenables : toutes cependant ne le sont pas. Ainsi, nous n'acceptons pas son opinion sur l'auteur du IVe évangile. Nous ne voyons pas pourquoi on rejetterait la tradition qui l'attribuait à Jean l'apôtre, fils de Zébédée, pour l'attribuer à un de ses disciples. Les objections contre le premier sont tout aussi fortes contre le second.

Nous rendons justice à l'œuvre du Dr Stanton et reconnaissons que celui-ci est bien au courant des travaux modernes sur la question ohannique sauf sur ceux dus à des éxégètes catholiques, et qu'il a traité son sujet avec soin et loyauté.

(*A suivre*)

E. Jacquier,
Professeur aux facultés libres de Lyon.

CHRONIQUE D'HISTOIRE RELIGIEUSE MODERNE

LE MOUVEMENT SPIRITUEL DU GRAND SIÈCLE.

Ces vingt dernières années feront date dans l'histoire religieuse du XVIIe siècle français. Après les études magistrales de M. Fortunat Strowski, sur *Saint François de Sales* et sur *Pascal*, qui élargirent et renouvelèrent les horizons connus, les biographies du P. Lhoumeau ou de M. Letourneau, la monographie de *S. Zamet* de M. Prunel, ou les savantes publications de M. Urbain ; précédant l'*Histoire religieuse de la France* de M. Goyau, enfin, la série monumentale de l'*Histoire littéraire du sentiment religieux en France, depuis la fin des guerres de religion jusqu'à nos jours*, de M. Henri Bremond.

Les voici, jalonnées par de solides points de repère, les diverses étapes du Grand Siècle dont le petit volume de M. Prunel, la *Renaissance catholique en France au XVIIe siècle*, nous apportait, hier, un lumineux raccourci : *Humanisme dévot* (1580-1660) ; *Invasion mystique* (1590-1620) ; *Conquête mystique* : 1° *Ecole française* (Bérulle et l'Oratoire) ; 2° *Ecole de Port-Royal* ; 3° *Ecole du P. Lallemant*, cinq volumes substantiels, puisés à des sources d'un accès difficile ou peu connues, nourris d'idées neuves, d'analyses savantes et serrées. Psychologue averti, l'auteur excelle à situer sur les larges plans de l'Histoire générale, les figures les plus représentatives d'un passé merveilleusement riche et complexe : personnalités connues, mais présentées sous un jour nouveau : Saint François de Sales, Mme de Chantal, Saint-Cyran, Bérulle ; oubliés ou ignorés : le P. Richeome, le P. Lallemant et, de tous, peut-être le plus attachant, le capucin Yves de Paris ; serviteurs obscurs de l'idée mystique, enfin, humbles figures à peine entrevues, foule anonyme que l'on voit agir et vivre autour des grands chefs du mouvement spirituel sur cette large fresque où s'évoque, prodigieusement vivante, l'histoire mystique du « Siècle chrétien ».

I

Voici, d'abord, les maîtres de l'*Humanisme dévot*, le P. Richeome, jésuite, celui de tous les précurseurs de François de Sales qui incarne le mieux cet optimisme religieux dont l'auteur de l'*Introduction à la vie dévote* enseignera la pratique souriante. Tel est, en effet, « l'Humanisme dévot » : une conception de l'homme et de Dieu qui emprunte aux Humanistes du XVIe siècle quelques-unes de leurs idées

et s'inspire de leur esprit, en tout ce qu'il a de compatible avec la pensée et la doctrine de l'Église. « Ecole de sainteté personnelle », il applique aux besoins de la vie intérieure leur optimisme triomphant. Lavé par le baptême de la souillure originelle, l'homme ne conserve en sa chair qu'une « amorce » de péché, aiguillon salutaire qui, l'excitant au mal, donne aux « vaillants » l'occasion de triompher dans le « combat spirituel » et de se hausser jusqu'à l'héroïsme. Car, amas et assemblage de toutes les perfections de l'univers, créature privilégiée de Dieu, l'homme vit enveloppé d'un « réseau de grâces » et la divine Providence « sait porter chaque chose à son but et à sa perfection par une douce traînée et disposition de moyens accorts » : à chacun de nous elle accorde le franc-arbitre qui lui assure le triomphe sur toutes les résistances de la chair et lui permet de devenir « toujours plus sage et plus parfait, sans terme et sans fin, à la semblance d'une bonté et d'une sagesse infinies ».

Religion consolante et pacifiante, hostile à « l'esprit de tristesse et d'amertume », qui enseigne à rechercher « l'esprit de joie et de suavité » et trouvera son expression la plus parfaite dans la dévotion fleurie de saint François de Sales qui saura mettre à la portée des plus humbles l'Humanisme dévot et en faire bénéficier la foule des âmes.

Le voici, en effet, conquérant les âmes, l'Humanisme pieux de saint François de Sales, vulgarisé par le P. Binet, ou Camus, l'évêque de Belley Figures significatives que celles de ces deux dédaignés. L'un, Binet, le « pieux bavard », tour à tour précieux, emphatique et truculent, une sorte de François de Sales « intempérant, épais et vulgaire », et, en dépit ou à cause même de ses défauts, très lu, très goûté et souvent réédité, au temps de la Fronde « l'une des périodes les plus saintes qu'ait connues le siècle », l'autre, son digne émule, le propagandiste, par excellence, de l'esprit salésien, servi, lui aussi, dans sa tâche de vulgarisation, par sa verve prolixe, supérieur toutefois à sa renommée et moins ridicule que ne le fait sa légende.

Devenu monnaie courante, l'Humanisme salésien pénètre partout : dans les hautes études religieuses, dont il veut la méthode plus libre, affranchie des « arguties et sophistiqueries » de la dialectique et des « abstractions quintessenciées de la scolastique », et la doctrine présentée dans ce « style affectif », cher au maître de Philothée ; il inspire cette renaissance de la science et de l'érudition dont l'épisode le plus marquant sera la réforme française de l'Ordre bénédictin. Il suscite toute une école d'hagiographes : biographes plutôt « légendaires » des saints anciens : Noël de Mérode, le P. Labarde, Brousse, etc.; monographes strictement historiens et psychologues des saints du siècle :

André Duval, Abelly, le P. Hamelotte. Il anime de son esprit es encyclopédistes religieux qui vulgarisent l'œuvre de la Renaissance, en la sanctifiant : le P. Binet, par exemple, l'auteur des *Essais des merveilles de la nature*, ou François Chevillard, l'auteur du *Petit Tout*, tous remplis d'admiration pour la « nature merveilleuse » et fiers de détailler ce chef-d'œuvre qu'est l'organisme humain ou les beautés de l'univers. Avec cela, si épurés, si « démêlés de la terre » que la présence de Dieu dans chaque créature les enflamme à la méditation des choses du ciel. Il fleurit l'éloquence, ce moyen de direction recommandé par l'*Introduction*. Il inspire à Camus la *Pieuse Julie*, *Palombe*, ses innombrables et intarissables romans. Il s'épanouit *in Hymnis et Canticis*, et, de païennes que les avait faites Ronsard, rend les muses françaises « toutes chrétiennes » : tel le *Parnasse séraphique* du P. Martial de Brives, dont la « muse capucine » se plaît à dire le *Benedicite omnia opera Domini Domino*, et chante les merveilles de l'univers : la neige « belle soie au ciel raffinée », les « humbles coteaux », le « Cantique de la rosée et de la lune », ou le « Cantique des Créatures ». Aux âmes pieuses il inspire le culte de Marie-Madeleine, la beauté parfaite selon la terre, que le repentir élève jusqu'au « pur amour » et suggère aux artistes et aux poètes une foule de « Magdaliades », dont la plus célèbre sera la trop fameuse *Marie-Madeleine* du ridicule Saint-Sorlin. Il façonne, enfin, la vie du chrétien qu'il veut élargie et souriante ; il lui enseigne la « vertu d'eutrapélie», et lui propose l'exemple du « Démocrite chrétien », le « folâtre », dont le rire « montre de la vertu et fait paraître qu'on est homme ».

Par toutes les voies, profanes ou sacrées, l'Humanisme dévot conduit l'homme au royaume de Dieu, « avec une gerbe florissante et pleine de doux fruits d'honneur et de suavité », et, par la « voie large », l'achemine aux délices du « pur amour ».

II

Evénement capital, et qui commande l'évolution religieuse de la première moitié du XVIIe siècle, voici, en effet, le plus grand théologien, le directeur le plus écouté de l'époque : François de Sales, l'auteur du *Traité de l'Amour de Dieu*, adhérer au mouvement mystique qui se dessine un peu partout, dans la France catholique d'Henri IV et de Richelieu.

Très curieuse est l'histoire de cette « invasion mystique ». Ses origines remontent à la fin du XVIe siècle, car, ici, comme ailleurs, rien ne sort de rien, et ces lendemains de guerres religieuses, que les historiens de l'Eglise se complaisent à peindre sous les couleurs les plus

sombres, virent fleurir un peu partout, sur le sol français, des centres de haute spiritualité : ordres religieux déjà existants, comme les Chartreux ou les Victorins, Université de Pont-à-Mousson où se forment les meilleurs ouvriers de la renaissance prochaine, mais aussi, « familles exemplaires » où le niveau surnaturel n'a pas fléchi, véritables réserves de la piété nationale et sources vivantes de mysticisme : telle, par exemple, la famille Bernard, qui donnera naissance à Claude Bernard « le pauvre prêtre ».

A côté des familles de « spirituels », en effet, des isolés, modestes ouvriers de la propagande mystique. Tels le chapelier Guyot et Antoinette, la simple paysanne, qui, à Cavaillon, en Provence, vont, par leur exemple et leurs pieux stratagèmes, convertir César de Bus et son cousin Romillon, les futurs fondateurs de la *Doctrine chrétienne*. Telle, encore, Sibylle Olivier, la fille d'un petit marchand, qui, avec Antoinette d'Orange, alors simple servante en Avignon, va fonder, à l'Isle-sur-Sorgue, un premier couvent d'Ursulines. Et ainsi en Provence et dans le Sud-Ouest, en Normandie, l'un des foyers principaux de la Renaissance mystique, ou en Bretagne, dans toutes les provinces de la France, où les « spirituels » sont légions.

Telle est bien l'originalité foncière de ce mouvement mystique : il naît spontanément dans les couches profondes de la nation. Autour de quelques âmes rares, les « élus de la foule » : le plus souvent une femme, de petits groupements s'établissent, tantôt improvisant un milieu et un cadre et s'agrégeant, plus tard, à des groupements plus vastes; tantôt réformant, de leur propre initiative, les couvents existants, avec la collaboration de quelques âmes apparentées, et se rencontrant, tôt ou tard, avec les chefs spirituels, les Coton, les P. Joseph, les François de Sales, les Bérulle et les Canfeld. Spontané et populaire jusque-là, ce « mysticisme des humbles », alors, prend contact, par leur intermédiaire, avec la haute doctrine mystique, mysticisme espagnol ou mysticisme italien : les « classiques » de la haute vie spirituelle, dont le XVIe siècle finissant et les premières années du XVIIe siècle traduisent et vulgarisent les œuvres.

De cette galerie de portraits des « chefs de l'état-major spirituel », dont M. Bremond fait revivre magistralement la physionomie, se détachent quelques figures essentielles : Madame Acarie, la plus connue, « vive image de cette vie sublime vers laquelle, en ce temps-là, des âmes sans nombre se sentaient confusément appelées », « livre vivant », en qui tout le monde avait pu lire, bien avant la publication du *Traité de l'Amour de Dieu*, la doctrine, que devait propager le saint évêque d'Annecy. Avec quelques femmes de bonne volonté, elle fonde à l'hôtel Acarie une sorte de « Carmel d'attente », foyer puissant d'où

rayonne une sorte de contagion mystique si irrésistible, qu'on peut dire de cette « femme extraordinaire » qu'elle fut la plus grande force religieuse de son temps.

Fait curieux que souligne M. Bremond, si l'initiative de quelques âmes élues entreprend la réforme des ordres existants, sans aucun autre mandat que l'investiture de la grâce, une sorte de « miracle journalier » fait que les chefs naturels des ordres, loin de revendiquer leurs privilèges ou leurs droits, laissent agir tout à leur aise ces chefs improvisés, dont la bienveillance de Rome tolère et encourage les pieuses entreprises. Tel Jean de Saint-Samson, qu'une inspiration surnaturelle conduira au couvent de Dol pour en faire l'âme de la nouvelle réforme. Ou encore, Marie de Beauvilliers, la réformatrice de Montmartre, l'abbaye modèle, où, plus de cinquante ans durant, les réformateurs viendront puiser le véritable esprit de saint Benoît. Haute figure d'abbesse, mais plus femme d'action qu'inspiratrice de mysticisme, personnalité un peu surfaite, estime M. Bremond, qui lui préfère Marguerite d'Arbouze « l'Abbesse idéale », dont il raconte, avec une particulière dilection, la sublime ascension aux plus hauts sommets de la vie intérieure, jusqu'à l'étape suprême de l'anéantissement extérieur et intérieur de l'âme.

Cette fédération de toutes les forces spirituelles n'est pas sans faciliter puissamment la tâche aux initiatives des réformistes et à l'enseignement des mystiques, et l'on voit — exemple parmi tant d'autres — Carmes, Capucins, Jésuites, Oratoriens, Docteurs de Sorbonne, approuver unanimement la *Consommation du sujet en son objet*, que leur soumettent les supérieurs de Jean de Saint-Samson, ajoutant : « Gardez-vous d'éteindre l'esprit ».

Cet esprit n'a rien du *primitivisme* intransigeant qui s'introduira un peu plus tard, et sévira, par exemple, à Port-Royal. Sœurs du Calvaire ou Bénédictines, presque tous les mystiques de cette époque se rattachent plus ou moins exclusivement à saint Ignace, à sainte Thérèse ou à saint Jean de la Croix. Mais ils n'ignorent point pour cela les maîtres et la tradition ancienne ; bien plus, tout en les accommodant aux besoins nouveaux, ils en ressuscitent et en font refleurir l'esprit. Un P. Joseph, par exemple, se met à l'école de saint Ignace, mais il approfondit saint Benoît au point, déclare un contemporain, que jamais personne, en France, n'en pénétra mieux l'esprit. Car tel est le but de tous ces réformateurs : ils restent dans la *mitigation* ; mais ils lui imposent une vie nouvelle. Ils restaurent la discipline, mais ils vivifient la règle : ils n'enchaînent la volonté que pour « libérer la grâce ».

L'événement décisif, c'est la rencontre de l'esprit salésien et de

l'esprit de sainte Thérèse en la personne des deux fondateurs de la Visitation. A la suite de Mme de Chantal, François de Sales s'élève des « basses vallées », du « terre-à-terre de la vie dévote » où lui et sa dirigée s'étaient complus tout d'abord, jusqu'aux sommets de la dévotion, où l'âme parvenue au « dénuement », au « dépouillement » total, communie directement avec Dieu « en la très haute suprême pointe de l'esprit ». Les fréquentations de Mme de Chantal au Carmel de Dijon, l'enseignement de la Mère Marie de la Trinité, qu'elle y reçoit, feront d'elle l'intermédiaire naturel entre Philothée et Timothée.

Cette initiation qui s'accomplira et s'achèvera au parloir de la Visitation d'Annecy, aboutira au *Traité de l'Amour de Dieu*. L'adhésion de son auteur au grand mouvement mystique consacrera le triomphe de la *grande oraison* qu'il voudra mise à la portée de tous et se refusera, comme « hérésie », à « bannir de la compagnie des soldats, de la boutique des artisans, de la cour des Princes, du ménage des gens mariés ». Pour rendre accessible à tous la haute dévotion, il sèmera de fleurs ses rudes sentiers. Grâce au *Traité de l'amour de Dieu*, cette « charte du haut mysticisme français », l'esprit de l'Humanisme dévot fera, pour un demi-siècle, la conquête de la France spirituelle.

III

A la génération salésienne, moins riche peut-être en hauts génies, mais « plus pure », « mystique presque sans le savoir » et divinement « simple de la simplicité de l'âge d'or et de la candeur des enfants », voici succéder une génération d'une splendeur incomparable, mais plus dogmatique : au P. Coton le P. Surin, à Marillac M. de Bernières et saint Vincent de Paul, au Dr Duval le P. de Condren et M. Olier, à Mme Acarie Mme Martin, les mères Agnès et Marie-Arnaud : l'*Oratoire* et le *Premier Port-Royal*, ce que l'on pourrait appeler « la deuxième génération mystique du siècle ». Le mysticisme, jusque-là, spontané, s'organise, et c'est la « *Conquête mystique* ».

Entre l'Humanisme dévot et le Jansénisme agressif, discuteur et rigoriste de l'*Ecole de Port-Royal*, entre François de Sales et Nicole, « l'entre-deux » si riche, « un demi-siècle de sainteté » : l'*Ecole française* et l'*Ecole du P. Lallemant*.

L'Ecole oratorienne, ou plutôt, propose M. Bremond, l'*Ecole française*, car plusieurs de ses représentants n'appartiennent pas à l'Oratoire ; car Bérulle est « tout nôtre », et aussi Condren. « Ecole », au sens rigoureux du mot : aucun groupe ne présente une cohésion aussi parfaite ; « école française », mais non gallicane, puisque l'Eglise universelle a canonisé ou béatifié plus d'un de ses représentants ; école de

haute spiritualité, enfin, et non de théologie, école de vie intérieure, dont la formule bérullienne résume l'esprit foncièrement humaniste : « Parce que la nature est de Dieu, nous la laisserons sans la ruiner », dont cette autre formule bérullienne, à son tour, synthétise la tendance essentielle : « Il faut premièrement regarder Dieu et non pas soi-même, et ne point opérer par ce regard et recherche de soi-même, mais par le regard pur de Dieu ». Formule décisive, qui, dans le monde spirituel de l'époque, opéra, de l'aveu même de son auteur, une révolution comparable à celle de Copernic dans la science du monde cosmique : à la conception augustinienne « Dieu est pour nous », elle substitue la formule : « Nous sommes pour Dieu », à l'*anthropocentrisme* le *théocentrisme*. François de Sales avait restauré la « dévotion ». A Bérulle de remettre en faveur une vertu plus haute encore : la « vertu de religion ». Loin de répudier aucun des principes de l'Humanisme dévot, il y ajoute, au contraire. Il l'approfondit et le complète. Le siècle est riche en sainteté, sans doute, observe son disciple le P. Amelot, mais on voit « dans les âmes plus de familiarité avec Dieu que de révérence, et il se trouve beaucoup de Chrétiens qui aiment Dieu, mais il y en a peu qui le respectent ».

De tous les attributs de Dieu, c'est donc à sa grandeur que Bérulle s'attache le plus spécialement. « Confesser joyeusement, éperdûment la grandeur de Dieu » à cela se ramène toute sa direction. Nouvelle ou renouvelée, la spiritualité, qu'il préconise, a pour fondement une dévotion « singulière » au Verbe Incarné, et s'il adore le Christ qui vit en lui, c'est principalement le Christ lui-même « considéré en son état personnel » qu'il vénère, le Christ roi et modèle de l'âme, mais, surtout « l'adorateur par excellence », le parfait « religieux », la « prière vivante de l'humanité ».

De là, sa dévotion à la Vierge, qui ne fait qu'un avec la dévotion au Verbe Incarné, puisque la grâce de l'Incarnation « ne nous donne pas à connaître le Fils de Dieu seul, mais le fils de Dieu avec sa mère ». De là, encore, la dévotion spéciale de l'Ecole Française aux Saints et aux Anges qui ont été mêlés plus immédiatement aux mystères de l'Incarnation. De là, enfin, la pratique bérullienne : la vertu de religion consiste, pour l'âme, à adorer, c'est-à-dire « à admirer, à louer, à aimer, à s'épanouir dans la joie », sachant que celui qu'elle aime est si parfait ; en second lieu, à y « adhérer », c'est-à-dire à s'unir à lui, « à prendre vie » en lui, à « revêtir Dieu ». La religion profonde d'un Bérulle, ce n'est pas la « fraîche et tendre piété » d'un François de Sales. Ce n'est pas, non plus, comme chez un Pascal, la conviction aigüe du péché et de ses suites, le besoin passionné d'un rédempteur, mais « quelque chose de plus auguste, qui rend sensible à l'âme, soit

le néant de la créature, soit la grandeur de Dieu, et qui l'incline à l'adoration. »

« Relever l'état de prêtrise », tel sera, partant, le but que poursuivra la fondation de l'Oratoire. Aboutissant nécessaire du mouvement mystique, elle marque le point culminant de la contre-réforme française. A cette réforme toute mystique, non point disciplinaire ou morale, qui consiste à former le prêtre oratorien à la vertu de religion et à la louange divine, à le « sanctifier », avant de le vouer au salut des âmes, travailleront, par la diffusion de sa doctrine, les disciples du P. de Condren : Vincent de Paul, M. Olier et le P. Eudes.

A l'époque où nous sommes, la sainteté, seule, préoccupe, en effet, les disciples de Bérulle. Ce n'est point sa charité qui fait de Vincent de Paul un saint, mais sa sainteté qui fait de lui l'apôtre de la charité. Portrait original, celui que présente du « bon saint » M. Bremond, non point le paysan « rustique » et simple, au gros bon sens, parfois un peu vulgaire d'expression, qu'immortalise la légende, mais délicat de manière et de langage, voire distingué : un Vincent de Paul « gentilhomme », esprit fait de haute raison, profond et nullement « borné ». Avec cela, très sensible, très homme de cœur, humble et se rapetissant à plaisir. Arrivé à Paris au moment où commence la Renaissance religieuse, il se « découvre » au contact des mystiques qu'il rencontre. Il se façonne sur François de Sales, mais surtout sur Bérulle, dont le « théocentrisme » lui inspirera sa pratique de la charité. « Qui dit charité, dit Dieu, répètera-t-il volontiers à ses « Filles » ; « vous êtes filles de la Charité, donc vous devez vous former à l'image de Dieu ». Mystique, lui aussi, il enseigne que le salut est dans une adhérence constante aux états du Verbe incarné. S'inspirant, dans la pratique de ses œuvres, des hautes vues mystiques de son maître, il ne sépare point Contemplation et Action. « Il faut la vie intérieure, il faut tendre là. Si on y manque, on manque à tout ».

(*A suivre*) Hubert Gillot.

COMPTES RENDUS

H. Delehaye, *Les Passions des Martyrs et les genres littéraires*, Bruxelles, 1921. In-8° de VIII-448 p.

Malgré son apparence modeste et son titre qui ne semble rien annoncer d'extraordinaire, ce nouvel ouvrage du P. Delehaye est tout simplement à ranger parmi les solides *propylées* dont les doctes Bollandistes ont jalonné leurs énormes travaux. Synthétisant bon nombre de données éparses dans ses ouvrages précédents, l'auteur se propose de répondre à cette question : « Que valent, au point de vue de l'histoire, les passions des martyrs? De quel secours peuvent-elles être à qui veut reconstituer le passé chrétien et spécialement l'époque des persécutions? Cette masse énorme de manuscrits qui encombre les rayons de toutes les bibliothèques est-elle seulement un fatras sans valeur? peut-on au contraire l'utiliser de confiance ? » Il est vrai que pendant longtemps les témoignages fournis par ces vieux documents ont été acceptés en toute simplicité. Clercs et moines les ont lus si fréquemment en leurs euchologes, que ces textes ont contribué, pour une bonne part, à former, pendant des siècles, les idées du monde chrétien, du monde ecclésiastique surtout et de sa clientèle immédiate, sur les premiers siècles de l'Église. Ceux-là même qui les discutent et les critiquent ne peuvent empêcher l'image, que la lecture de l'office a formée dans leur esprit, d'interférer, quoi qu'ils en aient, avec des représentations plus véridiques du passé chrétien. C'est rendre service, à ces derniers surtout, que de leur fournir les éléments d'une réponse à cette question : « Qu'y a-t-il de vrai en tout ceci ? » D'autant que dans un monde tout différent, celui des historiens, des archéologues et des critiques, sévit une doctrine qui prend le contre-pied des antiques errements, et qui tend à confondre, dans une même réprobation, et pour des raisons analogues, l'ensemble de la littérature hagiographique dont nous parlons.

Or, fait remarquer très justement le P. Delehaye, la réponse à la question posée ne peut se faire par oui ou par non. Il n'est que de distinguer dans la masse des documents, pour saisir qu'il en est de bon aloi, d'autres qui sont médiocres, d'autres enfin (et c'est hélas la majeure partie !) qui ne fourniront au curieux d'histoire qu'un résidu infime et dont la valeur même est encore sujette à caution. — Comment l'on peut procéder au classement de cette littérature d'apparence si confuse, c'est ce que l'auteur veut montrer en ordonnant ces textes par rapport à quelques idées directrices, très simples, très lumineuses, et

dont l'apparition met soudain de l'ordre en ce chaos. Pour qui possède, comme le P. Delehaye, une connaissance approfondie de l'ensemble de la littérature hagiographique, rien de plus simple que de faire apparaître le groupement des textes relatifs aux martyrs en un petit nombre de genres littéraires. L'épithète même qui s'accolera à chacun d'eux nous renseignera d'abord sur le degré de confiance qu'on peut lui accorder.

Or voici un premier groupe, à la fois compact et homogène, et qui comprend la masse de beaucoup la plus considérable des documents. Ce sont les chansons de gestes des héros du Christianisme, analogues par l'idée maîtresse, par les procédés de composition, par le style même jusqu'à un certain point, aux productions littéraires de la Grèce ancienne ou du moyen âge qui célébraient des héros de la patrie. Passions épiques, dit fort justement le P. Delehaye, il ne leur manque que la forme rythmique pour qu'on puisse les placer à côté de ces produits spontanés de l'imagination populaire. Et c'est dire leur valeur. On ne demande pas à la *Chanson de Roland* des renseignements historiques sur le règne de Charlemagne et ses expéditions au-delà des Pyrénées. Que l'on étudie en ces passions épiques les personnages, les supplices qui s'accumulent sur leurs corps, les miracles qui se multiplient plus invraisemblables les uns que les autres au cours de leurs martyres, on ne manquera pas d'arriver à cette conclusion que les auteurs de ces textes ne font que remplir un cadre préparé d'avance, que développer un canevas fourni par la nature même du genre qu'ils traitent et que le souci de raconter le passé véritable n'a donc rien à faire avec cette littérature d'imagination. Jusqu'à quel point elle a contribué à fausser les perspectives, c'est ce que le P. Delehaye note, de ci de là, en quelques mots discrets, mais incisifs. Et pourtant il ne se risque pas à rejeter simplement tout ce fatras; avec beaucoup de justesse il fait remarquer au dernier chapitre de son livre qu'il reste quelque chose à utiliser dans cette masse amorphe; mais il insiste aussi, et avec infiniment de raison, sur la difficulté que présente un telle discrimination. Ce n'est pas travail de manœuvre que de dégager l'or de toute cette gangue ; nous savons avec quel rare bonheur l'auteur l'a fait au cours de ses travaux précédents, et nous attendons avec impatience les travaux qu'il nous promet encore au cours de son présent ouvrage.

Si les passions épiques, malgré leur caractère conventionnel, peuvent recéler des parcelles d'histoire, c'est qu'au point de départ de plusieurs (il faut bien se garder de dire : de toutes) l'on soupçonne l'existence de documents plus voisins de la réalité vécue et rendant celle-ci avec quelque souci d'exactitude. En d'autres termes il a existé et il nous reste encore des passions historiques rédigées par les contemporains des martyrs, utilisant parfois des notes prises à l'audience où

ceux-ci furent condamnés, reproduisant même en certains cas, assez rares d'ailleurs, les procès-verbaux officiels. Depuis que dom Ruinart a cherché à rassembler les *Acta Martyrum sincera*, le précieux recueil de ces fastes authentiques de l'histoire ecclésiastique s'est augmenté de quelques pièces de choix ; par contre, il a dû être amputé de plusieurs morceaux dont le caractère historique laisse place à quelques soupçons. Sans prétendre en donner une énumération absolument exhaustive, le P. Delehaye passe en revue dans le premier chapitre de son livre l'ensemble des textes avec lesquels il conviendrait de former les *Acta Sincera* d'aujourd'hui. Plus sévère que Gebhardt, il en laisse quelques-uns de côté, spécialement les Actes des quarante martyrs de Sébaste, sur lesquels il se propose de revenir. Chacune des pièces énumérées reçoit son qualificatif exact; au besoin son authenticité est défendue contre les exagérations de certains critiques, une brève réponse est fournie à certaines attaques. J'ai beaucoup goûté l'explication fournie de la *Vie de saint Cyprien* par Pontius. Le caractère médiocre, impersonnel de cette biographie, écrite pourtant par un familier de l'évêque de Carthage, se comprend aisément si l'on réfléchit que « Pontius est un esprit stérile, manquant d'initiative et de spontanéité. Esclave des documents qu'il a sous les yeux, c'est à contre cœur qu'il se décide à introduire dans son récit quelques maigres résultats de son expérience personnelle » (p. 103).

Au terme de son enquête sur les passions historiques, l'auteur s'arrête un instant, comme pris de scrupules. Cette épithète d'historiques leur convient-elle en réalité? Ne sommes-nous pas en présence, comme tout à l'heure, de simples productions artificielles, imitation d'une littérature analogue qui aurait fleuri à la même époque dans les milieux païens ? Voici qu'en effet plusieurs lettrés d'outre-Rhin viennent, à grands coups de conjectures, de faire surgir, dans l'antiquité classique, une branche de littérature spécialement consacrée à divers personnages tombés victimes de la tyrannie. La papyrologie commence, de son côté, à nous rendre un certain nombre de procès-verbaux, d'interrogatoires où sont mis en cause, pour des questions d'ordre religieux, des personnages que l'on n'hésite pas à transformer en des martyrs païens. De là à proclamer l'existence d'une littérature hagiographique païenne, dont la chrétienne ne serait qu'une artificielle imitation, il n'y a qu'un pas; et l'on se doute de l'allégresse avec laquelle certains critiques le franchissent. Le P. Delehaye ne se laisse pas imposer par cet appareil d'érudition; il connaît trop à fond l'ensemble de la littérature hagiographique chrétienne pour que les rapprochements forcés des critiques dont nous parlons le prennent au dépourvu, et c'est en toute tranquillité qu'il conclut : « L'origine (de certains actes de Martyrs) ne peut faire aucun doute. Ce n'est pas la mode littéraire qui les

a créés ; c'est l'heureux hasard des circonstances qui a permis d'utiliser ces documents de premier ordre. Plus tard ils ont donné naissance à une littérature d'imitation et il faudra mesurer la distance qui la sépare des originaux dont elle s'inspire. » (p. 182)

Comment, de ces récits concrets, nets, précis, individuels, que sont les Actes primitifs des martyrs, est-on passé, et assez vite, aux misérables compilations des passions épiques, c'est ce qui est examiné dans le chapitre intitulé les *Panégyriques*. On a commencé par écrire le récit exact de quelques passions; les orateurs se sont emparés de ces maigres données; le rhapsode peut venir ensuite qui, utilisant les amplifications oratoires, les dépouillant de cette forme extérieure (qui était encore un avertissement) voudra faire passer cette rhétorique pour une traduction de la réalité. Le P. Delehaye n'est pas le premier à étudier la manière dont les grands orateurs ecclésiastiques du IVe siècle, surtout en Orient, ont appliqué à la louange des héros du christianisme les règles du panégyrique élaborées par la deuxième sophistique. Mais il a montré avec un rare bonheur d'expression l'influence qu'aura sur le développement ultérieur de l'hagiographie l'emploi des procédés de la rhétorique païenne : l'usage des *lieux communs* contribuera singulièrement à faire perdre aux héros célébrés par les orateurs leur caractère individuel, et celui des *figures de pensées* va accentuer ce résultat. La *périphrase*, qui fait une loi de ne jamais citer de noms propres, déracine en quelque sorte le martyr de son sol chronologique; l'*hyperbole* en fait un être au-dessus des conditions ordinaires de la nature; la *comparaison*, qui multiplie les rapprochements entre les luttes soutenues par les héros chrétiens et les combats véritables, va changer la profession de plus d'un de nos martyrs et le transformer en soldat. Bref, une bonne partie des défauts qui rendent inutilisables pour l'historien les passions épiques sont dus à la redoutable intrusion de l'éloquence dans l'histoire. Ainsi se reconstitue la filiation des textes hagiographiques. Au point de départ, de secs procès verbaux de greffiers, quelques notes émues écrites par une main amie au lendemain d'une passion ; au point d'arrivée, l'énorme frondaison des gestes des martyrs ; entre deux, l'éloquence qui a transformé la réalité en fiction, sinon toujours en poésie.

Il ne faudrait pas croire du reste que le P. Delehaye se borne, en tout son ouvrage, à des considérations générales. Ce que nous venons d'en esquisser ici n'est que le cadre de développements où viennent s'insérer un nombre extraordinaire de remarques particulières. Bien peu de livres sont aussi pleins que celui-ci. Signalons au moins, pour ne pas être trop incomplet, quelques dissertations spéciales qui pourraient servir de canevas à des études très détaillées : p. 10-18, étude sur le *Martyre de Polycarpe* et ses rapports avec la *Passion de Pionius* et

la *Vie de Polycarpe*, où l'auteur démontre avec précision qu'il est impossible de remonter la date du dernier de ces documents, comme Corssen l'avait voulu faire, afin de rabaisser au contraire la date du *Martyre* ; p. 82-104, étude sur les *Actes de saint Cyprien* ; p. 106-110, étude sur la *Passion de Maximilien*, un conscrit réfractaire de 295 ; p. 321-328, étude sur les *Actes de saint Dasius*, de Durostorum, dont il a été si abondamment question en ces dernières années, à propos du roi des Saturnales; p. 328-334, étude sur les *Quatre-Couronnés*, où se trouve proposée une hypothèse qui a chance de rallier à la fois les historiens et les archéologues; p. 344-364, étude sur les *Acta disputationis Acacii*, où est éliminée avec une grande prestesse l'hypothèse de J. Weber relative à la simulation du judaïsme par les chrétiens à l'époque de Dèce, etc.

Comme on le voit, le P. Delehaye est amené à rencontrer sur son chemin un certain nombre de théoriciens à qui il dit leur fait, quelquefois en une dissertation, parfois en une seule ligne; quelques-unes de ces leçons sont données, j'allais dire, quelques-unes de ces corrections sont appliquées de main de maître : « Devant l'unanimité des critiques les plus autorisées, lit-on, p. 123, ce serait perdre son temps de rappeler certains jugements inspirés par l'esprit de système, l'inexpérience ou l'amour du paradoxe. » Il serait bien à souhaiter que le destinataire de ce petit trait en fît pour l'avenir son profit (1).

E. Amann.

Ludwig von Pastor, *Geschichte der Päpste im Zeitalter der katholischen Reformation und Restauration, Pius IV (1559-1565)*, Band VII, Freiburg im Breisgau, Herder, 1920. In-8° de vii-706 p.

Le tome VII de l'*Histoire des Papes* concerne le pontificat de Pie IV. Il est d'abord question du conclave de 1559. Le lecteur est ensuite renseigné sur la vie et la famille du cardinal Médici, élu pape en 1559, ainsi que sur les premières années de son pontificat. En utilisant, en dehors des sources d'archives, les meilleurs travaux sur la matière, l'auteur montre, d'une façon très nette, le contraste frappant qui existe entre Pie IV et son prédécesseur Paul IV ; il cherche à prouver combien Pie IV, plus juriste que théologien, appliqua avec mesure

(1) Quelques références auraient besoin d'être revues; comment se retrouver dans des indications comme celle-ci : *Vita Cypriani*, 2, 3, 12, 3, 15, 5 ; p. 94, note 3? — il n'est jamais indifférent, dans un travail comme celui-ci, de donner la date des ouvrages auxquels on renvoie, elle manque souvent, cf. p. 28, n. 5 ; p. 31, n. 5 ; p. 54, n. 2; p. 59, n. 1 ; p. 68, n. 2, etc. ; — p. 336, ligne 8, il s'est introduit un pape Gélase, qui doit certainement être transformé en Miltiade ; — enfin, le livre se ferme brusquement, sans conclusion, et sur une remarque grammaticale relative à la signification du mot *authentique*.

l'œuvre de restauration disciplinaire innovée par Paul IV. L'action réformatrice de Charles Borromée, neveu et secrétaire privé du Pape, a été appréciée à sa juste valeur. Des faits et des idées que M. Pastor expose avec une maîtrise incontestable, il ressort que nul ne réalisa, comme ce vertueux et savant prélat, la réforme du clergé et du peuple chrétien, tel que l'avait envisagée le Concile de Trente ; les qualités de Charles Borromée compensèrent largement ce qu'il y avait peut-être de choquant dans sa précoce élévation aux dignités ecclésiastiques. On souhaiterait que les réformes de l'archevêque de Milan fussent davantage étudiées, car, en réalité, dans toutes ses grandes entreprises, Pie IV a agi sous l'inspiration de son neveu.

Le procès intenté aux Carafa est minutieusement étudié. Il semble prouvé que le pape prit contre eux des mesures rigoureuses plutôt sous la pression de l'opinion publique que de sa propre initiative. « Quatre grands C auraient causé beaucoup de soucis à Pie IV : les Cardinaux, les Carafa, le Concile et les Colonna », p. 130.

M. Pastor étudie longuement le Concile de Trente. L'importance de sa réouverture, le 18 janvier 1562, a été fort bien dégagée. Nous trouvons des passages très intéressants relatifs à la manière dont le Pape réussit à obtenir le concours des grandes puissances. Ces négociations sont exposées d'après des documents d'archives. Les questions délicates, tant dogmatiques que disciplinaires, qui furent définitivement fixées, sont traitées à fond. Peut-être M. Pastor aurait-il pu insister un peu plus sur le décret touchant les droits et les devoirs des princes séculiers (XXVe session).

Le livre fournit des renseignements utiles sur la Bulle confirmant les décisions du Concile de Trente, la création de la Congrégation de l'Index et la promulgation des règles de l'Index. On y trouve, en outre, des indications importantes sur l'orientation nouvelle que Giovanni Pierluigi Sante, surnommé Palestrina, donna à la musique sacrée, de même que sur l'enseignement catéchistique. M. Pastor nous montre également comment les idées de la Réforme commencèrent à pénétrer peu à peu en Pologne, en France, en Angleterre, en Écosse, en Irlande, et ce que fit l'Inquisition romaine en Italie. S'appuyant sur des documents multiples, il raconte aussi la formation du groupement, sous l'égide du Pontife romain, des nations chrétiennes contre les Turcs, en vue d'empêcher leur hégémonie maritime. Un dernier chapitre, enfin, nous parle du progrès que les sciences et les arts firent sous Pie IV.

M. Pastor a joint à son ouvrage un appendice contenant une série de documents inédits d'une grande valeur. En définitive, son livre ournit une contribution importante à l'histoire du XVIe siècle.

VILMAIN.

L. Romier, *Le royaume de Catherine de Médicis. La France à la veille des guerres de religion*, Paris, Perrin, 1922, 2 vol., in-8° écu, xxxvi-243 et 303 p. Prix : 20 fr.

M. Romier s'est fait une spécialité d'étudier les origines des guerres de religion d'après les sources originales. Le nouvel ouvrage qu'il publie concerne environ trois années de l'histoire de France, après la mort de Henri II. L'auteur a voulu dépeindre, aussi exactement que possible, l'état des divers milieux sociaux, à la veille des guerres de religion.

La situation de l'Église gallicane était fort triste. Le peuple des campagnes ne connaît pas ses pasteurs. Ceux-ci, qui ne résident pas, ont affermé leurs bénéfices à des vicaires besoigneux et ignorants. Le nombre des illettrés paraît considérable. Dès lors, comment s'étonner que ce clergé, inhabile dans l'art de la parole, délaisse la chaire chrétienne. Incapable d'enseigner, il n'ouvre la bouche que pour réclamer dîmes et offrandes dont le paysan supporte avec dépit le poids. Suivant le mot cruel d'un contemporain, « Messieurs les gens d'Église tondent leurs brebis, mais les laissent sans pasture ». Si les aumônes avaient été distribuées comme par le passé, le mécontentement eût été moins grand ; mais elles sont devenues rares. Au contraire, la plupart des hôpitaux de campagne sont ou fermés ou livrés à l'abandon. Quoi de surprenant si le peuple des campagnes accueille dans la suite, volontiers, les prédicateurs de la Réforme qui lui parlent de l'Évangile et se rallie facilement aux seigneurs qui, sous couleur de religion, préparent une réaction féodale contre le pouvoir royal. Aussi, au début des troubles, verra-t-on les monastères, les prieurés et les églises pillés, ravagés ou incendiés par les paysans.

Les citadins étaient mieux traités. Les ordres religieux leur fournissaient des prédicateurs. Les Jésuites opéreront, en particulier, des merveilles. Mais le bas clergé des villes ne vaut pas beaucoup plus que celui des champs. A en croire les contemporains, il est ignorant, néglige son ministère paroissial, n'a point de zèle, trafique des choses saintes. Ses mœurs laissent fort à désirer.

L'épiscopat ne remédie pas aux abus. Il est devenu l'apanage de gens dont le roi, endetté, ne peut autrement payer les services. Des laïques en sont même revêtus ! Cependant, en général, les évêques eurent une tenue décente. Ce qu'il faut leur reprocher, c'est de ne point résider dans leur diocèse et de se conduire en paisibles rentiers. De leurs devoirs pastoraux ils n'ont cure. A la vérité ils pouvaient alléguer des excuses en leur faveur. La nomination aux bénéfices ne dépendait pas d'eux, mais des collateurs ordinaires : abbés, chapitres cathédraux et collégiaux, seigneurs ou patrons laïques. C'est à qui

s'ingéniera à se soustraire à leur juridiction. En fait, leur autorité n'est pas respectée ; elle est plutôt ignorée.

Chose curieuse, les évêques qui doivent leurs dignités au roi seront des partisans zélés du pouvoir pontifical. Le cardinal de Tournon et le cardinal de Lorraine, leurs chefs incontestés, prendront leurs mots d'ordre à Rome. Quand Catherine de Médicis, à l'issue du colloque de Poissy, voudra incliner les évêques à sa politique de conciliation, elle essuiera un refus absolu, commandé par le pape. Le haut clergé de France, sentant que l'autorité royale était débile, avait compris que son salut se trouvait près d'un pouvoir fort, près du Saint-Siège. D'ailleurs, celui-ci n'était-il pas le seul qui pût lui prêter asile et secours contre le gouvernement et les collateurs ordinaires, en cas de conflit ?

En 1559-1561, en face de l'église gallicane se dressait une église dissidente, singulièrement vivante, qui comptait environ 2.150 groupes. Sauf dans l'extrême pointe de la Bretagne et en certaines contrées du Nord, la Réforme protestante avait partout des adeptes plus ou moins nombreux. Diverses causes en favorisaient le succès. On constate, en particulier, que les nouvelles doctrines furent favorablement accueillies par les populations le plus souvent misérables ou mécontentes des procédés fiscaux du gouvernement royal. Toutefois, d'après M. Romier (p. 182), il y aurait une cause prépondérante qui agit en France : « l'incapacité ou l'incurie plus ou moins grave du clergé catholique ».

Les succès mêmes des huguenots compromirent leur existence. Devenus nombreux, ils ne pouvaient rester confinés dans des chambres privées ou des réduits obscurs. Ils voulurent avoir leurs temples, leurs édifices de culte, leurs lieux de réunion, malgré les prescriptions légales. Leurs chefs présentèrent à Charles IX une requête en ce sens (11 juin 1561). La réponse royale tardant, les églises et les monastères furent envahis. Une ère de troubles s'ouvrit. Des haines violentes éclatèrent entre les catholiques, outrés d'actes qu'ils considéraient comme sacrilèges, et les huguenots, qui se prétendaient les successeurs authentiques des premiers chrétiens.

La correspondance des communautés de France avec Calvin, Théodore de Bèze et les pasteurs de Genève, ainsi que les débats du concile de Trente, prouvent que, si en pratique les réformés réclamaient pour eux la liberté de conscience, la tolérance religieuse n'était pas leur idéal. Ils désirent « une foi, une loi, un roi ». Ce qu'ils attaquent, c'est le droit du Saint-Siège à fixer la foi chrétienne, dont ils croient posséder seuls le dépôt. Ils respectent le roi. Leurs martyrs meurent, en priant Dieu de l'éclairer en matière de religion. Les prédicants réprouvent les mesures de violence et le bris des images. Le synode national de Poitiers décrète le 10 mars 1561 que « toutes violences et paroles injurieuses

contre les papistes, et même contre les chapelains, prêtres et moines, seront non seulement empêchées, mais aussi réprimées ». Ainsi, à la veille des guerres civiles qui vont bouleverser la France, les protestants sont dans l'ensemble des partisans convaincus de l'unité nationale et les moyens révolutionnaires leur répugnent. Bientôt les nécessités matérielles, les circonstances, les persécutions, les revendications féodales, les intrigues politiques changeront leurs sentiments. Ils se laisseront tromper par Condé et la noblesse dissidente qui déchaîneront un mouvement féodal et populaire contre la monarchie. Parti essentiellement religieux à l'origine, le réformisme deviendra un parti politique. Son mauvais génie fut certes cette noblesse frondeuse qui, de 1560 à 1562, superposa à l'organisation religieuse des églises nouvelles une organisation militaire et lui donna l'aspect d'une puissance matérielle.

G. Mollat.

Aloisius de Smet, *De sponsalibus et matrimonio tractatus canonicus et theologicus necnon historicus ac juridico civilis. Editio tertia, ad normam Codicis recognita*, Bruges, Ch. Beyaert, 1920, 2 vol. gr. in-8°, xl-420 et viii-398 p.

L'ouvrage que M. le chanoine de Smet publia, en 1909, sur les fiançailles et le mariage est devenu classique. Tous les canonistes et tous les moralistes le connaissent et l'utilisent. Il nous suffira donc de signaler ici en quoi l'édition qui vient de paraître diffère des précédentes. Si le Code n'a point bouleversé de fond en comble l'ancienne discipline matrimoniale, il y a cependant apporté des modifications considérables. Les fiançailles, par exemple, même légitimement conclues suivant les règles canoniques, ne donnent plus naissance à l'empêchement dirimant d'honnêteté publique, elles ne confèrent plus au fiancé abandonné le droit d'introduire devant le juge ecclésiastique une action en vue de contrainte contre la partie récalcitrante. L'empêchement résultant de la consanguinité en ligne collatérale est désormais restreint au troisième degré de computation ecclésiastique. Le principal de l'*unitas carnis*, sur lequel se fondait auparavant l'affinité, est abandonné, et l'Église, renouant la tradition interrompue depuis le viiie siècle, revient à l'idée plus simple d'alliance. La fixation à 16 ans de l'âge où le mariage peut être validement contracté oblige les canonistes à reprendre à pied d'œuvre toute la théorie de l'*impedimentum aetatis*. L'empêchement de disparité de culte perd les quelques particularités intéressantes où se retrouvait la trace du droit coutumier qui l'avait introduit. La *compaternitas* disparaît de la notion de parenté spirituelle, et seule la *paternitas* résultant du baptême s'oppose encore au mariage. L'empêchement procuré par l'adoption reste

subordonné aux dispositions des différentes législations séculières, mais son existence devient beaucoup plus facile à discerner.

Les modifications introduites par le Code dans le droit relatif aux empêchements sont sans doute les plus importantes; mais il n'est peut-être pas un seul chapitre du titre *De matrimonio* où une lecture attentive ne permette de relever quelques différences plus ou moins grandes avec la discipline antérieure. Même les règles concernant la célébration du mariage, déjà si profondément modifiées par le décret *Ne Temere*, ont subi quelques retouches : la plupart, il est vrai, ne consistent qu'en précisions déjà fournies par des réponses de la Congrégation du Concile ou de la Congrégation des Sacrements, au cours des années 1908-1912, mais d'autres, comme la distinction du quasi-domicile et de la résidence d'un mois, chacun suffisant pour rendre licite l'assistance du curé, sont un heureux complément aux dispositions libérales du décret de 1907.

D'autres raisons poussaient encore M. le chanoine de Smet à donner une nouvelle édition de son important ouvrage. Il ne s'était pas borné à exposer la discipline moderne de l'Eglise en matière matrimoniale : suivant une méthode que l'on ne saurait assez louer ni recommander à tous les auteurs de monographies canoniques, il s'imposait, sur chaque point, de donner un aperçu historique du développement de la législation, et d'indiquer les principales dispositions parallèles de la loi civile, belge et française. Or, dans le droit civil aussi, des retouches étaient à signaler, ne fût-ce que la suppression par la loi française du 1er juillet 1914, et par la loi belge du 11 février 1920, de l'empêchement produit par l'alliance, toutes les fois que le mariage prend fin par la mort de l'un des conjoints. Ajoutons que l'apparition de nouvelles études sur le mariage, dont quelques-unes remarquables, rendait incomplète la bibliographie, excellente en 1909, que l'auteur avait mise au commencement de son livre.

M. de Smet n'a pas jugé opportun de modifier l'économie générale de son ouvrage, et d'adopter les divisions du Code. Peut-être, en effet, certains paragraphes de son étude, comme ceux qu'il consacre aux obligations conjugales, aux devoirs des curés et des confesseurs, ressortissant à la théologie morale et pastorale beaucoup plus qu'au droit canonique, seraient-ils rentrés difficilement dans un plan ainsi ordonné. Mais à la fin du second volume, avant un *index rerum* plus détaillé que celui des éditions précédentes, l'auteur donne comme une table de concordance, sous la forme de renvois, pour chaque canon du texte légal, à tous les passages du livre qui s'y réfèrent. De plus, au cours de son exposé, il a soin de mettre en évidence, sous une rubrique spéciale, les particularités par lesquelles le droit actuel se différencie de la discipline antérieure.

Cette édition est une excellente mise au point d'un ouvrage universellement apprécié ; elle se recommande par une interprétation généralement très judicieuse des textes juridiques, et par une connaissance fort étendue non seulement de la jurisprudence des Congrégations, mais encore de l'abondante *littérature* que le mariage a suscitée. Sur quelques points de détails toutefois, il nous sera permis de ne pas partager l'avis de M. le chanoine de Smet. Nous ne voyons point, par exemple, sur quoi il se fonde pour admettre (t. I, p. 21, n° 26) qu'un jeune homme régulièrement fiancé avant l'entrée du Code en vigueur ne serait plus tenu aujourd'hui par l'*honestas publica*, et qu'il pourrait contracter validement mariage avec la sœur de sa fiancée abandonnée; en effet, la réponse de la Commission pontificale pour l'interprétation du Code, en date des 2-3 juin 1918, dont se prévaut M. de Smet, nous paraît dire plutôt le contraire, en déclarant que les dispositions du Code n'ont pas d'effet rétroactif, et que par conséquent les fiançailles restent soumises au droit qui était en vigueur au moment de leur conclusion. Nous ne pensons pas non plus que le Code, à propos des conditions impossibles ou deshonnêtes apposées au consentement matrimonial, et tenues pour non avenues en vertu d'une présomption de droit, veuille exclure la possibilité de la preuve contraire, admise dans la discipline antérieure (t. I, p. 129, note 1). Une maxime constante en Droit canonique, et que formule d'ailleurs le c. 6, n° 4, est qu'il ne faut tenir deux lois pour opposées que si l'opposition résulte clairement du texte ou du contexte. Or nous n'apercevons pas, entre le c. 1092 et la décrétale *Si conditiones* de Grégoire IX (à propos de laquelle une erreur de typographie paraît faire alléguer par M. de S. le livre XIVe (!) des Décrétales) une différence telle qu'elle impose de les interpréter différemment.

Nous n'en tenons pas moins le livre de M. le ch. de Smet (nous dirions volontiers son *nouveau* livre, tellement cette édition diffère des précédentes) pour une étude magistrale, la meilleure assurément qui ait paru sur le mariage chrétien depuis la promulgation du Code.

Victor Martin.

Michel d'Herbigny, S J., *La théologie du révélé.* Ce qu'elle suppose — ce qu'elle étudie – par quels degrés. Avec une préface de son Eminence le cardinal Mercier. Paris, Beauchesne, 1921. In-16 de xii-377 p. Prix : 12 francs.

« Ces pages, explique l'auteur, ne présentent pas une *systématisation* personnelle. Moins encore, une œuvre de polémique contre qui que ce soit. Elles sont destinées aux profanes, elles visent à leur suggérer quelque idée de la théologie ». Idée de ce qu'elle suppose, de ce qu'elle

étudie, des divers degrés, primaire, secondaire et supérieur, par lesquels elle en poursuit l'étude.

Mais le P. d'Herbigny ne se serait-il pas trompé d'adresse ? En réalité, il résume ici dans une forme très synthétique des réflexions très originales sur la philosophie, la foi et l'apologétique, la raison d'être, le caractère de la science théologique et l'organisation de ses diverses parties. Réflexions d'un maître qui a pris un contact personnel avec les problèmes par la pratique d'un long enseignement et qu'une lecture très étendue a familiarisé avec la littérature du sujet. C'est dire qu'elles ne peuvent être pleinement comprises que par ceux qui ont acquis une semblable expérience. D'autant que « les allusions [y] abondent » (p. 3), qui, si elles sont « assez claires pour les initiés », ne sauraient l'être pour les débutants.

Outre maints détails intéressants, ces « initiés », dont on voit que l'auteur a pourtant souci, ne manqueront pas de remarquer avec quelle ardeur et quelle force le P. d'Herbigny s'attache à promouvoir une conception large de la théologie contre tous les tenants exclusifs de systêmes étriqués. « Qui donc oserait, sans une usurpation sacrilège contre Dieu lui-même, concevoir l'idée de revendiquer un droit de propriété sur le vrai ?... Ces esprits systématiques, même quand ils glorifient la liberté, la dénient le plus souvent aux autres. Éblouis par la vérité de ce qu'ils affirment, sans l'avoir inventé, ils ne remarquent pas la fausseté de leurs négations. Même sur des terrains où l'autorité divine n'interdit pas la discussion, ils dressent des barrières, au gré de leur caprice. Ces limitations arbitraires, fussent-elles repeintes à la moderne, ne sauraient prévaloir sur la largeur traditionnelle de la conception universaliste, catholique » (p. 3-4). « Hyperdogmatisme passionné » qui achemine vers des négations également passionnées les esprits mal équilibrés » (p. 326).

Cette largeur de vues a entraîné une méthode en conséquence. Ainsi l'auteur se plaint qu'on veuille parfois ramener la théologie à la philosophie, philosophie d'ailleurs bien étroite et particulière, au détriment de l'Écriture et de la tradition. « De telles méthodes théologiques auraient beau se couvrir — j'allais écrire : se camoufler — du nom de saint Thomas ; malgré les étiquettes, malgré les fausses marques d'origine ou de monopole, il ne s'y reconnaîtrait pas. Avec lui protesterait toute la tradition catholique » (p. 154). « Le meilleur thomiste, dit-il ailleurs, n'est pas le plus littéraliste, mais le plus fidèle à l'esprit et à la méthode » (p. 323). Et cet esprit fut de discussion sereine, cette méthode fut de large information. Aussi, après les degrés élémentaires de la théologie, l'auteur de réclamer en faveur des « hautes études », avec tout ce qu'elles comportent de sévérité critique, avec les travaux de pure érudition qui en sont le couronnement ou le soutien.

D'après ces principes il y avait à tracer le programme d'une science théologique intégrale, à l'effet de montrer la tâche qui lui revient dans le vaste monument de recherches historiques et philosophiques déchaîné à l'époque actuelle, et de justifier sa position à l'égard des autres disciplines auxquelles on voudrait parfois réserver le nom de scientifiques. Le P. d'Herbigny préfère s'en tenir à des questions de famille, à ce qu'on pourrait appeler l'aspect proprement « théologique de la théologie ». Il y apporte un esprit résolument mystique et propose à la théologie la contemplation comme but, la piété comme moyen. Ne va-t-il pas jusqu'à dire (p. 175) que le déclin de la scolastique au XIVe siècle s'explique « par le divorce de la piété et du savoir»? Théorie dont l'auteur donne l'exemple en multipliant les développements émus où passe la substance de ses méditations.

Que les divers objets de la science théologique y soient envisagés, comme le disait saint Thomas, *sub ratione Dei* (1° qu. art. 7), c'est l'évidence même, et là est la raison de son unité formelle. Encore est-il élémentaire de rappeler qu'elle n'atteint Dieu que sous les espèces déficientes du langage humain. Ce qui impose, sous preuve d'anthropomorphisme ou de logomachie, le devoir d'une certaine sobriété dans l'affirmation.

De même, s'il est vrai qu'aucun travail ne requiert au même degré l'effort de l'âme tout entière, il est non moins certain que la théologie est *principaliter speculativa* et que le génie de l'école a tendu à se faire une science de précision, c'est-à-dire une affaire d'analyse sous la conduite d'une raison éclairée et rigoureuse. Chaque fois qu'on a voulu lui faire perdre ce caractère, sous prétexte de la vivifier, l'histoire constate que ce fut toujours aux dépens de la science et parfois de la doctrine. Le P. d'Herbigny est trop ferme théologien pour verser dans ce romantisme : il n'en serait pas moins regrettable que ses formules ou ses tendances aient pour résultat de l'encourager.

J. Rivière.

Joannes Stufler, S. J., sacrae theologiae professor in Universitate Œnipontana, *Num S. Thomas praedeterminationem physicam docuerit*. Innsbrück, Rauch, 1920. In-8° de IV-116 p. Prix : 12 mk.

Un des points les plus chers à l'école thomiste en matière de concours divin est cette « prémotion physique » de la cause première à tous les actes de la cause seconde, qui, pour la volonté libre, devient logiquement une « prédétermination ». C'est aussi un des points qui furent toujours le plus âprement contestés par les écoles adverses ou par les théologiens indépendants.

La question a été soulevée, au cours de ces controverses, de savoir jusqu'à quel point cette doctrine de l'école thomiste représente la

doctrine personnelle de saint Thomas. Souvent déjà on a cru pouvoir répondre qu'elle lui était étrangère. Pour ne citer que les témoins les moins anciens, ce fut la position prise, en France, par M. Lesserteur (1); en Italie, par le R. P. Thomas Papagni, dominicain lui-même et thomiste, mais qui trouvait que cette conception donne à la pensée de saint Thomas une raideur qui ne lui convient pas et en détourne l'esprit d'un grand nombre. « Conception introduite, ajoutait-il, pour expliquer la prescience divine, mais qui, pour trop vouloir expliquer ce mystère, est une source d'obscurités et d'absurdes monstruosités dans l'ordre moral... Tout autre est l'idée du saint docteur... Si on soulageait la doctrine thomiste de cette interprétation, elle y gagnerait beaucoup pour se présenter et pour se répandre (2). »

Comme l'école thomiste ne s'est pas encore résignée au sacrifice que lui proposait un de ses représentants, le P. Stufler, professeur à Innsbrück, a voulu reprendre le dossier de la question. Les textes de saint Thomas sont par lui minutieusement compulsés et consciencieusement discutés. De cette analyse l'auteur croit pouvoir conclure que le Docteur Angélique, soit dans l'ordre naturel, soit dans l'ordre surnaturel, n'a jamais admis d'autre *motion* que celle que Dieu imprime à la volonté humaine vers le bien universel qui est sa fin. Motion tout à fait générale, sous laquelle la volonté se détermine ensuite librement pour te ou tel bien particulier. De sorte que saint Thomas, loin de patronner le thomisme, serait l'ancêtre direct de Molina.

Naturellement l'école thomiste ne pouvait laisser passer de telles conclusions. Elles ont été vivement attaquées par le R. P. Réginald Schulte (3). Mais le P. Stufler a déjà repris la plume pour défendre point par point sa thèse contre les objections de celui-ci (4). Sa documentation est compacte et son argumentation serrée. En peu de pages il donne les matériaux essentiels de la discussion et permet de prendre parti en connaissance de cause. Non pas que sa dissertation prétende clore ce vieux débat; mais le fait qu'il se rouvre périodiquement n'est-il pas la preuve que saint Thomas ne doit pas être tenu pour entièrement responsable de toutes les doctrines que certains de ses disciples abritent volontiers sous le drapeau de son nom?

J. Rivière.

(1) E. C. Lesserteur, *Saint Thomas et la prédestination*, Paris, 1888. Du même auteur, *Saint Thomas et le thomisme*.

(2) Thomas Papagni, O. P., *La mente di S. Tommaso intorno alla mozione divina nelle creature*, Bénévent, 1901, p. 14 et 20, cité dans Stufler, p. 1.

(3) Reg. Schulte, O. P., *Theologische Revue*, 1921, p. 266-271.

(4) J. Stufler, *Zeitschrift für katholische Theologie*, janvier 1922, p. 146-160. A la suite, p. 162-163, quelques pages contre un autre adversaire, le thomiste J. Michelitsch, dans *Literarischer Anzeiger*, 1922, p. 75.

S. Em. le cardinal Gibbons, *La Foi de nos pères* ou *Exposition complète de la doctrine chrétienne*. Traduit de l'anglais sur la vingt-huitième édition, par l'abbé Adolphe Saurel. Quatrième édition revue avec soin et augmentée de notes. Paris, Pierre Téqui, 1921. In-12, xxvi-474 p. Prix 6 francs.

L'ouvrage du cardinal Gibbons, dont le succès fut si grand aux États-Unis, mérite d'être de plus en plus connu dans nos milieux français. On sait dans quel but il fut écrit : le cardinal pensait que le meilleur moyen de dissiper les préjugés contre l'Église Romaine était d'exposer *La Foi de nos pères*. Il le fit sous une forme simple, lucide et pratique, sans passion, mais avec un amour de la vérité, une confiance dans son raisonnement qui se communique et captive le lecteur. Son livre est un des meilleurs manuels de la foi catholique ; c'est une défense solide, prudente, modérée dans le ton, charitable, des vérités traditionnelles qui font l'objet, depuis quatre siècles, des controverses religieuses entre protestants et catholiques.

Une vaste connaissance de la théologie et de l'histoire, une expérience pastorale unique puisée au sein d'un monde divisé par les croyances qualifiait le cardinal pour être, devant le monde moderne, un des témoins les plus autorisés du *Credo* catholique.

Remercions M. l'abbé Saurel d'avoir contribué par sa traduction à la diffusion de ce témoignage lumineux et conquérant.

A. Gaudel.

M. Grabmann, *Die Philosophie des Mittelalters*. Collection *Göschen*, Berlin et Leipzig, 1921. In-16 de 122 pages, 3 francs.

E. Gilson, *La Philosophie au moyen âge*. Collection *Payot*, Paris, 1922. Deux in-16 de 160 pages. I. *De Scot Erigène à saint Bonaventure* ; II. *De saint Thomas d'Aquin à G. d'Occam*, 4 fr. le vol.

Il faut remercier les deux éminents historiens de la philosophie du moyen âge que sont MM. Grabmann et Gilson, d'avoir écrit les courtes et substantielles synthèses de la Scolastique que nous présentons ici à nos lecteurs. Elles sont excellentes l'une et l'autre, comme on pouvait s'y attendre de la part de spécialistes. Toutefois, leurs mérites sont divers, parce qu'elles sont différemment conçues et s'adressent à des publics différents.

Celle de M. Grabmann se destine d'elle-même aux étudiants. Elle offre un *Grundriss* classique, et complet en sa brièveté C'est un véritable tour de force d'avoir fait tenir en si peu de pages tout l'essentiel du mouvement philosophique du ixe au xve siècle, et de n'avoir oublié aucun nom ni aucune tendance. Mais cela ne va pas, et ne pouvait

pas aller, sans quelque sécheresse, puisqu'on s'interdisait d'avance tout développement. C'est là l'inconvénient du genre. Cependant deux chapitres, de tous points parfaits, y échappent : celui qui expose les caractères généraux de la philosophie scolastique (pp. 26-48), et celui qui résume la philosophie de saint Thomas (pp. 75-108). On ne peut s'empêcher de regretter que les autres philosophes d'importance n'aient pas été traités avec la même ampleur et la même pénétration, et qu'en particulier l'école franciscaine ait été sacrifiée, de propos délibéré, semble-t-il. Scot et Occam sont expédiés en quatre pages ; et c'est vraiment peu. La remarque faite sur le scotisme, que son apport « est plutôt d'ordre critique et négatif que d'ordre positif et constructif » (p. 113) ressemble fort à une injustice. Elle s'appliquerait mieux à l'occamisme. Encore l'école occamiste a-t-elle à tout le moins en sa faveur son apport scientifique, sur lequel M. Duhem a fait récemment de véritables « révélations », selon la juste expression de M. Grabmann. Et cela méritait aux *Parisienses*, à Buridan, Nicole d'Oresme, Albert de Saxe, Marsile d'Inghen, etc., mieux que la simple mention de leurs noms dans une liste de disciples. Mais évidemment M. Grabmann s'est senti pressé et gêné par les dimensions restreintes de son unique voluminet. Il se dédommagera, et nous dédommagera certainement, quand la suite de sa grande *Histoire de la méthode scolastique* l'amènera à nous exposer le XIVe siècle.

M. Gilson s'adresse délibérément au grand public, à tous ceux qu'intéresse, non seulement la philosophie, mais encore l'histoire des idées et de la civilisation. Réagissant contre un préjugé encore trop répandu, bien qu'en voie certaine de régression, il dénonce l'erreur que l'on commet quand on considère le moyen âge intellectuel comme une période fermée sur elle-même, telle qu'on la puisse ignorer et franchir impunément en passant tout droit de l'antiquité à la Renaissance. Il croit au contraire que cette période relie organiquement la pensée antique à la pensée moderne, et que celle-ci ne saurait se comprendre indépendamment du moyen âge, où il lui faut remonter pour retrouver ses vraies origines, pour comprendre sa vraie nature, sa vraie signification et son avenir même. Ce point de vue comtien est particulièrement accentué dans le dernier chapitre sur *Le bilan de la philosophie scolastique* : « La science moderne, prise sous la forme idéale avec laquelle elle se projette dans l'avenir, a hérité de tous les attributs de la théologie chrétienne... Comme la Raison est l'héritière de la Théologie, l'Humanité est l'héritière de la Chrétienté » (II, pp. 151-152).

C'est donc le progrès de la pensée au moyen âge que M. Gilson étudie avant tout, et qu'il veut mettre en pleine lumière. Pour y mieux réussir il évite d'être complet et renonce aux énumérations d'auteurs de second ordre. Il réserve toute son attention aux grandes doctrines

et aux grands noms qui résument les aspirations de leur temps. Il s'applique avec un soin tout particulier à montrer comment les philosophies successives procèdent les unes des autres, en tendant à se dépasser les unes les autres. Cette conception, qui ne se dément pas tout du long des 320 pages de l'ouvrage, vaut à celui-ci un dynamisme intérieur où se reflète l'ardeur de vie et de pensée passionnée qui est immanente à toute la Scolastique, en dépit de ceux qui s'obstinent artificiellement à n'y voir qu'une répétition statique et monotone de formules stéréotypées, vides et mortes. Tour à tour apparaissent à leur heure les affluents qui viennent alimenter le grand fleuve de la spéculation médiévale : dès le début la théologie des Pères, celle surtout de saint Augustin, la mystique du Pseudo-Denys, et ce que Boëce a pu recueillir et sauver de la logique aristotélicienne après les invasions germaniques ; puis, à la fin du XIIe siècle et au commencement du XIIIe, toute la philosophie d'Aristote traversant les Pyrénées avec ce qu'elle charrie en ses traductions et ses commentaires de philosophie arabe et juive. Et tour à tour pareillement défilent les systèmes, emportés dans le courant commun. Chacun d'eux est exposé avec assez d'ampleur pour qu'on en saisisse pleinement la nature, les caractéristiques et la portée. Les résumés qui en sont donnés sont faits, pour ainsi dire, de citations sans guillemets, chaque philosophe venant exprimer lui-même ses doctrines en son propre nom. Aucun n'a à se plaindre de son interprète, et plusieurs ont à s'en louer particulièrement ; tels les Chartrains, saint Bonaventure, et en général les Franciscains.

La principale nouveauté de l'ouvrage est dans l'importance qu'il accorde à la philosophie occamiste, à son effort scientifique, à sa critique de la connaissance, qui prélude avec tant de hardiesse à celle de Hume et même à celle de Kant. M. Gilson s'étend sur l'occamisme jusqu'à donner parfois l'impression qu'il en exagère la portée, et qu'il manque aux proportions de sa synthèse. C'est qu'il y voit l'aurore de ce qui sera plus tard la philosophie moderne. Et c'est aussi qu'il a à cœur de souligner tout un mouvement d'idées sur lequel les manuels sont certainement trop brefs, et qu'ils méconnaissent et défigurent en n'y voyant qu'un « nominalisme » étriqué, ou qu'un « terminisme » rebutant. Nous aurions mauvaise grâce à nous plaindre de voir combler ce vide et rectifier ces fausses perspectives.

M. Gilson s'arrête à la fin du XIVe siècle, qui coïncida en effet avec la fin de la scolastique des grands penseurs. Les catastrophes de la guerre de cent ans et du grand schisme entraînèrent, entre autres calamités, celle d'enrayer dans la Chrétienté le mouvement de la spéculation, en dépit de la multiplication des universités qui se produisit alors. C'est au XVe siècle que s'inaugura la vraie décadence, que

les ergoteurs prirent la place des maîtres, et qu'ils substituèrent à la scolastique vivante leur scolastique morte. La Renaissance ne devait trouver que celle-ci devant elle; les humanistes n'en voulurent pas connaître d'autre, et c'est sur leurs dires que depuis lors on a accoutumé de la considérer comme la vraie scolastique, pour mieux se dispenser d'étudier et d'apprécier la seule qui mérite ce nom.

E. Baudin.

E. Amann, *Le dogme catholique dans les Pères de l'Église*. Paris, Beauchesne, 1922. In-16 de viii-419 p. Prix : 7 fr. 50.

« Ce n'est pas dans les manuels d'histoire littéraire que se prend la connaissance des auteurs » : pas davantage dans les manuels de patrologie qu'on peut acquérir la connaissance des Pères de l'Église. Dans l'un et l'autre cas, c'est aux textes qu'il comporte de recourir. Pour en donner le goût aux étudiants, l'enseignement des littératures profanes utilise les livres de *Morceaux choisis*. M. Amann a voulu réaliser le même travail pour la littérature complexe des Pères. C'est dire combien ce volume répond à un besoin.

Encore est-il que le choix des « morceaux » peut beaucoup varier suivant le but poursuivi par l'auteur. Quel que soit le mérite littéraire, oratoire ou historique de leur œuvre, les Pères sont avant tout des théologiens. M. Amann s'est donc placé à un point de vue doctrinal, pour mettre sous les yeux de son lecteur quelques spécimens caractéristiques de la manière dont les Pères de l'Église ont présenté le dogme chrétien et en ont esquissé la théologie. D'autres se sont préoccupés de recueillir tous les témoignages rendus par chacun des Pères, à la foi de l'Église ; ainsi le P. Roët de Journel dans son *Enchiridion patristicum* : M. Amann n'a voulu retenir que les plus saillants. Méthode qui lui permet de fournir des citations plus étendues et de mieux marquer dans ses traits distinctifs la physionomie des principaux auteurs. Quelques notes discrètes renvoient aux *loci paralleli*. Il serait bon que ces indications fussent encore plus nombreuses, pour éveiller et guider la curiosité des étudiants, désireux de prolonger ce premier contact.

Au lieu d'être disposés suivant un ordre purement matériel, les extraits sont groupés par écoles ou périodes. Des introductions substantielles résument la carrière des auteurs et le caractère général des groupes. Ainsi on voit apparaître les grandes lignes de l'histoire des dogmes dans l'antiquité chrétienne, illustrées et soutenues par un dossier justificatif où en peu de pages ne manque rien d'essentiel. Ce volume a tout ce qu'il faut pour être une excellente initiation aux études patristiques. On souhaiterait que tous les étudiants pussent l'avoir en mains.

J. Rivière.

JACQUES MARITAIN, *Art et Scolastique*. Paris, Librairie de l'Art catholique. In-12 de 190 p. Prix : 4 fr.

Dans son beau livre sur l'*Intellectualisme de Saint Thomas*, M. Rousselot a écrit : « On ne s'étonnera point que ce grand théoricien de la contemplation désintéressée ne soit pas arrivé à une théorie parfaitement logique de l'art. Çà et là, la nature intellectuelle du plaisir artistique est clairement indiquée ; plus souvent la poésie est conçue d'une manière étroite et superficielle, soit qu'on l'énumère parmi les « arts mécaniques », soit qu'on la range à la suite des « moyens d'atteindre le vrai », — démonstration, dialectique, rhétorique, — parmi lesquels elle tient naturellement la dernière place. Quant aux « visions délectables de belles formes, » comme aux « auditions de suaves mélodies », ce sont là plaisirs de la connaissance sensible ; les plaisirs spéculatifs semblent réduits à la contemplation certaine du vrai. »

M. Maritain estime pourtant que l'on pourrait, avec les matériaux préparés par les scolastiques, composer une « riche et complète théorie de l'art, » et l'objet de son petit volume est précisément de dessiner les grandes lignes de ce traité. Les pages, qui se présentent avec un extérieur si élégant, se lisent avec d'autant plus d'intérêt que, très denses, elles soulèvent les principaux problèmes d'esthétique et en esquissent la solution. L'auteur n'est pas plus tendre qu'à son ordinaire pour la pensée moderne, qui, à son sens, s'est égarée en quittant les voies des anciens docteurs. Ne lui arrive-t-il jamais d'exagérer la divergence de ces deux courants ? Nous n'en sommes pas sûr. Par exemple, les Anciens, dit-il, pensaient que la beauté est difficile, et que, pour vaincre la difficulté et la hauteur de l'objet, il est absolument nécessaire qu'une force et une élévation, intrinsèque, — un *habitus* —, soient développées dans le sujet ; et il ajoute : « La conception moderne de la méthode et des règles leur aurait donc semblé une sanglante absurdité. » Mais est-ce que nos admirables artistes du XVIIe siècle n'ont pas cru à l'art difficile, eux aussi ? et se sont-ils imaginé qu'avec de la méthode et des règles on pût suppléer à « l'influence secrète » du ciel, c'est-à-dire aux dons naturels du génie cultivés par le travail ? Encore une remarque. Certains lecteurs regretteront peut-être qu'un livre sur l'art ne soit pas écrit avec plus d'art. Il est hérissé, presque à chaque page, de termes barbares qui n'ont jamais appartenu au vocabulaire français, alors qu'il eût été aisé d'exprimer les mêmes idées avec des mots de bonne marque. Pourquoi fournir ainsi des armes à ces critiques maussades qui prétendent que les philosophes sont en rain de perdre notre langue ?

Eug. LENOBLE.

Maurice de Gasté, *La Bêtise humaine (sociétés inorganisées) et la science de la vie (sociétés organisées)*, Paris, Perche, 1922. In-8 de 594 p. Prix : 12 fr.

Le titre même de cet ouvrage montre que l'auteur ne mâche pas ses mots ; non seulement il ne recule point devant les expressions rudes, mais il semble les affecter et pousse même jusqu'aux termes grossiers ; il pense sans doute accroître par là la force de sa pensée, alors qu'en réalité il l'affaiblit, puisque la violence est toujours une faiblesse. Du reste, il ne manque pas moins de mesure dans le fond que dans la forme, et cet excès gâte ce que ses acerbes critiques peuvent renfermer de louable et de juste. C'est surtout chez les nations latines, à son sens, et plus que partout ailleurs, dans la société française, que sévit la « bêtise humaine. » En revanche, elle est à son minimum chez les Anglo-Saxons, et elle ne se rencontre pas chez les Allemands, pour lesquels l'auteur professe une vive admiration. Les ruines dont leurs procédés sauvages ont couvert notre sol l'ont-il convaincu que, si nous avons en partage la « bêtise », ils ont pour lot la méchanceté ? Nous n'avons pu savoir. Autant il met d'âpreté à dénoncer les vices de notre monde actuel, autant il a foi dans les principes de réorganisation sociale qu'il propose. Aux maux dont nous souffrons il apporte, d'un ton péremptoire et décisif, des solutions qu'il prétend fondées strictement sur la science et qui, en tout cas, ne sacrifient point aux préjugés de la vieille morale. Nos lecteurs nous pardonneront de citer les deux exemples suivants. « Les maisons spéciales de prostitution, dit-il, doivent-être multipliées... Les femmes qui actuellement constituent la prostitution organisée » sont « beaucoup trop peu nombreuses puisqu'elles ne dépassent guère 500 à Paris », (p. 519, 520). Voici la seconde citation ; elle concerne le cas de la femme qui ne veut pas se marier et désire cependant être mère. « Cette femme, qui a la nostalgie du berceau, s'adresse à un étranger qu'elle choisit : elle se crée un foyer sans mari, mais avec des enfants ; ce foyer ne peut pas donner un rendement aussi élevé que l'union intime et continue de l'homme et de la femme dans le mariage, mais il assure à une mère les joies de la maternité, à la patrie des défenseurs futurs, et il ne fait de tort à qui que ce soit ; il est donc absolument moral. Après la tourmente que nous venons de traverser et la disparition de deux millions d'hommes jeunes et sains, il est la condition *sine qua non* du relèvement de la France » (p. 542).

E. Lenoble.

TABLE DES MATIÈRES

Pages

ARTICLES DE FOND

M. Andrieu, *Immixtio et consecratio* 428
P. Batiffol, Le canon de la messe a-t-il Firmicus Maternus comme auteur ? 113
E. Baudin, L'union des Églises d'Orient et d'Occident, d'après une correspondance inédite entre Bautain, Metschersky et A. Mouravieff 393
L. Dennefeld, La personnalité de Tiâmat 1
A. Fliche, Ulrich d'Imola. Étude sur l'hérésie nicolaïte en Italie au milieu du xie siècle 127
L Gougaud, La crèche de Noël avant saint François d'Assise. .. 26
G. Le Bras, Évolution générale de la théorie de l'immunité réelle depuis la publication des Clémentines jusqu'au concile de Trente 411
V. Martin, La reprise des relations diplomatiques entre la France et le Saint-Siège, en 1595 233
J. Rivière, Le démon dans l'économie rédemptrice, d'après saint Ignace d'Antioche 13
A. Wilmart, Un sermon de saint Optat pour la fête de Noël..... 271

NOTES ET COMMUNICATIONS

M. Andrieu, Note sur quelques manuscrits et sur une édition de l'*ordo romanus primus* 319
G. Bardy, Sur Paulin de Tyr 35
V. Martin, Sur quelques changements imposés par la publication du Code à la « doctrine » des canonistes en matière d'empêchements de mariage 451
J. Rivière, Nature et grâce. Sur une citation de Tertullien dans saint Augustin 45
— , Un dossier patristique de l'expiation 303
— , *Tendicula crucis* 316
— , Le pape est-il « un Dieu » pour Innocent III 447
J. Viteau, Sur le prologue de saint Jean 459

CHRONIQUES

M. Andrieu, Chronique d'histoire de la liturgie. A propos de quelques sacramentaires récemment édités 190
J.-B. Colon, Chronique du Nouveau Testament. Saint Paul 50
G. Drioux, Chronique de préhistoire. La religion à l'âge du renne 140
A. Gaudel, Chronique d'histoire ancienne de la théologie. Christianisme et néo-platonisme..... 468
H. Gillot, Chronique d'histoire religieuse moderne. Le mouvement spirituel du grand siècle..... 487
E. Jacquier, Chronique d'Écriture Sainte (Nouveau Testament) .. 476
E. Lenoble, Chronique philosophique..... 331
E. Podechard, Chronique biblique (Ancien Testament)..... 159
J. Rivière, Chronique de théologie dogmatique : Église et magistère ecclésiastique..... 174
— , Quelques manuels récents d'apologétique..... 358
E. Vacandard, Chronique d'histoire ecclésiastique 65
F. Vernet, Chronique d'histoire moderne 340

Comptes rendus bibliographiques..... 96, 219, 365, 495

Résultat du concours annuel..... 391

Le Gérant : E. de Boccard.

Le Puy-en-Velay. — Imp. Peyriller, Rouchon et Gamon, boulevard Carnot, 23

REVUE

DES

SCIENCES RELIGIEUSES

JANVIER-DÉCEMBRE 1923

UNIVERSITÉ DE STRASBOURG

REVUE

DES

SCIENCES RELIGIEUSES

TOME III

1923

STRASBOURG
BUREAUX DE LA REVUE
9 bis, rue des Frères

PARIS
DÉPÔT CHEZ LETOUZEY
87, BOULEVARD RASPAIL (VIe)

L'UNION DES ÉGLISES D'ORIENT ET D'OCCIDENT

D'APRÈS UNE CORRESPONDANCE INÉDITE

ENTRE BAUTAIN, METSCHERSKY ET A. MOURAVIEFF

(1834-1837).

(Suite et fin) (1).

II. — André Mouravieff et Bautain. — L'union des Églises.

Questions proposées par Mouravieff.

(Sans date).

Un chrétien de la communion de l'Église d'Orient, frappé de l'onction et de la clarté des explications de Monsieur l'abbé de Bautain (*sic*) dans ses lettres sur la Philosophie chrétienne (2), prend la liberté de lui adresser une question, captieuse il est vrai, mais qui lui tient à cœur, moins pour sa propre conviction ; car grâce à Dieu, sa foi en J.-C. est ferme, que pour contenter l'esprit scrutateur de quelques personnes qui ont le malheur de douter en matière de religion.

J.-C. étant mort pour le salut de tous les hommes, et

(1) Voir *Revue des Sciences religieuses*, t. II (1922), p. 393-410.

(2) Il s'agit ici de la *Philosophie du Christianisme*, l'œuvre la plus importante de Bautain, dont les deux volumes parurent à peu d'intervalle dans les premiers mois de 1835. Bautain les avait publiés pour mettre aux mains du public les pièces essentielles du procès théologique que lui faisait l'évêque de Strasbourg, à l'*Avertissement* duquel il pensait que les convenances et la charité lui interdisaient de répondre directement. La *Philosophie du Christianisme* était composée des lettres qui avaient été échangées de 1825 à 1827 entre le philosophe de Strasbourg et ses disciples, et qui avaient alors décidé de leur conversion. Elles reproduisaient les objections de ces derniers, et les réponses qu'y avait faites le maître, au nom de la foi et de sa propre doctrine. Leur publication eut un grand retentissement, non seulement en France, mais encore dans toute l'Europe, et particulièrement dans les milieux religieux de Russie comme on peut le voir ici.

l'Évangile étant la seule voie de salut, de quelle manière pourront y participer ceux auxquels il n'a pas été annoncé, non par leur propre faute, mais parce que les missionnaires ne sont pas arrivés jusqu'à eux? Le texte de l'apôtre Paul sur les Gentils qui vivent d'après la loi naturelle ne peut servir de réponse satisfaisante à cette question; car de cette manière il serait prouvé que le dogme de la Rédemption n'est pas de rigueur pour eux.

Réponse de Bautain à la note précédente.

Strasbourg, 30 août 1836.

Il m'est très doux d'avoir à communiquer sur un point de religion avec un chrétien de l'Église d'Orient. Nous avons une même foi en J.-C., en sa présence réelle, un même baptême. Peu de chose nous sépare, et il est affligeant que ceux que J.-C. a sauvés par son sang et auxquels il a recommandé l'union par dessus tout et comme son vœu le plus cher, restent divisés par la forme quand ils sont unis par le fond. Dieu veuille que ces communications, commencées par la charité d'un chrétien d'Orient qui nous est cher comme notre frère en J.-C., et que nous respectons et admirons à d'autres titres, soient un commencement de rapprochement, afin qu'il n'y ait plus un jour ni Église d'Orient, ni Église d'Occident, mais une seule Église, c'est à dire un seul troupeau, une seule bergerie, un seul pasteur.

A la question qui nous est proposée, nous ne pouvons donner de réponse catégorique. Il n'y a point sur ce sujet de décision formelle de l'Église; nous n'exprimerons donc ici que notre conviction.

J.-C. est mort pour le salut de tous les hommes, et l'Évangile est la seule voie du salut; en d'autres termes, l'humanité ne pouvait être réconciliée avec Dieu que par un médiateur, par un *moyen terme* qui rapprochât les deux extrêmes, et c'est pourquoi il devait participer à la nature de tous deux (1). De là la nécessité du Dieu fait homme, du mystère

(1) Expresssion parfaite de vues familières aux Pères grecs, depuis saint Irénée, sur le *pourquoi* de l'Incarnation rédemptrice. Voir en particulier le *De incarnatione Verbi* de saint Athanase, cité plus loin par Mouravieff, p. 13. Cf. J. Rivière, *Le dogme de la Rédemption, Étude historique*, Paris, Gabalda,

de l'Incarnation ou du Verbe fait chair. Donc il n'y a de salut pour aucun homme que par le médiateur, c'est à dire par la foi en J.-C., Dieu-homme, venu en chair pour sauver les hommes en les réconciliant avec Dieu. J.-C. est la pierre angulaire de l'édifice dont les apôtres sont les fondements, et dont tous les hommes doivent être les pierres ; et cet édifice, c'est la nouvelle Jérusalem, c'est l'Église. Mais, dit saint Paul, comment croiront-ils s'ils n'entendent la parole ? et comment l'entendront-ils si on ne la leur annonce ? Il faut donc qu'elle soit annoncée à tous ; et elle le sera, puisqu'il est dit formellement dans l'Évangile que le dernier jour n'arrivera qu'après que l'Évangile aura été prêché à toutes les nations. Ainsi, nous pouvons déjà affirmer que, d'après la promesse des livres saints, aucune nation ne restera sans prédication. La parole des apôtres, dit le psalmiste, ira jusqu'aux confins du monde, *usque in fines terrae exibit sonus eorum.*

Nous pouvons conclure avec assurance que la parole doit être annoncée à tous, puisque tous doivent être jugés par cette parole, suivant qu'ils l'auront reçue ou repoussée, suivant qu'ils l'auront accomplie ou négligée, méprisée.

Mais, dira-t-on, beaucoup d'hommes meurent sans parole chrétienne et sans baptême, que deviendront-ils? A cela on peut répondre que, les hommes ne pouvant être sauvés que par la parole de J.-C., il faut absolument qu'elle leur soit annoncée dans ce monde ou dans un autre, afin qu'il y ait épreuve pour leur liberté qui l'adoptera ou la repoussera, afin qu'il y ait possibilité de jugement pour eux en vertu de cette parole et de leur choix.

On demandera peut-être comment l'Évangile peut leur être annoncé dans un autre monde? A quoi je réponds : Je ne le sais pas ; car je ne connais pas les secrets de l'autre monde. Mais ce que je sais bien, c'est que la parole de J.-C. doit être annoncée à tous, puisque personne ne peut être sauvé que par elle. Si cependant nous arrêtons un instant notre regard sur cette dernière question, nous y apercevrons encore quelque lumière.

1905, pp. 116-126 et 142-160 ; et *Le dogme de la Rédemption, Étude théologique*, Paris, Gabalda, 1914, pp. 86-90.

Il y a un passage de St-Paul, très obscur il est vrai, mais qui paraît se rapporter à cette difficulté ; c'est celui où il parle du baptême reçu pour les morts (Ch. 15 de la 1re aux Corinthiens, je crois) (1).

Il y a dans l'Église une tradition qu'elle a toujours accueillie, c'est le songe de Ste-Perpétue qui, pleurant son frère, enfant mort sans baptême, et priant ardemment pour son salut, le vit baptiser dans l'autre monde en une vision, et crut fermement à son réveil qu'il était sauvé.

Une autre considération peut être mise en avant, et je l'abandonne à la sagacité et à la foi de mon illustre correspondant. Ne pourrait-on pas croire qu'il en sera pour tous les hommes justes, morts sans avoir reçu la parole évangélique depuis la fondation du christianisme, comme il en a été avant la venue de J.-C. pour les justes d'entre les Juifs ou d'entre les Gentils qui étaient dans les lieux inférieurs (2) ?

(1) Bautain se réfère ici à un texte célèbre (*I Cor.*, XV, 29) où saint Paul dit aux Corinthiens, pour confirmer leur foi dans la résurrection : « Sinon, que feront ceux qui sont baptisés pour les morts ? Si les morts ne doivent absolument pas ressusciter, pourquoi se font-ils baptiser pour eux ? »

Pris en son sens littéral, ce texte évoque une coutume que saint Paul ne juge pas, mais dont il tire argument comme d'un fait connu de ses correspondants. Cette coutume était apparemment celle de recevoir le baptême en faveur d'un ami ou d'un parent mort, afin de le faire participer ainsi aux bienfaits de la Rédemption. Jusqu'à quel point une pratique aussi surprenante était-elle répandue, c'est ce que l'on ignore. Le P. Cornely, qui ne la met pas en doute, conjecture qu'elle était restreinte au cas des catéchumènes morts avant d'avoir reçu le baptême auxquels ils se préparaient, et dont un ami leur assurait par ce moyen le bénéfice. (*Commentarius in S. Pauli Epistolas. Prior Epistula ad Corinthios*. Paris, 1890, pp. 482-483). Toujours est-il que, passés les temps apostoliques, on ne trouve plus trace de cette coutume dans l'Église catholique. Par contre, elle faisait partie de la liturgie de certains hérétiques, tels que les Cérinthiens et les Marcionites, qui l'élargissaient. Car non seulement ils pratiquaient le *baptême pour les morts*, mais ils y ajoutaient encore le *baptême des morts*, n'hésitant pas à conférer le sacrement à des cadavres.

Un certain nombre de Pères et de commentateurs n'ont voulu reconnaître au texte de saint Paul qu'un sens métaphorique, « les morts » signifiant tantôt les péchés, tantôt le Christ, etc., etc. D'où une variété d'interprétations que les meilleurs exégètes écartent toutes, en se tenant au sens littéral expliqué comme ci-dessus. (Cf. Cornely, *op. cit.*).

(2) Bautain utilise ici des opinions courantes chez les anciens sur la pré-

J.-C., après avoir annoncé l'Évangile sur la terre, et l'avoir scellé de son sang, n'a-t-il pas été le prêcher aux morts dans les enfers ? Et saint Pierre ne dit-il pas dans une de ses épitres que ceux qui ont cru à sa parole, et qui étaient là depuis le commencement du monde dans l'attente d'un libérateur, ont été délivrés et sauvés ? Ne pourrait-on pas croire qu'il en sera de même au second avènement, et qu'à la manifestation glorieuse du Fils de l'homme sur la terre pour tous les hommes qui y vivront alors, succédera une autre manifestation dans les lieux inférieurs pour tous ceux qui y sont descendus sans avoir connu le Christ ni entendu sa parole ? Personne alors ne pourra plus prétexter le manque de prédication ni le défaut d'instruction. J.-C. aura été annoncé à tous, et tous seront jugés par la décision de leur propre liberté qui l'aura accueilli ou repoussé. Heureux alors ceux qui auront vécu avec justice sans avoir connu la loi positive, ou, comme dit saint Paul, auxquels leur conscience aura tenu lieu de loi ! Il est clair que ceux-là seront bien mieux préparés à recevoir l'Évangile, qui est la parole de justice et de charité, la manifestation de celui qui est la lumière et la vie.

Enfin, pour dernière vue, n'oublions pas que l'humanité

dication de J.-C. aux morts qui ne l'avaient pas connu. Et il élargit ces opinions en les appliquant au cas des infidèles nés après l'avènement du Christ.

a.) L'idée de la *prédication aux morts* est très répandue chez les Pères, qui la fondent sur la première épitre de saint Pierre (*I Petr.*, III, 19-20 et IV, 5, 6). On la trouve déjà dans l'Évangile apocryphe de Pierre ; puis dans le pasteur d'Hermas, chez Clément d'Alexandrie, Origène, saint Athanase, saint Hilaire, saint Grégoire de Nazianze, saint Cyrille d'Alexandrie, saint Jean Damascène, qui la popularisa dans l'Église orientale. Par contre, elle fut combattue en Orient même par saint Jean Chrysostome, et en Occident par saint Augustin et par saint Grégoire le Grand, selon lesquels le Christ n'aurait fait que délivrer les justes qui croyaient déjà en lui. Elle survit néanmoins au moyen-âge, chez Walafrid Strabon. On la retrouve pareillement chez Cajetan et chez Petau. (Voir dans le *Dictionnaire de théologie catholique* l'article *Descente aux Enfers*, par H. Quilliet, fasc. 27, col. 597-610).

b.) L'élargissement de la théorie en *prédication aux infidèles* morts après l'avènement du Christ est devenu classique dans l'orthodoxie protestante à partir du xixe siècle. Voir L. Capéran, *Le salut des infidèles, Essai historique*, Paris, 1912, pp. 493-500. On ne signale cette conception chez aucun théologien catholique ; le cas de Bautain prouve qu'il pourrait y avoir des exceptions. Mais elle est certainement contraire au sentiment de l'Église.

est une, qu'elle ne forme qu'un seul corps dont tous les hommes sont les membres, et qu'ainsi tous les membres participent plus ou moins médiatement au bien ou au mal de chaque membre, et que ce qui peut arriver d'heureux et de salutaire à l'un retentit nécessairement sur tous les autres, en vertu de la solidarité qui les unit. C'est ainsi que la bénédiction de Dieu s'étend jusqu'à la millième génération, et que sa justice frappe le crime des parents dans les enfants jusqu'à la quatrième. Il n'est pas possible que les hommes qui n'ont pas reçu directement la lumière de l'Évangile ne participent en quelque chose et d'une manière indirecte à ce bienfait par leur union avec ceux qui l'ont reçu, et comme faisant partie du même corps, du corps de l'humanité (1). Cette dernière considération aurait besoin de plus de développement que nous n'en pouvons donner ici.

Nous ne croyons donc pas, non plus que l'auteur de la question proposée, qu'un homme puisse être sauvé par ce qu'on appelle la justice naturelle (2) ; autrement la Rédemption eût été inutile. Nous ne voyons en cette justice qu'une prédisposition à recevoir le salut, qui ne peut venir que par J.-C. et sa parole ; c'est la préparation morale à la foi en J.-C. Donc J.-C. doit être annoncé à tous dans ce monde ou dans un autre ; donc il le sera. Quand et comment ? C'est ce que la parole sacrée ne nous dit pas ; car elle ne nous apprend que ce qui nous est nécessaire pour notre vie actuelle.

(1) Cette idée a été reprise de nos jours par Bainvel, *Hors de l'Église point de salut*, Paris, 1913, pp. 40-44.

(2) Bautain pouvait d'autant moins le croire que nul n'a jamais plus fortement que lui refusé de séparer la nature de la surnature ; cette séparation était à ses yeux le vice essentiel et la conséquence nécessaire de tout rationalisme. Au surplus, la théologie catholique enseigne que la « justice naturelle » dépend de la grâce, et peut introduire dans l'ordre surnaturel par une *foi implicite* au Christ Sauveur tous ceux qui n'ont pu le connaître effectivement. Car il n'y a pas deux plans différents pour le salut. Voir L. Capéran, *Le problème du salut des infidèles, Essai théologique*. Paris, 1912, pp. 32-55.

Mouravieff à Bautain.

Saint-Pétersbourg, 14 septembre 1836.

MONSIEUR,

Ce n'est plus indirectement, c'est avec un sentiment de profonde reconnaissance et de pleine confiance en cette charité qui oublie l'Orient et l'Occident, que je prends cette fois-ci la liberté de m'adresser à votre personne vénérable, pour exprimer tout ce que mon cœur a éprouvé de joie et de consolation lors de la réception de votre lettre bienveillante, en réponse à mes questions assez indiscrètes peut-être. Personne autant que moi ne regrette cette fatale désunion de l'Église ; personne qui, voyant la tunique sans couture déchirée, n'adresse des vœux plus ardents au ciel, en répétant mentalement à chacun de nos offices les paroles du diacre : « Nous prions encore pour tout le monde, et pour le bien-être des saintes Églises de Dieu, et pour la réunion de toutes ». C'est aussi dans cet esprit de paix qu'ayant aperçu le fanal allumé par votre main charitable en Occident afin de rappeler les égarés vers la lumière, je me suis empressé d'y accourir moi-même, et d'y allumer un petit flambeau pour éclairer aussi ceux de mes compatriotes qui ont perdu la vraie voie dans les ténèbres du monde. Votre livre a produit une sensation bien vive, tant sur moi que sur les laïques qui ont le bonheur de le lire ; et il était vraiment temps de voir, d'après les besoins de notre siècle scrutateur, la philosophie marchant d'accord avec la théologie, de la manière dont vous avez su les unir, sans que la scolastique (1) vienne se placer entre elles. C'est surtout le second volume, avec le besoin de la Rédemption et les grandes questions du libre arbitre et de la prédestination si claire-

(1) Bautain avait attaqué la méthode scolastique avec la plus extrême vivacité ; d'abord, et en passant, dans la brochure *De l'enseignement de la philosophie en France au* XIXe *siècle* ; puis, et cette fois à fond, dans la *Philosophie du Christianisme*, t. II, p. 7-19, et 44-180. Par là, en même temps qu'il irritait les théologiens occidentaux, il se conciliait les théologiens orientaux, chez lesquels la défiance de la scolastique est traditionnelle. Voir A. PALMIERI, *Theologia dogmatica orthodoxa*, Florence, 1911, t. I, pp. 187-192.

ment résolues (1). qui m'a frappé le plus; et comme je sais, Monsieur, que vous désirez connaître l'opinion de quelques-uns de nos évêques éclairés sur votre ouvrage, je me crois un devoir de vous parler franchement là-dessus. Je vous dirai donc que le second volume les a aussi beaucoup satisfaits, mais qu'ils désavouent quelques lettres du premier, surtout celles sur la Trinité et la suprématie ; car ce sont là les points de litige (2). Les deux sœurs d'Orient et d'Occident sont là face à face, et le grand Pasteur en décidera au dernier jour, si toutefois le baiser de paix, tant désiré, ne se donne avant, et mutuellement.

En attendant je me tiens au texte de votre lettre : nous avons une même foi en J.-C., en sa présence réelle, un même baptême, et j'y ajouterai encore : le même nombre de sacrements, la même tradition, et l'adoration (3) des saints. Peu de chose nous distingue extérieurement dans le rituel, et comme j'ai fait paraître maintenant des *Lettres sur le culte de l'Église d'Orient* (4), je tâcherai de les faire traduire en français par une de vos bonnes connaissances, le prince Elim Metschersky, afin que je puisse vous faire part aussi de la beauté de nos cérémonies et surtout de nos chants mystiques. Mais avant que je remplisse ce vœu de mon cœur, j'ose vous prier, très Révérend Père, de ne pas me fermer les trésors de votre cœur charitable, et d'achever l'article des bienfaits de la Rédemption étendus sur toute l'humanité, auquel vous vous êtes arrêté dans votre lettre ; ce sera une marque toute particulière de votre bienveillance, qui ne tombera pas sur une terre ingrate. Daignez m'adresser vos lettres, ou par l'entremise de Mlle Meunier, ou directement à Saint-Pétersbourg : André Mouravieff, chambellan de S. M. I. au Saint Synode. Lorsqu'une fois j'irai faire ma

(1) *Philosophie du Christianisme*, t. II, lettres trente et unième, trente-cinquième, quarante et unième.

(2) *Ibid.*, t. I, lettre septième (autorité de l'Église et suprématie du pape) ; lettre dix-neuvième (Trinité et procession du Saint-Esprit).

(3) Mouravieff, moins sûr de sa langue que Metschersky, veut évidemment parler du *culte* des saints, qui appartient en effet aux deux Églises.

(4) Il s'agit vraisemblablement des *Lettres sur la messe dans l'Église catholique orientale,* dont nous avons parlé plus haut.

tournée en Europe, je ne manquerai pas de venir à Strasbourg vous présenter, Monsieur, les profonds et respectueux hommages de votre très humble et dévoué serviteur

André MOURAVIEFF.

Bautain à Mouravieff.

Strasbourg, 29 novembre 1836.

MONSIEUR,

J'ai été bien touché de la lettre affectueuse que vous avez bien voulu m'écrire; et c'est avec une vraie joie de cœur que j'entre en correspondance avec un frère en J.-C., dont la foi anime la mienne, et qui désire converser avec moi sur les sujets les plus intéressants pour un homme qui a le sentiment de sa nature et de sa destination. Toute notre vie est en J.-C., puisque c'est par lui que nous l'avons reçue, et lui seul peut la conserver en nous. Je parle de la vie nouvelle dans l'âme régénérée par le baptême et la foi en la parole de Jésus. Voilà pourquoi saint Paul s'écriait qu'il ne voulait savoir qu'une chose : Jésus, et Jésus crucifié. C'est à la fois la fin et le moyen.

Vous me demandez, Monsieur, quelques développements sur l'application des bienfaits de la Rédemption à toute l'humanité. Je tâcherai de vous les donner sommairement, tels que je les conçois, comptant beaucoup sur votre indulgence pour ces explications improvisées.

La mort est entrée dans le monde par un seul homme, la vie et le salut ont dû y entrer aussi par un seul homme, J.-C. Et comme tout le genre humain, enfermé dans Adam, a péché en lui et est tombé avec lui, en sorte que les individus qui en sortent par la génération charnelle participent tous, par le fait même de leur naissance, au vice primitif et à ses conséquences, ainsi tout le genre humain, l'humanité ou la partie de l'humanité qui en est capable, tous les hommes appelés par la grâce et qui répondent à son appel, doivent par leur union avec J.-C., au moyen de la génération spirituelle ou de la régénération, participer à la vie du ciel qu'il a apportée sur la terre, à la réconciliation qu'il a opérée, au salut dont il est l'auteur. Pour cela il faut donc

que les individus s'unissent spirituellement avec J.-C., comme tous les individus déchus étaient unis physiquement ou charnellement à Adam, par la nécessité même de la génération. Mais dans l'ordre spirituel, où la liberté domine, il faut que cette union soit libre, volontaire ; et par conséquent le but de toute la discipline chrétienne est de nous y amener ; et toute la vie religieuse consiste dans l'union avec J.-C., pour s'unir par lui au Père : car personne ne va au Père que par le Fils.

Mais pour s'unir à J.-C. il faut le connaître : pour le connaître, il faut qu'il soit annoncé, et ici je retrouve la nécessité de la prédication, de l'audition de la parole. Remarquons cependant que la parole chrétienne a agi dans le monde et y agit encore, non seulement sur ceux qui l'ont reçue volontairement, sciemment, mais même sur beaucoup d'autres qui ne la connaissent pas pour ce qu'elle est, ne la révèrent pas comme divine, et néanmoins obéissent à son impulsion, parce qu'elle est répandue dans l'atmosphère sociale où ils vivent, qu'elle a imprégné de son esprit la civilisation et toutes ses institutions. Ainsi dans les premiers siècles les philosophes alexandrins, Plotin, Proclus, Jamblique, et même Porphyre, parlaient presque chrétiennement, tout en combattant le christianisme. Ainsi en Allemagne, dans les derniers temps, l'école de la philosophie de la nature (1) a parlé presque catholiquement sans être catholique, ni même chrétienne avec escient. Ainsi notre monde moderne est pénétré de christianisme dans toutes ses institutions, et même jusque dans la forme la plus extérieure de sa vie, dans sa politesse ; et cependant en spéculation il a combattu le christianisme et a voulu le détruire. Peu importe à l'avancement des choses ; ce sont les petits efforts de l'homme, et les petites opinions de sa raison qu'il oppose au grand mouvement de l'œuvre providentielle ; et lui-même est entraîné dans la marche qu'il voudrait arrêter. C'est Gulliver enchaîné de mille liens par les Lilliputiens, et qui n'a qu'à se remuer pour les briser tous. Toujours est-il que beaucoup d'hommes sont plus chrétiens qu'ils ne le savent, au fond,

(1) L'école philosophique de Schelling.

et que d'autres le sont sans le savoir, ou au moins, pour parler plus juste, se trouvent, par leur contact avec leurs contemporains, par leur participation avec la civilisation de leur temps, par l'air chrétien qu'ils aspirent, par toute leur instruction et leur éducation que l'esprit chrétien domine, en un mot par ce qu'est le monde où ils vivent, préparés, disposés à recevoir avec conscience la parole de J.-C. quand elle leur sera proposée directement, et à l'accepter librement, dans ce monde ou dans l'autre, quand les nuages qui couvrent maintenant leurs yeux seront tombés, quand leurs opinions et leurs petits systèmes se seront évanouis, et que la lumière supérieure pénétrera plus facilement dans leur esprit.

C'est ainsi que l'Évangile fait des progrès à travers les siècles et se répand chez les peuples ; et malgré les apparences de nos jours, il n'y a pas de doute que l'esprit chrétien ne soit plus généralement établi dans la manière d'être des hommes, et ne se trouve plus au fond de tout ce qu'ils font et de ce qu'ils sont. Alors, après ces longues préparations qui se font ordinairement aux époques de transition, vienne quelque grande manifestation divine, et on voit les âmes s'ouvrir avidement à la lumière d'en haut, et des milliers de croyants surgissent tout d'un coup. C'est ce qui s'est vu dans les premiers temps du christianisme, et cependant le monde n'avait jamais paru plus corrompu qu'alors. La foi cependant a abondé, et du sein de cette corruption l'esprit humain s'est levé glorieux et plein d'une force divine.

Une raison plus profonde encore peut être indiquée ici, et c'est le christianisme qui nous a révélé cette haute vérité : c'est que des hommes peuvent, par leurs souffrances supportées volontairemont, par leurs mortifications, en un mot par une expiation subie pour d'autres et en union avec J. C., racheter les autres, les délivrer du mal, ou au moins les mettre en état de réagir librement vers le bien et contre le mal. C'est ce que J.-C. a fait pour toute l'humanité en souffrant pour elle, en mourant pour elle. Il l'a fait à notre insu, quand nous n'existions pas encore ; et ce qu'il a fait, tout chrétien peut être appelé à le faire par la grâce, suivant sa force et à son degré, pour le soulagement, la libération,

l'avancement de ses frères. C'est ainsi que le sang des martyrs a profité au reste du genre humain ; c'est pour cela que saint Paul disait : Je souffre dans mon corps ce qui manque encore aux souffrances de J.-C. (1). C'est ce qui donne du sens à la vie cénobitique, érémitique, ascétique, à la vie de mortification, de contemplation et de prière. Ces solitaires qui ont passé toute leur vie à dompter leur corps, à souffrir dans leur chair, à combattre les tentations du mal par le jeûne, la douleur et la prière, ont peut-être plus contribué au salut de leurs semblables et à leur bien-être véritable, à l'avancement de l'humanité dans la voie du bien, que ceux qu'on appelle ordinairement ses bienfaiteurs, et qui ont le plus travaillé extérieurement ; mais il faut voir ces choses du point de vue transcendant de la foi.

Tout cela, Monsieur, n'est qu'indications sommaires et pour répondre à votre désir. Vous voulez bien me demander ma manière de voir, et je la jette sur le papier, sans préparation, sans travail, sûr qu'elle sera reçue de vous avec indulgence, et que vous y sentirez au moins une âme toute chrétienne qui s'épanche dans une autre âme qu'elle estime et qu'elle aime. Oh ! puisse cette affection individuelle devenir plus générale, et unir nos peuples et nos églises comme elle rapproche nos cœurs ! Quel beau jour que celui où l'Orient et l'Occident s'embrasseront, chacun renonçant à ses préventions, et surtout à des intérêts mesquins, l'un abandonnant un pouvoir spirituel, déplacé dans les mains d'un prince du monde ; l'autre renonçant à un pouvoir temporel, déplacé dans les mains du prince de l'Église, du successeur de saint Pierre, du vicaire de Celui qui a dit : Mon royaume n'est pas de ce monde. Prions, mon cher frère, pour qu'une telle joie nous soit donnée, pour qu'il nous soit donné aussi de travailler en quelque chose à un si beau rapprochement, à reformer cette belle et grande unité, objet du vœu le plus ardent de notre Sauveur : *Sint unum* ! En attendant, unifions-nous de plus en plus par la charité, et

(1) *Col.*, I, 24 : *adimpleo ea quæ desunt passionum Christi in carne mea, pro corpore ejus, quod est Ecclesia.* Le texte complet est plus instructif encore et plus formel que l'extrait dont se contente Bautain.

veuillez me donner une place dans vos prières, comme je vous promets d'offrir votre nom à Dieu dans le saint sacrifice.

J'ai vu il y a quelques jours à Strasbourg une de vos compatriotes, avec laquelle j'ai pu converser avec un grand intérêt, Madame la comtesse de Lebzeltern, née, je crois à Saint-Pétersbourg. C'est une femme très aimable, de beaucoup d'esprit, et qui a de la foi chrétienne. Si vous aviez l'occasion de la voir, veuillez lui dire combien sa lettre m'a fait plaisir, et que je lui répondrai prochainement. Je fais passer cette lettre sous le couvert de Mlle M., parce que son père m'a dit avoir l'envoi franc; votre dernière m'est parvenue de la même manière.

Recevez, Monsieur, etc.

Mouravieff à Bautain.

Saint-Pétersbourg, 22 décembre 1836.

MONSIEUR,

Les lettres bienveillantes que vous daignez m'adresser m'entraînent de plus en plus vers votre personne vénérable, en remplissant mon cœur d'une profonde reconnaissance. Les explications sur les bienfaits communs de la Rédemption sont d'une grande vérité, et l'homme le plus éclairé de notre Église, le Métropolitain de Moscou (1) les a beaucoup goûtées. Je vous en fais part, puisqu'il m'est bien doux de vous informer, Monsieur, combien on sait vous rendre justice chez nous. Devenant de plus en plus hardi et importun, je prends la liberté de vous demander encore, dans cet esprit de charité qui nous unit et vous anime particulièrement, un petit ouvrage qui pourra être d'une grande utilité pour les gens du siècle.

Depuis longtemps j'ai désiré d'avoir un traité ou des considérations sur le dogme de la Rédemption, détaché de tous les autres dogmes de la Religion chrétienne (à l'instar du Discours de saint Athanase le Grand *Sur l'incarnation du Verbe*). Car, ce dogme une fois discuté logiquement et

(1) Philarète, ami personnel d'André Mouravieff qui avait sur lui une grande influence, et qui lui dédia par la suite ses *Lettres d'Orient* (1851).

prouvé par toutes les prophéties et figures de l'Ancien Testament, les autres dogmes seraient crus sur la parole du Verbe fait chair (1). Or malheureusement c'est là la pierre d'achoppement de notre siècle, et je ne connais personne, très Révérend Père, qui puisse autant que vous contenter l'esprit du public par la clarté de ses explications. Votre position même, au milieu d'une société pleine de doutes et avide de questions théologiques, vous est favorable pour l'exécution d'un pareil ouvrage. Je sais que le second volume de vos lettres philosophiques (2) renferme de grandes vérités sur ce même sujet; mais j'aurais désiré les voir classées dans un ordre particulier, adaptées au dogme principal de l'Incarnation comme l'a considéré saint Athanase, et même sans omettre ses objections, puisque nous aussi nous vivons parmi les Ariens qui nient la divinité du Christ, quoique d'une bien autre manière. En même temps, les prophéties successives et les figures auraient pu donner aussi un court apperçu de la liaison qui existe entre les deux Testaments. Cependant cet ouvrage ne doit pas être de trop longue haleine, la frivolité et l'indolence étant du nombre des vertus du siècle. Tel est le grand service que l'Église d'Orient vous demande en ma personne ; et certes celle d'Occident vous en sera de même reconnaissante, car le sujet convient à toutes les deux également. Accédez donc, mon respectable frère en J.-C., comme vous avez bien voulu m'appeller, accédez à ma demande importune pour le bien de l'Église universelle et selon la parole divine : portons les fardeaux l'un de l'autre; afin que, les déposant un jour aux pieds de l'agneau, nous nous sentions déjà unis par leur poids commun, de même que nous le serons dorénavant et éternellement par nos prières mutuelles. Prêtre du Seigneur, n'oubliez pas votre promesse! Que mon nom se trouve parmi ceux que vous nommez lors du redoutable sacrifice.

Je vous demande encore une grâce, c'est de m'envoyer vos magnifiques Lettres sur la *Philosophie du Christianisme* ;

(1) On voit que Mouravieff prend ici *Rédemption* au sens très large où il devient synonyme d'*Incarnation*. Voir J. Rivière, *Le dogme de la Rédemption, Étude théologique*, pp. 2-8.

(2) Le second volume de la *Philosophie du Christianisme*.

car je tiens beaucoup à les avoir directement de vous, et signées de votre main. Je ne manquerai pas aussi de vous faire part de mon *Voyage aux Lieux Saints en 1830*, et de mes *Lettres sur le culte*, dès que j'aurai trouvé un traducteur. En attendant, je vous soumets un court apperçu sur nos grands hommes de l'Église, que j'ai écrit pour le Prince Elim, auquel j'ai rempli votre commission (*sic*). Malheureusement, notre histoire ecclésiastique est entièrement inconnue en Occident (je vais l'entreprendre) (1); c'est pourquoi on a aussi beaucoup de prévention sur l'état de notre hiérarchie. L'Église romaine, occupée depuis trois siècles à combattre dans ses foyers la grande hérésie de Luther, a entièrement perdu de vue sa sœur d'Orient, oubliant que plus de 70 millions d'hommes se trouvent dans sa communion, sous la juridiction des quatre patriarches grecs, unis au Saint-Synode de Russie, qui remplace le patriarche comme concile permanent, dont le plus ancien membre qui prime, est le métropolitain de l'antique Novgorod. Très peu d'auteurs parlent de notre Église, et encore avec une grande ignorance de cause.

D'après votre dernière lettre, je vois aussi, Très Révérend Père, que vous avez de même une opinion erronée sur notre hiérarchie, et c'est l'exemple des états protestants dont vous êtes environnés, et où les souverains sont aussi chefs spirituels de leurs Églises, qui vous induit en erreur. Or sachez que l'Église orthodoxe d'Orient ne reconnaît d'autre chef que N.-S. Jésus-Christ, et dans aucun de ses actes et canons nos augustes Empereurs ne sont appellés chefs de l'Église; ils ne sont que ses fils, les plus anciens et les plus chers et ses Protecteurs déclarés et de droit, comme Maîtres de l'Empire où cette Église existe, et dont les Évêques sont par leur naissance même leurs sujets directs. Pierre le Grand, en demandant l'assentiment des quatre patriarches d'Orient pour l'établissement du Saint-Synode à la place du patriarchat comme concile permanent, n'a rien changé dans la

(1) Il semble bien que le « court apperçu » dont il vient d'être question, et l' « histoire ecclésiastique » que Mouravieff parle d'entreprendre, se réfèrent à l'*Histoire de l'Église russe* qu'il devait faire paraître en 1838.

hiérarchie de l'Église de Russie. Et nos gracieux souverains, pénétrés toujours du zèle le plus vif pour leur sainte mère, sont envers elle tout à fait dans les mêmes relations que saint Constantin le Grand l'a été envers l'Église universelle de son temps, et que les Empereurs d'Orient et d'Occident, après le partage de l'Empire jusqu'au temps de Romulus Augustule, et même plus tard encore, l'ont été envers les saintes Églises de Rome et de Byzance (1).

Les élections de nos évêques se font aussi tout à fait d'après les anciens canons et usages. C'est le très saint Synode, représentant l'Église et la dirigeant, qui présente trois candidats dont le souverain choisit l'un à son gré, et le Synode le sacre et lui donne ses lettres patentes. — Mais ce sujet devient trop vaste pour une simple lettre; je m'arrête donc, et je vous prie en grâce de ne pas m'en vouloir pour la manière franche avec laquelle j'ai parlé. Sans préventions, sans petits intérêts! que ce soit notre devise. J'attendrai avec impatience votre réponse à ma lettre, espérant que vous m'y promettrez de remplir ma prière. Je me recommande à vos saintes prières et je me dis à jamais votre très dévoué serviteur, fils et frère en J.-C.

A. Mouravieff.

N.-B. — Un ami à la bonne comtesse Lebzeltern, poète aveugle et distingué, Jean Kozloff, pénétré des grandes vérités que contiennent vos lettres, m'a prié de le recommander à vos prières.

Bautain à Mouravieff.

Strasbourg, 16 mars 1837.

Monsieur,

J'adopte de tout mon cœur votre devise : *Sans préventions, sans petits intérêts!* J'aime l'Église d'Orient, et le plus beau jour de ma vie serait celui qui la réunirait à celle d'Oc-

(1) Cette définition *théorique* des rapports entre les tsars et l'Église russe a été admise par des apologistes catholiques (voir Gondal, *L'Église russe*, pp. 50-51 ; et Bousquet, *L'unité de l'Église et le schisme grec*, pp. 318-320). Mais *pratiquement* les tsars administraient l'Église russe par le Saint-Synode et son procureur général.

cident. J'avoue que c'est un idéal que votre bonne lettre a vivement réveillé en moi, et je me croirais bien heureux d'employer toute ma vie à une telle œuvre. Oh! si des deux côtés on laissait tomber les préventions et savait renoncer à quelques intérêts mesquins! Et pourquoi cela n'arriverait-il pas? Et pourquoi, mon cher frère, puisqu'il faut à Dieu des instruments, et vous et moi n'en serions-nous pas pour cette grande œuvre, s'il lui plaît de l'accomplir un jour, et si la grâce daigne nous choisir? Au fond, il n'y a pas de dogmes entre nous (1). Il ne s'agit que d'une affaire de jurisdiction, d'une primauté, et certes on ne la dispute point à l'Église de Rome, la seule fondée par les apôtres qui ait subsisté là même où elle a été fondée par leur sang. J'ai appris avec grand plaisir que le pouvoir temporel ne s'ingérait point chez vous dans le spirituel; ce sera un grand obstacle de moins. Et je crois vraiment que si aujourd'hui on entamait sérieusement cette grande question, comme autrefois à plusieurs époques (2), il y aurait plus de chances d'arriver à une bonne fin; d'abord parce que l'argutie et la subtilité du bas empire, du moyen âge et des Grecs (3) de Constantinople, ne se mettraient plus à la traverse pour embrouiller les choses; et ensuite parce que les intérêts matériels auraient beaucoup moins d'influence sur la discussion, puisque votre clergé n'a pas de pouvoir temporel, et que Rome n'en a presque plus (4). Oh! si elle pouvait n'en avoir plus du tout, combien la cause du Christianisme y gagnerait! Qui empê-

(1) Des théologiens et apologistes modernes ont cru pouvoir reprendre cette affirmation, et ramener la question de la procession du Saint Esprit à un malentendu, et celles du purgatoire et de l'Immaculée Conception à des questions de mots. Voir P. Michel, *L'Orient et Rome*, Saint-Amand, 1894, pp. 232-264, et A. Palmieri, *op. cit.*, t. I, pp. 677-690, et t. II, pp. 166-180.

(2) Voir M. Viller, *La question de l'Union des Églises entre grecs et latins depuis le Concile de Lyon jusqu'à celui de Florence*, dans la *Revue d'histoire ecclésiastique de Louvain*, 1921-1922.

(3) Joseph de Maistre (*Du pape*, livre IV, ch. 8 et 9), et Wladimir Soloviev (*La Russie et l'Église universelle*, Paris, 1906, pp. 14-23), ont également critiqué les Grecs comme responsables d'un schisme dont les Russes sont surtout les victimes.

(4) On ne voit vraiment pas qu'historiquement la question du pouvoir temporel du pape ait joué entre les Églises d'Orient et d'Occident le rôle de division que lui attribue Bautain.

cherait donc d'établir un Synode permanent (1) dont le Pape serait le chef, et duquel ressortiraient tous les grands patriarches de la chrétienté, qui deviendrait alors dans toute la force du mot la *Catholicité!* A coup sûr vos empereurs n'auraient plus rien à redouter dans cette hypothèse. Et tout cela n'empêcherait pas que chaque Église ne conservât sa liturgie, sa discipline, ses usages (2). Il n'y aurait rien de moins ; et il y aurait l'unité de plus, c'est-à-dire ce que J.-C. désirait par dessus tout, ce pour quoi il a fondé son Église : *sint unum !*

En attendant, mon cher frère et ami, que la Providence daigne manifester sa volonté sur ce sujet d'une manière éclatante, faisons ce qui dépend de nous pour préparer un rapprochement, qui doit arriver tôt ou tard. J'ai été vivement touché de votre demande au nom de l'Église d'Orient parlant par votre bouche, et je désire faire tout ce qui est en mon pouvoir pour y répondre. Mais permettez-moi de vous demander à mon tour quelque chose dans le même but. Vous avez vu que nous ne connaissons pas le développement de votre Église depuis plusieurs siècles. Faites-nous la connaître en elle-même et dans tous ses rapports, par une suite de lettres qui traitera successivement les points principaux, en sorte que nous ayons un apperçu complet. Je me trouverais très honoré si vous vouliez me prendre pour votre correspondant en cette occasion ; et de mon côté, si vous l'agréez, je vous adresserais une série de lettres sur l'Incarnation et la Rédemption, considérées comme vous le désirez, et avec l'intention d'établir solidement et par tous les moyens théologiques et philosophiques ces deux dogmes

(1) Le « Synode permanent » dont parle ici Bautain n'est pas sans analogie avec les Etats généraux permanents que concevait au XIVe siècle le dominicain Jean de Paris, *De potestate regia et papali, 20* : « *Sic certe esset optimum regimen Ecclesiæ, si sub uno papa eligerentur plures ab omni provincia et de omni provincia, ut sic in regimine Ecclesiæ omnes haberent partem suam* ». (Voir dans GOLDAST, *Monarchia*, Francfort, 1668, t. II, p. 137.)

(2) Ce programme d'unité avec de larges autonomies est précisément celui dont s'inspirent les directions constamment suivies par le Saint-Siège. La primauté de juridiction définie par le Concile du Vatican n'y est aucunement contraire; elle s'accorde avec ce qu'il peut y avoir de légitime dans les revendications particularistes des Églises orientales, qui au surplus ont toujours été plus ou moins disposées à reconnaître à Rome une primauté d'honneur.

fondamentaux. Vous pourriez imprimer mes lettres à Saint Pétersbourg; je pourrais imprimer les vôtres à Strasbourg; et peut-être parviendrons-nous, avec la grâce de Dieu, à ébranler l'Orient et l'Occident pour ce rapprochement si désiré. Quand je reviens sur moi-même, j'ai honte de ce que j'écris maintenant; et je me demande ce que je suis pour oser concevoir une si grande chose, pour pouvoir espérer d'y contribuer. Je ne suis rien, moins que rien; mais saint Paul n'était rien non plus, il se disait un avorton, le dernier des apôtres, et cependant il a converti les nations. Dieu peut encore se servir de plus faibles instruments.

Je recevrai avec grand plaisir, cher frère, les ouvrages dont vous me parlez, et je les attends avec impatience. J'aurai l'honneur de vous adresser les lettres sur la *Philosophie du Christianisme* signées de ma main, comme vous le désirez, et j'attends la même chose de votre obligeance. J'y joindrai tout ce que nous avons publié jusqu'à présent. Je travaille maintenant à force aux deux premiers volumes de mon Cours de Philosophie, qui seront probablement imprimés avant la fin de l'année (1). Je m'empresserai de vous les adresser aussitôt qu'ils auront paru, et je les recommanderai à notre bienveillant intérêt pour les faire connaître en Russie et les répandre dans les écoles. C'est l'œuvre de 15 années d'une vie laborieuse et constamment méditative, et toute entière sous l'influence de l'esprit chrétien. Le Prince Metschersky m'avait dans le temps parlé d'adresser la *Philosophie du Christianisme* à l'Empereur avec une lettre d'hommage. Je ne le ferais que dans le cas où cela pourrait contribuer à étendre d'avantage l'influence du livre, et je le ferais avec plaisir, parce que je sais que l'Empereur Nicolas a de la foi chrétienne, et cela est si rare aujourd'hui sur les trônes ! Veuillez me dire votre avis à ce sujet, je ferai ce vous me direz; et ne serait-il pas utile aussi d'envoyer un

(1) Il s'agit ici de sa *Psychologie expérimentale,* deux volumes publiés seulement en 1839. Son voyage et son séjour à Rome, qui eurent lieu au commencement de 1838, et les soucis de sa controverse, empêchèrent Bautain de faire paraître plus tôt cet ouvrage. Il devait lui donner pour suite en 1842 la *Philosophie morale.* Il ne produisit jamais ni sa *Métaphysique* ni sa *Logique*, qui eussent achevé l'exposition de sa philosophie, et qui devaient en constituer les parties principales.

exemplaire à l'Académie de Pétersbourg? Décidez, car j'ignore entièrement votre pays sous ce rapport, et sous bien d'autres.

Votre nom, cher frère, n'a point été oublié à l'autel du Seigneur, et j'espère que vous priez aussi pour moi. Présentez mes salutations chrétiennes au noble poète aveugle. Dites-lui qu'il y a une lumière éternelle qui luit pour tout le monde, celle que J.-C. a apportée à la terre, et que j'invoquerai pour lui. Soyons unis de cœur, dans une même foi, dans un même sentiment, dans une même charité ; car nous n'avons qu'un Seigneur en qui je suis votre affectionné frère et ami

L. Bautain.

*
* *

Ici s'arrête la suite des lettres recopiées sur les cahiers. Y en en eut-il d'autres? Nous l'ignorons. Mouravieff vint-il, comme Metschersky, visiter Bautain à Strasbourg? Nous le savons pas davantage. Nous croirions volontiers que la suite des événements où fut entraîné le philosophe de Strasbourg l'amena à négliger la correspondance si heureusement commencée, sinon même à y renoncer.

Harcelé par des polémiques violentes, auxquelles il ne répondit jamais, voyant échouer l'un après l'autre tous les essais de réconciliation avec Mgr de Trevern, il prit au commencement de 1838, sur les conseils de son ami Lacordaire, le chemin de Rome. Là il fit à tout le moins unanimement reconnaître et apprécier la pureté de ses intentions. Mais, s'il put ainsi éviter la condamnation que ses ennemis espéraient et faisaient tout pour déterminer, il ne réussit pas néanmoins, comme il s'en était flatté, à faire approuver ses principes et sa méthode. Au contraire, il dut se laisser convaincre qu'il avait exagéré le rôle de la foi vis-à-vis de la raison ; et on l'invita à s'entendre directement avec son évêque, que l'on priait en même temps de renoncer à son intransigeance. Docile aux suggestions de l'autorité (en quoi il se montrait fidèle aux doctrines qu'il exposait à ses amis russes), Bautain revint à Strasbourg se mettre à la disposition de Mgr de Trevern. Il n'en reçut pas l'accueil qu'il avait le droit d'escomp-

ter. Ce prélat gallican était mécontent de la solution romaine et s'obstina à ne pas l'enregistrer. Il était réservé à son coadjuteur et successeur, Mgr Raess, de le faire : Bautain et ses disciples signèrent entre ses mains, le 8 septembre 1840, six propositions qui impliquaient le désaveu du fidéisme et de l'antirationalisme qu'ils avaient professés jusqu'alors.

Cette démarche de Bautain dut sans doute refroidir les sympathies de ses amis slaves, et compromettre en Russie la faveur que l'on avait promise à sa philosophie. Toujours est-il que le projet de collaboration franco-russe ne paraît pas avoir eu de suites. Mouravieff se chargea d'en exécuter le programme à lui tout seul. On le voit en effet publier, dans les années qui suivent, des volumes consacrés précisément aux questions dont il entretenait le philosophe de Strasbourg. C'est ainsi qu'il fit paraître successivement : en 1838, un *Exposé du dogme de l'Église orthodoxe* ; en 1839, des *Lettres sur le salut du monde par le Fils de Dieu* ; en 1840, *Les quatre premiers siècles du Christianisme* ; en 1841, *La vérité de l'Église universelle sur l'Église de Rome et les autres chaires patriarcales* ; en 1842, l'*Histoire de l'Église russe*. Il s'éloignait progressivement de ses premières perspectives ; et il leur donnait un congé définitif en 1852 dans son *Discours de l'orthodoxie catholique au catholicisme romain* (1). C'était précisément l'heure où le mouvement slavophile prenait son grand essor, sous l'impulsion prépondérante de Khomiakoff (2), son théologien officiel. Or, Khomiakoff, c'était le traditionalisme ethnique dans toute son intransigeance, le fidéisme russe, le *fara da se* de l'Église russe, la reprise véhémente des accusations traditionnelles de rationalisme contre l'Église catholique. Celle-ci serait, à son dire, aussi essentiellement rationaliste que le Protestantisme, lequel ne ferait que développer plus hardiment et plus logiquement les principes et les méthodes qu'il lui a dérobées en se détachant d'elle. Au surplus, le culte immodéré de la raison, vice congéni-

(1) Voir le *Dictionnaire encyclopédique russe* à l'article cité.

(2) Sur *Khomiakoff*, sur ses doctrines et son action, voir en particulier dans la *Revue catholique des Églises* les articles de G. Morel, *La théologie de Komiakoff* (février et mars 1904, t. I, pp. 58-66 et 127-145), et de A. Gratieux, *Khomiakoff d'après sa correspondance* (mai, juin et juillet 1908, t. V, pp. 257-275 ; 341-360 et 400-429). Voir également A. Palmieri, *op. cit.*, t. I, pp. 798-801.

tal des peuples d'Occident, ne saurait qu'y énerver et y anéantir à la longue le Christianisme et la civilisation elle-même, qui ne se sauveront qu'en venant se rafraîchir aux sources intactes de la Russie.

D'autre part, le prince Elim Metscherky avait été remplacé en 1837 dans son office de « correspondant » par un homme tout à fait étranger à son idéalisme, par l'ancien officier de la garde Iakob Nicolaïevitch Tolstoï. Lui-même devait mourir prématurément à Paris en 1844. Ses dernières années furent, semble-t-il, plutôt consacrées à la littérature qu'à la philosophie et à la théologie. Toujours est-il que son œuvre imprimée ne laisse rien soupçonner des goûts et des préoccupations dont témoignent les les lettres que nous venons de publier. Elle est au surplus assez courte, et ne comprend que des poésies. D'abord *Les Boréales*, qu'il publia lui-même en 1838. Puis *Les Roses noires*, qui parurent au lendemain de sa mort (1845) avec, en guise de préface, une lettre de Victor Hugo à sa mère. Enfin *Les poètes russes traduits en vers français* (1846), deux volumes également posthumes, qui lui valurent d'être rangé, avec le comte Orloff, parmi les initiateurs de la France au slavophilisme littéraire (1).

Quant à Bautain, sitôt terminée sa controverse, il se hâta de quitter Strasbourg pour Paris. Il alla d'abord s'établir à Juilly, dans le célèbre collège qui avait abrité Lamennais au temps de l'*Avenir*, et qui allait l'abriter lui-même quelque temps, le temps de renoncer silencieusement et définitivement à la philosophie et de se tourner vers l'action. Tandis que ses disciples administraient le collège sous sa direction, en attendant qu'il le remît aux mains des Oratoriens en 1867, il s'adonnait lui-même à la prédication, devenait vicaire général de Mgr Sibour et professeur de morale à la Faculté de théologie de la Sorbonne. Et il employait les vingt dernières années de son activité littéraire à écrire des livres de morale, qui lui valurent moins de succès, mais plus de paix, que ses œuvres philosophico-théologiques. On ne voit point qu'il ait continué à s'occuper encore, sous quelque forme que ce soit, de l'union des Églises. Cependant, on aime du moins à le conjecturer, dans la retraite intellectuelle qu'il s'était librement imposée, et à laquelle il fut inébranlable-

(1) Voir la *Nouvelle bibliographie* de Höfers à l'article cité.

ment fidèle jusqu'à sa mort (1867), il dut songer bien souvent, et non sans quelque mélancolie, à ses amis russes et à l'œuvre magnifique dont s'étaient enchantée en des temps meilleurs son âme d'apôtre et de penseur. Comment ne pas regretter qu'il y ait renoncé, et qu'il ait cru devoir ajouter ces sacrifices à d'autres plus faciles à justifier? Bien peu d'hommes, en effet, furent prédestinés comme il le fut par ses doctrines, par ses antécédents, et par son caractère même, au rôle de trait-d'union entre l'Orient et l'Occident. On a pu voir ici tout ce que ses lettres révèlent de noblesse, de hauteur d'esprit et de cœur, de fermeté de pensée et de style, surtout de chaleur d'âme aussi constante que contenue : toutes qualités qui ont de quoi surprendre chez un homme auquel une légende aussi hostile que tenace reproche invariablement la sécheresse et une froideur hautaine. Il sut pratiquer d'emblée une méthode qui lui était pour ainsi dire innée, et qui lui avait déjà servi à convertir nombre de Juifs et de Protestants à Strasbourg : méthode de sympathie intellectuelle vis-à-vis des croyances, d'amour et de franchise vis-à-vis des hommes, d'accentuation des doctrines communes, approfondies jusqu'au point où s'y dissolvent les oppositions. En l'espèce, c'était certainement la seule qui pût alors, et qui puisse jamais donner de bons résultats. C'est au surplus celle que pratiquèrent toujours d'instinct les meilleurs artisans de l'union des Églises, la même que recommande avec tant d'insistance le plus instruit de ceux d'aujourd'hui, le P. Aurelio Palmieri (1). Et comment songer en ce momoment à une autre en présence de l'Église russe, écrasée et meurtrie par une épreuve aussi cruelle qu'imméritée ?

(1) *La Chiesa Russa : le sue odierne condizioni et il suo riformismo dottrinale.* Firenze, 1908. — Voir également A. Fortescue, *The orthodox eastern Church*, London, 1907.

E. Baudin.

IMMIXTIO ET CONSECRATIO

(Suite) (1).

II

LA LITURGIE DES PRÉSANCTIFIÉS ET LES EXPLICATIONS D'AMALAIRE

Si l'on admet que le vin ordinaire est *sanctifié* par le mélange d'un peu de vin consacré, on peut facilement être amené à conclure que, le vendredi saint, à la messe des Présanctifiés, l'immixtion d'une parcelle d'hostie entraîne la *sanctification* du vin contenu dans le calice. C'est ce que crut Amalaire. Mais avant d'aborder les explications du liturgiste messin, il sera utile d'examiner comment s'étaient établis les usages liturgiques qu'il commente.

Importée d'Orient, la liturgie des Présanctifiés fut d'abord adoptée à Rome et c'est sous le couvert des livres romains qu'elle gagna peu à peu les autres églises du monde latin. Elle s'incorpora au sacramentaire gélasien et, dès le VIIe siècle, elle pénétra avec lui dans le royaume franc. Elle fut favorablement accueillie dans tous les milieux qui s'ouvraient volontiers aux influences romaines. Au contraire, dans les églises qui demeurèrent plus attachées à l'ancien rite local, on continua à l'ignorer. Absente des vieux sacramentaires gallicans, elle n'a pas davantage trouvé accès dans les livres ambrosiens ou wisigothiques (2).

(1) *Cf. Revue des sciences religieuses*, II, 1922, p. 428-446.

(2) Amalaire, nous le verrons plus loin (ci-dessous, p. 40), apprit, vers l'an 832, que l'on ne communiait pas, le vendredi saint, au cours de l'office que présidait le pape dans la basilique de Sainte-Croix-de-Jérusalem (*In ea statione, ubi Apostolicus salutat crucem, nemo ibi communicat*). Il conclut de là que la liturgie romaine proscrivait la messe des Présanctifiés. La réalité était plus complexe, ainsi qu'en témoigne, à peu près pour la même époque, l'*Ordo* d'Einsiedeln. La communion, à l'office du vendredi saint, n'était pas prévue par le rituel papal, mais elle pouvait se juxtaposer à la cérémonie stationale, sans la participation du pape et de ses ministres. Quant à la liturgie suivie

L'office des Présanctifiés répondait à un désir de la piété : il permettait de communier au jour anniversaire de la Passion, tout en respectant l'antique tradition qui interdisait d'offrir le sacrifice pendant les deux derniers jours de la grande semaine (1). A moins de circonstances exceptionnelles, la communion normale des fidèles comportait alors la participation au calice aussi bien qu'au pain consacré. Aussi, lorsqu'on voulut assurer la communion du vendredi saint, eut-on soin de réserver, à la messe du jour précédent, une part des deux éléments eucharistiques. Au jeudi saint, le sacramentaire gélasien s'exprime ainsi :

> ... communicant et reservant de ipso sacrificio in crastinum unde communicent (2).

La rubrique du jour suivant indique que le mot *sacrificium* désigne ici le pain et le vin (3) :

> Istas orationes supra scriptas expletas, ingrediuntur diaconi in sacrario. Procedunt cum corpore et sanguinis Domini quod ante diem remansit : et ponunt super altare. Et venit sacerdos ante altare, adorans crucem Domini et osculans. Et dicit : *Oremus*. Et sequitur *Preceptis salutaribus moniti*. Inde *Libera nos, Domine, quesumus*. Haec omnia expleta, adorant omnes sanctam crucem et communicant (4).

dans les *Tituli*, ou églises paroissiales de Rome, elle comportait ce jour-là la distribution de l'eucharistie : *Attamen Apostolicus ibi non communicat, nec diaconi : qui vero communicare voluerit, communicat de capsis de sacrificio quod V feria servatum est. Et qui noluerit ibi communicare vadit per alias ecclesias Romae seu per titulos et communicat* (Duchesne, *Orig. du culte chrét.*, éd. 1920, p. 503). Sur le second point, l'*Ordo* de Saint-Amand fait écho au fragment romain d'Einsiedeln : *Deinde revertuntur presbiteri per titula sua et hora nona ... faciunt similiter, et adorant sanctam crucem et communicant omnes* (*Op. cit.*, p. 488). S'abstenir de la communion, après l'adoration de la croix, était donc, dans la première moitié du IXe siècle, une particularité du coutumier papal, que l'on n'observait pas dans les églises de Rome. Il n'entre pas dans le cadre de notre travail d'en rechercher l'origine. Qu'il nous suffise d'avoir montré qu'il n'y a pas contradiction entre le renseignement que nous transmet Amalaire et le rôle que nous attribuons à l'influence romaine dans la diffusion de la messe des Présanctifiés en Occident.

(1) Innocent I, *Epist. ad Decentium Eugub.*, c. 4 ; Migne, *P. L.*, XX, 555-556.

(2) Wilson, *The Gelasian Sacramentary*, p. 72.

(3) Nous rencontrerons plus loin des textes du IXe siècle, à propos de l'administration du viatique, où le mot *sacrificium* aura la même signification.

(4) Wilson, *Op. cit.*, p. 77.

On communie donc au corps et au sang du Christ, qui étaient conservés depuis la veille.

C'est sous cette forme que la liturgie des Présanctifiés était venue d'Orient. Dans les monastères palestiniens, si nous interprétons exactement la *Vie* de sainte Marie l'Égyptienne, due vraisemblablement au patriarche Sophronius de Jérusalem († 638), on disposait, au soir du Jeudi-Saint, d'une réserve de pain et de vin consacrés. La pénitente rencontrée dans son désert par le moine Zosime, fait promettre à ce dernier de revenir, au soir anniversaire de la sainte Cène, en apportant avec lui le corps et le sang du Sauveur :

> ... vespere autem sacratissimae dominicae caenae, divini corporis et vivifici sanguinis portionem in vase sacro dignoque tanti mysterii affer..., et veniens vivifica accipiam dona.

Zosime rentre dans son couvent et, au soir indiqué, il va à l'église, où il prend dans un petit calice un fragment de pain consacré avec un peu de précieux sang :

> ... quando reversi sunt monachi, sacratae caenae vespere, fecit quod ei iussum est : et mittens in modico calice intemerati corporis portionem et pretiosi sanguinis domini nostri Iesu Christi, *etc.*

Ce récit se comprend bien si l'on admet que les moines, à la messe du jeudi, avaient mis de côté une certaine quantité des deux éléments eucharistiques, pour servir à la communion du lendemain. A la rigueur Zosime aurait pu garnir son calice pendant la célébration de la messe. Mais rien dans le texte ne le fait supposer. Il est à remarquer que lorsqu'il communie la sainte, il observe un cérémonial analogue à celui de l'office des Présanctifiés:

> Haec eo (= Zosimo) dicente, postulavit mulier ut sanctum diceret symbolum et sic dominicam inchoaret orationem. Et expleto *Pater noster*, sancta, sicut mos est, pacis osculum obtulit seniori ; et sic vivifica mysteriorum suscipiens dona, *etc.* (1).

Ce témoignage vaut au moins pour la Palestine, pour la période qui précéda immédiatement la conquête arabe et la chute de Jérusalem (637).

(1) *Vita sanctae Mariae Aegyptiacae*, c. 20-22; *P. L.*, LXXIII, 685-687.

En Occident, les rubriques du Gélasien se maintinrent dans la plupart des adaptations auxquelles il donna naissance. Citons, parmi les « Gélasiens du VIIIe siècle » que nous avons pu consulter :

Le sacramentaire d'Angoulème (Paris, Bibl. nat., *Cod. lat.* 816), à l'office du vendredi saint : *procedunt cum corpore et sanguine Domini quod ante diem remansit* (1).

Le sacramentaire de Gellone, de la seconde moitié du VIIIe siècle : *procedunt cum corpore et sanguinis Domini quod ante die remansit* (2).

Le sacramentaire dit de Rheinau, de la fin du VIIIe siècle : *procedunt cum corpore et sanguine Domini quod ante diae remansit* (3).

On peut ajouter ici le Sacramentaire de Saint-Remi de Reims, exécuté entre les années 798 et 800. Ce ms. est aujourd'hui perdu, mais un liturgiste du XVIIIe siècle, Du Voisin, en avait pris des extraits que le chanoine Chevalier a partiellement publiés. On y lisait, au vendredi saint, la même rubrique que dans les Gélatiens précédents (4). Dans un recueil remontant à la seconde moitié du VIIIe siècle et conservé dans le ms. 349 de Saint-Gall (5), figure une pièce intitulée *Instructio ecclesiastici ordinis*, publiée par Gerbert (6). Elle contient une description de la messe des Présanctifiés où se manifeste l'influence du Gélasien. Le vin distribué aux communiants a été consacré à la messe du jour précédent :

> Expletis autem ipsis orationibus, dicit presbyter : *Oremus*, et dicit orationem *Preceptis salutaribus*, cum oratione dominica, et sequitur oratio *Libera nos quesumus, Domine, ab omnibus malis*, et accipit diaconus corpus Domini et sanguinem quod ante diem, cena Domini, remansit vel consecratum fuit, et ponit super altare et communicant omnes corpus et sanguinem Domini cum silentio... (7).

(1) Dom Cagin, *Le Sacramentaire gélasien d'Angoulême*, 1918, f. 42r et 44v.

(2) Paris, Bibl. nat., *Lat.* 12048, f. 56r.

(3) Zurich, Biblioth. cantonale, *Cod. Rheinau* XXX p. 126.

(4) U. Chevalier, *Bibliothèque liturgique*, t. VII, 1900, p. 327.

(5) Sur ce ms., *cf. Revue des sciences rel.*, I, 1921, p. 153, note 1. Dans une *Étude sur les Ordines romani*, que nous espérons publier prochainement, nous marquerons les rapports qui rattachent ce recueil aux livres liturgiques de la même époque.

(6) *Monumenta veteris liturgiae alemannicae*, t. II, p. 175-177.

(7) Bibl. de Saint-Gall, *Cod.* 349, p. 63.

Les mêmes termes se retrouvent dans une adaptation monastique de l'*Instructio*, appartenant encore au VIIIe siècle, le *Breviarium ecclesiastici ordinis* :

> Et accepit diaconus corpus et sanguinem Domini quod ante die caena Domini remansit et consecratum fuit et ponit super altare. Et communicant omnes corpus et sanguinem Domini cum silentio (1).

Un missel plénier du Xe siècle, conservé à Munich, répète encore textuellement les prescriptions du Gélasien : *procedunt cum corpore et sanguine Domini quod pridie remansit*, etc. (2).

Elles sont légèrement développées dans un rituel écrit à Corbie dans le courant du IXe siècle :

Jeudi saint :

> Item ordo in Caena Domini. Reservant de ipso corpore et sanguine Domini unde in crastino clerus et presbiter sufficienter communicent (3).

Le rédacteur traduit par *corpus et sanguis Domini* le terme moins précis, *sacrificium*, qu'il lisait dans le Gélasien. S'il en était besoin, cela nous ôterait toute espèce de doute sur l'interprétation donnée plus haut à la rubrique du sacramentaire

Vendredi saint :

> ... et egrediuntur presbiteri et diaconi de sacrario una cum corpus et sanguine Domini, que ante die Cene Domini remansit et consecratum fuit, et inponunt super altare. Descendit sacerdos de sede sua, vadit ante altare et dicit *Oremus*, inde *Preceptis salutaribus moniti*, inde *Pater noster*. Sequitur *Libera nos quesu-*

(1) Bibliothèque de l'abbaye de Saint-Paul de Lavanthal (Carinthie), *Cod.* 25, 2, 20, f. 162v; Bibliothèque de Gotha, *Cod. Membr.* I, n° 85, f. 111v. Ce texte fut d'abord publié par MARTÈNE, d'après le ms. de Gotha, alors à Murbach (*Thesaurus nov. anecd.*. t. V, 1717, col. 103-110 ; *P. L.*, LXVI, 997-1006) et plus tard par MURATORI (*Liturgia Romana vetus*, t. II, 1744, col. 391-404) et GERBERT (*Op. cit.*, p. 177-179) d'après le manuscrit qui est entré depuis lors à la bibliothèque de Saint-Paul. Voir à ce sujet notre *Note sur un fragment de manuscrit dérobé à la bibliothèque vaticane ; Revue des sciences rel.*, I, 1921, p. 154-155.

(2) Bibl. nat. de Munich, *Cod. lat.* 3005, f. 122 v.

(3) Paris, Bibl. nat. *Lat.* 14088, f. 109v. Sur ce ms., *cf.* Dom WILMART, *Dictionnaire d'archéologie chrét. et de liturgie*, t. III, col. 2952.

mus, Domine. Tunc primus ipse adorat crucem et osculat et communicat et omnis clerus vel omnis populus similiter (1).

Enfin, au XIIe siècle, peut-être même au début du XIIIe, un sacramentaire prolonge encore l'archaïque tradition de Gélasien :

His expletis, ingreditur sacerdos cum diacono in sacrarium et procedant cum corpore et sanguine Domini, quod in cena Domini remansit et ponat super altare...

...Postea dicat : *Libera nos quesumus, Domine.* Quo peracto cui placuerit communicet (2).

On signalera certainement d'autres textes analogues. Ceux que nous donnons ici suffisent à montrer que l'autorité du sacramentaire gélasien maintint assez longtemps, en de nombreux endroits, l'usage de réserver le précieux sang. On remarquera que dans aucun d'eux il n'est question de mélanger au précieux sang un fragment de l'hostie.

*
* *

Cependant, depuis le VIIIe siècle, une nouvelle pratique se généralisait rapidement et tendait à supplanter la tradition primitive. Nous trouvons en effet, dès le début du IXe siècle, une foule de documents où la liturgie des Présanctifiés ne comporte plus que la pré-consécration du pain, sans réserve de précieux sang. Les plus importants sont des rituels de la semaine sainte, figurant dans ces recueils d'*Ordines romani* qui contribuèrent si efficacement à répandre et à faire triompher définitivement les usages romains. Ces vieux textes forment un écheveau qui n'a jamais été débrouillé. Tout en nous efforçant de nous limiter au strict nécessaire, nous devons donner ici les grandes lignes d'un classement, dont nous exposerons ailleurs la justification. Il serait impossible, sans ce triage préliminaire, d'apprécier exactement

(1) *Ibid.*, fol. 112r. Dans le ms., l'ordre primitif des feuillets a été troublé. Pour le texte, le f. 112 fait suite au f. 109.

(2) Rome, Bibl. Vallicellane, *Cod.* B. 43, f. 47v-48r. Le jeudi saint, la rubrique dit simplement : *Hoc expleto communicet pontifex omnes et servent de ea usque in crastinum* (f. 45r). Sur ce ms., *cf.* Ebner, *Quellen und Forschungen*, p. 198.

la valeur de leur témoignage sur l'extension du rite qu'ils décrivent.

Deux manuscrits carolingiens, le *Cod.* 614 de la bibliothèque de Saint-Gall (1) et le *Cod.* 42 de la bibliothèque d'Albi, nous ont conservé un double *Ordo* de la semaine sainte. On lit en premier lieu la description des cérémonies pontificales pour les quatre jours qui précèdent Pâques, du mercredi saint au samedi saint (2) La messe des Présanctifiés figure à sa place. Cette pièce correspond à peu près aux nn. 5-16 dans l'*Appendice* de l'*Ordo* I publié par Mabillon (3). Le célébrant est un simple évêque ; il officie dans une église de pays franc. A la suite de ce premier document, un [*Ordo*] *De officiis in noctibus a Caena Domini usque in Pascha* règle les offices des vigiles pendant la même période, avec un hors-d'œuvre sur les *Agnus Dei* que l'on préparait à Rome le samedi saint (4). Ce second morceau avait été rédigé pour un monastère. Les nn. 1-4 de l'*Appendice* de Mabillon le reproduisent avec quelques remaniements et des différences de détail (5). Le ms. de Saint-Gall donne encore quelques fragments relatifs à la semaine sainte (6), notamment un *Ordo* du samedi saint qui est passé dans les nn. 40-41 de l'*Ordo* I de Mabillon (7).

Les deux pièces communes aux *Codd. Albig.* 42 et *Sangall.* 614 se retrouvent dans le *Cod.* 4175 de Wolfenbüttel, provenant de l'abbaye de Wissembourg et écrit au début du IXe siècle, sinon dans les dernières années du VIIIe. Mais elles sont déjà moins distinctes l'une de l'autre, car la seconde, encore munie de son titre, est prolongée par l'*Ordo* du samedi saint, emprunté à la

(1) Sur ce ms., *cf. Revue*, I, 1921, p. 385.

(2) *Sangall.* 614, p. 200-207 ; Albi, *Cod.* 42, f. 68r.-70v. Cet *Ordo* des quatre derniers jours de la semaine sainte se trouve également, à l'état séparé, dans un ms. de Bruxelles, le *Cod.* 10127-10144, f. 84r et suiv. Je n'ai pas encore étudié personnellement ce manuscrit, mais on peut se rendre compte de la disposition de l'*Ordo* par l'excellente analyse que donne le P. J. Van den Gheyn, *Catalogue des Mss. de la Bibliothèque royale de Belgique*, t. I, p. 191-194, n° 363. *Cf.* Dom P. de Puniet, *Un abrégé ancien du Missel romain*, dans *La Vie et les Arts liturgiques*, oct. 1921, p. 534-542.

(3) *Mus. Ital.*, t. II, p. 32-36.

(4) *Sangall.* 614, p. 207-210 (sans titre) ; Albi, *Dod.* 42, f. 70v-71v.

(5) Mabillon, *op. cit.*, p. 30-32.

(6) *Sangall.* 614, p. 210-213.

(7) Mabillon, *op. cit.*, p. 25-26.

première, et celle-ci est grossie de nombreuses interpolations concernant la bénédiction du cierge pascal et la célébration du baptême (1).

Le désir de réunir dans un *Ordo* unique tout ce qui concernait la semaine sainte fit naître plusieurs compilations, où les deux documents que nous venons de décrire sont fondus ensemble avec incorporation d'autres matériaux. L'une d'elles a été publiée par Mabillon comme faisant partie de l'*Ordo* I (nn. 27-47) (2). Elle figure dans de nombreux manuscrits, dont plusieurs du commencement du IXe siècle :

Bibliothèque capitulaire de Vérone, *Cod.* 92, f. 38r-48v (1re moitié du IXe siècle).

Munich, *Cod. lat.* 14510, f. 53r-56r (1re moitié du IXe siècle).

Zurich, Bibliothèque cantonale, *Cod. Rheinau* 102, f. 14r-23r (3) (IXe-Xe siècle).

Saint-Gall, *Cod.* 140, p. 279-301 (IXe-Xe s.).

Saint-Gall, *Cod.* 446, p. 120-132 (Xe s.).

Einsiedeln, *Cod.* 110, p. 114-127 (XIe s.).

Rome, Bibl. Vittorio-Emmanuele, *Cod.* 2096, f. 117v-123r (XIe s.).

Aux morceaux contenus dans le *Sangall.* 614 s'amalgament ici de nouveaux documents, en particulier un *Ordo* baptismal.

Dans une compilation analogue, mais probablement plus ancienne, qui forme l'*Appendice* à l'*Ordo* I dans l'édition de Mabillon (4), les éléments primitifs sont demeurés plus reconnaissables. Les nn. 1-11 proviennent uniquement du double *Ordo* et des pièces annexes dont nous avons rencontré la série dans le *Sangall.* 614. Elle nous est parvenue dans les manuscrits suivants :

Rome Bibl. vaticane, *Palat.* 487, f. 15v-22r (IXe siècle).

Montpellier, Ecole de médecine, *Cod.* 412, f. 117v-128v (IXe s.).

Paris, Bibl. nat., *Lat.* 2399, f. 105r-108v (Xe-XIe s.).

Londres, British Mus., *Add.* 15222, f. 51v-63v (Xe-XIes.).

Rome, Bibl. vaticane, *Ottob.* 312, f. 145v-149r (XIe-XIIe se).

Dans le courant du IXe siécle au plus tard, elle fut remaniée, afin de pouvoir servir dans une église monastique. L'adaptation

(1) Bibliothèque de Wolfenbüttel, *Cod.* 4175 (*Weissenb.* 91), f. 60r-65v et 66r-68v.

(2) Mabillon, *op. cit.*, p. 18-29.

(3) A partir du jeudi saint.

(4) *Op. cit.*, p. 30-40.

porta sur les passages correspondant aux nn. 1-10 de l'édition de Mabillon (1). Ainsi prit naissance un nouvel *Ordo* de la fin de la semaine sainte. Il occupe les ff. 25r-30v dans le *Vat. Palat.* 487. Au IXe-Xe siècle, un scribe de Corbie, ayant sous les yeux le *Vat. Palat.* 487, exécuta une transcription de cet *Ordo*. Il ne changea rien au texte, mais il imagina d'insérer cette description des offices de la semaine sainte dans un *Ordo librorum catholicorum* qui embrassait toute l'année liturgique. Le tout fut intitulé : *Ordo librorum catholicorum qui in ecclesia Romana ponitur in anno circulo legendus et de feria IV, V, VI, et VII ante Pascha ac de sabbato Pentecosten.* Cette œuvre hybride, conservée dans le manuscrit Q. V. II, n° 5 de l'ancienne bibliothèque impériale de Saint-Pétersbourg, f. 53v et suiv., a été imprimée par Dom Staerk (2).

A travers tous les manuscrits que nous venons d'énumérer, la rédaction primitive du passage qui concerne la messe des Présanctifiés s'est conservée intacte. Voici le texte du *Sangall.* 614. Il est inutile de donner les variantes des autres mss., car aucune d'elles n'a la moindre portée :

> Presbiteri vero duo priores, mox ut salutaverint (crucem), intrant in sacrarium, vel ubi positum fuerit corpus Domini, quod pridie remansit, ponentes eum in patena. Et subdiaconus teneat ante ipsum (*Var* : ipsos) calicem cum vino non consecrato et alter subdiaconus patenam cum corpore Domini. Quibus tenentibus, accipit unus presbiter patenam et alter calicem et deferunt super altare nudatum. Pontifex vero sedit dum persalutat populus crucem.
>
> ... Qua salutata et reposita in loco suo, descendit pontifex ante altare et dicit : *Oremus. Precepti(s) salutaribus. Pater noster.* Sequitur *Libera nos quesumus, Domine,* Cum dixerint *Amen,* sumit de Sancta et ponet in calicem, nihil dicens. Et communicant omnes cum silentio (3).

(1) *Op. cit.*, p. 30-36.

(2) D. Antonio Staerk, *Les manuscrits latins du* Ve *au* XIIIe *siècle conservés à la bibliothèque impériale de Saint-Pétersbourg*, t. I, Saint-Pétersbourg, 1910, p. 201-205. Le ms. de Saint-Pétersbourg dépend de celui du Vatican Il serait hors de propos d'en donner ici la preuve ; nous reprendrons la question dans un autre travail.

(3) *Sangall.* 614, p. 204-205. — Cf. Mabillon, *op. cit.*, p. 23 (*Ordo* I, n. 35) et p. 35 (*Append. ad Ord. I*, n. 8). Le *Sangall.* 614 ne donne aucune indication,

A quand remonte cette description ? — Sans être en état de donner une réponse précise, on peut affirmer qu'elle était déjà ancienne au début du IXe siècle. A cette date en effet nous la trouvons dans de nombreux manuscrits, répartis en plusieurs familles qui présentent entre elles, comme nous venons de le voir, de notables différences d'agencement. Il est donc certain qu'il faudra revenir assez loin en arrière, peut-être jusqu'au-delà du VIIIe siècle, pour rencontrer l'*Ordo* primitif qui est au point de départ de toutes ces traditions divergentes. Cet *Ordo* primitif était consacré aux cérémonies pontificales célébrées de jour à partir du mercredi saint. C'est dans les *Codd. Sangall.* 614 et *Albig.* 42 qu'il est demeuré le plus près de sa forme première (1). Plus ou moins remanié, il se répandit rapidement en pays franc, comme l'attestent les nombreux manuscrits que le hasard a épargnés. Sa diffusion dût être liée à celle du sacramentaire grégorien, dont il était le complément naturel, puisque ce dernier ne donnait pas la liturgie des Présanctifiés (2). Mais à partir du Xe siècle, l'usage des *Ordines*, écrits sur des livrets séparés, commença à tomber en désuétude. On préféra les découper en rubriques, que l'on insérait à leur place dans le corps des sacramentaires. C'est ainsi que le passage reproduit plus haut, d'après le *Sangall.* 614, figure, au vendredi saint, dans le Sacramentaire de Ratold (3) et dans le Sacramentaire de Corbie connu sous le nom de *Codex S. Eligii* (4), tous deux du Xe siècle. Aux siècles suivants, les sacramentaires

le jeudi saint, au sujet de la réserve de pain consacré. Mais le *Cod.* 42 d'Albi, dans le deuxième *Ordo*, présente une rubrique de plus, dans laquelle on lit : *et servant de Sancta in crastinum iuxta consuetudinem.* Cette prescription est passée dans la plupart des compilations postérieures. *Cf.* MABILLON, *op. cit.*, p. 21, n. 31 et p. 32, n. 4.

(1) Il faut joindre à ces manuscrits et peut-être même leur préférer le *Cod.* de Bruxelles dont nous avons parlé plus haut (p. 30, note 2).

(2) Le *Cod.* 102 de Zurich donne *in extenso* le texte des oraisons, des bénédictions pour lesquelles l'*Ordo*, dans les autres manuscrits, se contente de renvoyer au sacramentaire. Ce sont toujours les formules que nous lisons dans le Grégorien. *Cf.* Zurich 102, f. 14r, 15r-16r, 18r, *etc.*

(3) Paris, Bibl. nat., *Lat.*, 12052, f. 124r. Ce sacramentaire, qui fut la propriété de Ratold de Corbie († 986), avait été primitivement écrit pour l'abbaye de Saint-Vast. *Cf.* L. DELISLE, *Mémoire sur d'anciens Sacramentaires*, p. 188-190.

(4) Paris, Bibl. nat., *Lat.*, 12051, f. 84r-85r. Ce sacramentaire a été imprimé par Dom Ménard comme type du Grégorien. *Cf. P. L.*, LXXVIII, 86-87.

ou missels portant une rubrique identique ou analogue sont innombrables.

On voit par cet ensemble de documents avec quelle rapidité se répandit en Occident la nouvelle façon de célébrer la liturgie des Présanctifiés. Elle appartint dès l'époque carolingienne, à la tradition commune et unifiée des églises où s'était implanté le rit romain. En quelques endroits, des pratiques différentes purent s'établir momentanément. Mais elles ne furent jamais qu'exceptionnelles. Comparée avec le rituel gélasien de la messe des Présanctifiés, la rubrique du *Sangall.* 614 et des manuscrits postérieurs présente deux nouveautés importantes :

1. On ne réserve plus le précieux sang. Le calice apporté sur l'autel ne contient que du vin ordinaire.

2. Avant la communion, un fragment du pain consacré est plongé dans le calice.

C'est probablement pour des motifs d'ordre pratique, en raison des difficultés que l'on pouvait avoir à assurer sa parfaite conservation, ou par crainte de tout autre accident, que l'on renonça à garder le vin consacré depuis la veille. Amalaire lui-même l'insinue, bien qu'il ne soit pas à court de justifications symboliques (1). Mais cette innovation devait en entraîner une autre. Nous savons qu'une tradition romaine fort ancienne s'opposait à ce que, dans les assemblées liturgiques, on communiât sous la seule espèce du pain. Dans un de ses sermons, saint Léon le Grand dénonce la « dissimulation sacrilège » des manichéens, qui reçoivent le corps du Christ, mais qui évitent de participer au précieux sang :

> Cumque ad tegendam infidelitatem suam nostris audeant interesse conventibus, ita in sacramentorum communione se temperant ut interdum, ne penitus latere non possint, ore indigno Christi corpus accipiant, sanguinem autem redemptionis nostrae haurire omnino declinent. Quod ideo vestrae notum facimus sanctitati, ut vobis huiuscemodi homines et his manifestentur indiciis et quorum deprehensa fuerit sacrilega simulatio, a sanctorum societate sacerdotali auctoritate pellantur (2).

(1) *Potest in eo calice, qui consumitur quinta feria, intelligi finis veteris legis..., quamvis et simpliciter possit intueri vinum ideo non retineri quia facilius labitur quam panis* (*De ecclesiasticis officiis*, 1re édition, livre I, c. 15; Hittorp, *De divinis cathol. Ecclesiae officiis*, Paris, 1610, col. 1445).

(2) S. Léonis I, *Sermo* XLII (*De Quadrag.* IV), c. 5; *P. L.*, LIV, 279-280.

Un demi-siècle plus tard, le pape Gélase (492-496) est plus énergique encore. Il a appris que des chrétiens de Calabre s'abstiennent, après avoir communié sous l'espèce du pain, de s'approcher du calice. Agir ainsi, dit-il, et ne pas recevoir le sang du Christ, c'est rompre l'unité du saint mystère et commettre un grave sacrilège :

> Comperimus autem quod quidam in eadem regione, sumpta tantum corporis sacri portione, a calicis sacri cruore abstineant. Qui procul dubio, quoniam nescio qua superstitione docentur obstringi, aut integra sacramenta percipiant, aut ab integris arceantur : quia divisio unius eiusdem mysterii sine grandi sacrilegio non potest provenire, cavendumque est ne pestilentia talis obrepens multos in consensum pravitatis adducat (1).

(1) S. Gelasii PP. *Epist.* 37, n. 2 ; Thiel, *Epistolae romanorum pontificum*, t. I, 1867, p. 451-452. — Ces textes ont été l'objet d'une étrange interprétation dont il faut dire quelques mots. Ils sont allégués comme « preuves irrécusables » de la coutume de communier sous la seule espèce du pain. « Saint Léon, explique-t-on, constate qu'à son époque, à Rome, les manichéens, tout en s'abstenant de la réception du sang de J.-C., réussissaient à se dissimuler en se mêlant aux fidèles pour la réception du corps du Sauveur. Ce qu'ils n'auraient pu accomplir si la coutume de recevoir les deux espèces avait été alors observée par tous les fidèles » (*Dictionnaire de Théologie catholique*, t. III, col. 559). — Je ne vois pas comment l'auteur de ces lignes se représente le cérémonial de la communion, à la messe romaine du ve siècle. On sait que le pain et le vin consacrés n'étaient pas dispensés par la même personne. Depuis la plus haute antiquité, une des fonctions officielles des diacres était le ministère du calice. L'*Ordo romanus primus* nous décrit comment, à la messe stationale, le pain était distribué par le pontife et les évêques concélébrants tandis que le précieux sang l'était par les diacres. L'essentiel du rite était certainement en vigueur au ve siècle. La manœuvre des hérétiques était dès lors assez aisée : ils allaient ostensiblement recevoir le corps du Sauveur, afin, nous dit saint Léon, de ne pas se désigner à l'attention de la communauté par une abstention totale, et ils se perdaient ensuite dans le va-et-vient de la foule des communiants, en ayant soin d'éviter le diacre qui tenait le calice. Mais qu'ils fussent les seuls à agir de la sorte, saint Léon l'affirme, puisqu'il indique à ses auditeurs qu'il y a là un moyen de reconnaître les hommes de la secte. Les paroles du pape, son indignation, seraient inexplicables, si la conduite des hérétiques n'avait été une exception. Comprendrait-on que saint Léon eût toléré chez ses fidèles une pratique qu'il signalait comme caractéristique de l'hérésie?

La lettre de saint Gélase est plus difficile à esquiver. Au lieu d'en reproduire les termes si clairs, on la commente : « Cette prescription de S. Gélase, assure-t-on, d'après la raison même qui la motivait, ne devait être que tem-

On avait donc à tenir compte d'une habitude profondément enracinée lorsqu'on décida de ne plus donner, à la communion du vendredi saint, le précieux sang réservé de la veille. Ce fut sans doute pour ne rien changer aux formes extérieures du rituel coutumier que l'on maintint l'usage du calice. Ponr quelle raison fut-il prescrit de plonger une parcelle d'hostie dans le vin non consacré que contenait ce calice? Les *Ordines* décrivent le cérémonial, mais n'en donnent aucune explication. La coutume était

poraire et locale ». — Nous rappelons la raison invoquée par le pape : *Quia divisio unius eiusdem mysterii sine grandi sacrilegio non potest provenire.* Il serait difficile d'affirmer plus catégoriquement que la défense portée tient à la nature même des choses et n'est liée à aucune condition ou circonstance « locale et temporaire ». Enfin, la dernière « preuve irrécusable » est un récit de Paul Diacre. Saint Grégoire le Grand réprimanda un jour une dame dont l'attitude avait été irrespectueuse au moment où il lui tendait le pain consacré. Pour lui montrer la gravité de sa faute, il obtint que la présence du Sauveur sous l'espèce du pain fût rendue miraculeusement sensible (*S. Gregorii vita auct. Paulo diac.*, c. 23; *P. L.*, LXXV, 52-53). « Ce récit, conclut-on, où la communion *sub specie vini* ne figure aucunement, prouve qu'à cette époque les fidèles de Rome communiaient sous la seule espèce du pain ». — Le raisonnement est par trop précipité. Le récit de Paul Diacre prouve uniquement, en parfait accord avec l'*Ordo primus*, que les deux éléments eucharistiques n'étaient pas distribués simultanément et par la même personne. Il ne prouve pas qu'après avoir reçu de la main du célébrant l'espèce du pain, les fidèles n'allaient pas participer au calice que tenait un diacre. La communion sous l'espèce du pain et la communion sous l'espèce du vin formaient deux actes distincts. Il est donc tout à fait normal qu'il ne soit pas question du calice dans la narration d'un incident qui s'était produit pendant la distribution du pain.

D'ailleurs, s'il en était besoin, on pourrait recueillir un assez grand nombre de textes où S. Grégoire lui-même mentionne expressément le précieux sang à propos de la communion de simples fidèles ou de clercs déchus. Indiquons les suivants : *Hom. in Evang.*, l. II, *Hom.* XXII, c. 7 (*P. L.*, LXXVI, 1178); *Dial.*, l. IV, c. 58 (*P. L.*, LXXVII, 425); *In VII psalmos paenit. expositio, ps.* VI, n. 11 (*P. L.*, LXXIX, 640); Gregorii PP. *Registrum*, l. III, *Epist.* 27 (édition Ewald-Hartmann, t. I, p. 185); l. V, *Ep.* 5 (*ibid.*, p. 285); l. VIII, *Ep.* 6 (*ibid.*, t. II, p. 9); l. XI, *Ep.* 56*a*, c. 5, 8 (*ibid.*, p. 336, 340, 341).

Il peut paraître superflu de s'arrêter si longtemps à une théorie réfutée d'avance par tout ce que nous savons des usages liturgiques de l'antiquité chrétienne. Nous devons cependant ajouter que des ouvrages récents, tributaires du *Dictionnaire de Théologie*, répètent les mêmes affirmations, à peu près dans les mêmes termes et avec renvois justificatifs aux mêmes textes. *Cf. Dictionnaire d'archéologie chrét. et de liturgie*, t. III, col. 2464; *The Catholic Encyclop.*, Vol. IV, p. 177.

déjà ancienne, bien loin de ses origines, lorsqu'Amalaire entreprit de la commenter. Il nous est donc difficile de savoir si les idées que va nous exposer le théoricien du IXe siècle sont encore celles qui avaient primitivement inspiré l'institution du rite.

*
* *

Amalaire se servait d'un *Ordo* de la semaine sainte fort semblable à celui qui forme l'*Appendice* de l'*Ordo* I dans l'édition de Mabillon et dont nous avons indiqué plusieurs manuscrits. Il en transcrivit de nombreux fragments, en les accompagnant de gloses personnelles, dans son ouvrage *De ecclesiasticis officiis*, appelé aussi *Liber officialis*. Ce travail vit le jour vers l'année 820, mais il fut retouché à plusieurs reprises avant de prendre sa forme définitive. Plusieurs manuscrits, dont les meilleurs à ma connaissance sont le *Cod.* 220 de la bibliothèque de Laon, du IXe siècle (1), et le *Cod. lat.* 2399 de la bibliothèque nationale (2), nous l'ont conservé tel qu'il était en son premier état, ne comprenant encore que trois livres. On lisait au ch. 15 du premier livre :

> Post hoc precepit Ordo ut presbiteri afferant corpus Domini quod pridie remansit et calicem cum vino non consecrato... Haec posita in altari dicit sacerdos orationem dominicam et

(1) F. 1r-175v.

(2) F. 1r-96 v. Ce ms. est le *Colbertinus* (n. 416) dont se servit Mabillon pour son édition de l'*Ordo* I. L'écriture est du XIe siècle, bien que Mabillon l'attribue au IXe. Mais la persistance de quelques formes archaïques donne à penser que le ms. reproduit fidèlement, et parfois jusque dans des particularités paléographiques, un exemplaire du IXe siècle. La dernière pièce qu'il contient est le *De institutione clericorum* de Rabban Maur, suivie immédiatement de la dédicace en vers adressée en 819 par Rabban à l'archevêque Haistulf (f. 182r). Au livre III de l'ouvrage d'Amalaire, le ch. 35 est omis (f. 92r), bien qu'il soit prévu dans l'*Index* des chapitres (f. 63r). Il n'en subsiste que la dernière phrase (*Munditiam... in fine*), rattachée sans aucune séparation à la fin du chapitre précédent. Or ce ch. 35 est celui où Amalaire expose sa théorie du corps triforme du Sauveur (*Triforme est corpus Christi...*, *cf. P. L.*, CV, 1154-1155), qui fut condamnée par le concile de Quierzy. Il est bien probable que la suppression de ce passage n'est pas ici purement accidentelle. Elle a dû être opérée alors que les souvenirs du concile étaient encore vivants, peu après l'année 838. Ceci nous donnerait la date approximative du ms. qui servit de modèle au copiste du *Paris.* 2399.

sequentia eius, usque *Per omnia secula seculorum*. Hoc peracto, assumit de sancto corpore et ponit in calicem silendo. *Pax Domini sit semper vobiscum* non dicitur quia non sequuntur oscula circumadstantium. Sanctificatur enim vinum non consecratum per sanctificatum panen et postea communicant omnes (1).

Quelque temps plus tard, Amalaire décida d'ajouter un quatrième livre à son ouvrage, où il reviendrait sur quelques-unes des questions déjà traitées, afin de les mieux élucider : *Necnon etiam aliqua recapitulantur de superioribus libellis, quae apertius inventa sunt a mea parvitate post scriptos memoratos libellos* (2). Depuis qu'il avait écrit la première édition, son érudition liturgique avait fait des progrès. Il avait découvert notamment la fameuse lettre de saint Grégoire le Grand à Jean de Syracuse : *Quando scripsit nostra parvitas de officio missae, simili modo me latebant quae sequuntur... Nondum legeram quod postea inveni in epistola S. Gregorii... Quibus inventis non potui praeterire, nisi ea hic introducerem, quamvis non in competenti loco...* (3).

Suit le texte de la lettre de Grégoire, où on lisait notamment la phrase suivante au sujet du *Pater* :

Orationem vero dominicam idcirco mox post precem dicimus, quia mos apostolorum fuit, ut ad ipsam solummodo orationem oblationis hostiam consecrarent, et valde mihi inconveniens visum est, ut precem quam scholasticus composuerat, super oblationem diceremus, et ipsam traditionem, quam Redemptor noster composuit, super eius corpus et sanguinem non diceremus (4).

(1) Ce texte de la première édition de l'ouvrage d'Amalaire est donné par Hittorp, en appendice de son recueil, d'après trois manuscrits (*De divinis catholicae Ecclesiae officiis*, Paris, 1610, col. 1445). On le trouve tel quel dans les manuscrits de la première édition : Bibliothèque de Laon, *Cod.* 220, IXe s., f. 43r-43v ; Paris, Bibl. nat., *Nouv. acquis. lat.* 329, IX-Xe s., f. 37r ; *Lat.* 2399, XIe s., f. 24r ; Rome, *Casanat.* 1405, XIIe s., f. 93v.

(2) *Praefatiuncula* du L. IV ; *P. L.*, CV, 1163.

(3) *Op. cit.*, l. IV, c. 26 ; *cf. l. c.*, col. 1209.

(4) *Cf.* Gregor. I *Registrum*, L. IX, *Ep.* 25 ; éd. Ewald-Hartmann, t. II, p. 59-60. On se souviendra longtemps encore de cette prétendue consécration par la seule récitation du *Pater*, qu'auraient pratiquée les apôtres : *Super corpus Domini*, dit Honorius d'Autun, *tres articuli, scilicet* Oremus. Preceptis salutaribus. Pater noster. Libera nos quesumus, Domine, *dicuntur quia Christus tribus diebus sepultus occultatur, et tali modo olim missa ab apostolis celebra-*

Amalaire n'hésite pas à admettre le pouvoir consécrateur de l'oraison dominicale. Et comme l'*Ordo romanus* prescrit de la réciter, le vendredi saint, à l'office des Présanctifiés, notre liturgiste en conclut qu'il ne serait pas nécessaire de réserver le corps du Sauveur à la messe du jeudi saint. La récitation du *Pater* suffirait à consacrer le pain comme elle suffit à consacrer le vin. Pour ce dernier, Amalaire ne paraît plus songer au rôle sanctificateur du rite de l'immixtion :

> Similiter et dubitatio aufertur de die Parasceves, de qua aliqui dubitant utrum in ea corpus Domini consecretur an non. In eadem die apostolica consecratio recolitur quae tantum dominicam orationem super corpus et sanguinem Domini dicebat. Igitur nisi esset admonitum ex romano Ordine ut reservaretur corpus Domini a quinta feria usque in sextam, non esset necessarium reservari, quoniam sufficeret sola oratio dominica ad consecrandum corpus, sicut sufficit ad consecrandum vinum et aquam. Quod enim Innocentius dicit isto biduo sacramenta penitus non celebrari, sic intelligendum est ut iuxta morem nostrae ecclesiae non celebrentur.

Ce texte se lit dans ce qu'on pourrait appeler la deuxième édition du *Liber officialis*, au ch. 26 du livre quatrième (1).

Vers l'an 832, Amalaire fit un voyage à Rome. Il ne laissa point

batur (*Gemma animae*, L. III, c. 96; *P. L.*, CLXXII, 667-668). Un missel du XIIe siècle, conservé à la bibliothèque de Colmar, ne porte que la rubrique suivante, après le chant du *Crux fidelis*, à l'office du vendredi saint : *Sequitur missa apostolorum.* Oremus. Preceptis salutaribus. Libera nos... *Sequuntur vespertinales psalmi* (Colmar, *Cod.* 443, f. 164r). La phrase que la lettre de S. Grégoire inspira à Amalaire (*In eadem die apostolica consecratio recolitur...*) réapparaîtra dans des missels du XVe siècle, parmi les rubriques du vendredi saint. Nous les rencontrerons plus loin. — Nous n'avons pas à étudier en elle-même la lettre de S. Grégoire. Il nous suffit pour l'instant d'observer comment la comprirent Amalaire et les liturgistes postérieurs.

(1) Par exemple dans le *Cod. lat.* 9421 de la Bibliothèque nationale, au f. 207v. Dans ce manuscrit, l'ouvrage d'Amalaire (f. 28v-233v) ne forme pas une transcription homogène. On y reconnaît deux mains différentes l'une du Xe siècle, l'autre du XIIIe. A celle-ci sont dûs le début de l'ouvrage, plusieurs segments des trois premiers livres et le livre quatrième en entier. Le manuscrit du Xe s. devait avoir gravement souffert, lorsqu'un scribe du XIIIe s. entreprit de refaire les parties manquantes ou endommagées. Au ch. 15 du Livre I (f. 64v), le texte est celui que nous avons rencontré dans les mss. 2399 de Paris et 220 de Laon. Cette partie du ms. est du Xe siècle.

perdre cette occasion de s'instruire directement des usages et de la tradition liturgique du siège apostolique. Il interrogea les clercs de Saint-Pierre et l'archidiacre même du pape. Ce qu'il apprit le détermina à retoucher son grand ouvrage et à en donner l'édition définitive (1). Il modifia considérablement tout ce qui concernait la messe des Présanctifiés. Le vendredi saint, lui avait-on dit, ni le pape ni les assistants ne communiaient après l'adoration de la croix (2). Les deux passages que nous venons de citer (L. I, c. 15; L. IV, c. 26) devenaient donc sans objet, si l'on voulait s'en tenir à la pratique que recommandait l'exemple du pape. Amalaire s'empressa de se corriger. Il écrivit désormais au ch. 15 du livre premier :

> In superius memorato libro (= in *Ordine romano*) inveni scriptum ut duo presbiteri afferant post salutationem crucis corpus Domini, quod pridie reservatum fuit, et calicem cum vino non consecrato, quod tunc consecretur, et inde communicet populus. De qua observatione interrogavi romanum archidiaconem (3), et ille respondit : *In ea statione, ubi Apostolicus salutat crucem, nemo ibi communicat.* Qui iuxta ordinem libelli per commixtionem panis et vini consecrat vinum, non observat traditionem ecclesiae, de qua dicit Innocentius isto biduo sacramenta penitus non celebrari (4).

Il ne faut pas, déclare maintenant Amalaire, célébrer de messe des Présanctifiés le vendredi saint ; celui qui continuerait à consacrer le vin par l'immixtion de l'hostie irait contre la tradition de l'Église, affirmée par le pape Innocent I, qui défend de « célébrer les sacrements » pendant les deux jours qui précèdent Pâques (5).

Ce raisonnement montre bien qu'Amalaire n'établit aucune différence entre la consécration du vin effectuée selon le rituel eucharistique normal et celle qui résulte de la simple immixtion d'une parcelle de pain consacré. Dans un cas comme dans l'autre,

(1) Celle qu'on lit aujourd'hui dans la *Patrologie* de Migne.

(2) Voir ci-dessus, p. 24, note 2.

(3) *Cf. De ordine antiphonarii, Prologus* ; *P. L.*, CV, 1245.

(4) *P. L.*, *ibid.*, 1033.

(5) On vient de voir, par la citation précédente, qu'Amalaire savait à l'occasion donner une interprétation plus accommodante des paroles d'Innocent I.

il y a célébration sacramentelle. Sur l'efficacité consécratoire du rite du mélange sa pensée est donc restée celle qu'il professait déjà dans la première édition de son ouvrage.

Quant à la consécration par la seule récitation du *Pater*, il n'en est plus question désormais. Au ch. 26 du livre quatrième, le passage reproduit plus haut d'après le *Cod. Paris.* 9421 (*Similiter... non celebrentur.*) disparaît totalement de l'édition définitive (1).

En son premier état, le *Liber officialis* jouit d'une grande diffusion. Grâce à lui, la formule « *Sanctificatur enim vinum non consecratum per sanctificatum panem* » se popularisa rapidement. Introduite de bonne heure dans les livres liturgiques usuels, elle était appelée à une grande fortune. Elle traversera tout le moyen âge et apparaîtra encore dans des missels du XVIe siècle. Il n'est pas douteux que, jusqu'au XIIe siècle, le mot *sanctificare* n'ait fréquemment été employé comme synonyme de *consecrare*, pour désigner la transsubstantiation des éléments eucharistiques. C'est avec ce sens qu'il a servi à former l'expression « *messe des présanctifiés* » ou « *messe des éléments consacrés d'avance* (2) ». Le contexte prouve suffisamment qu'Amalaire ne l'entendait pas autrement. Nous allons donner un certain nombre d'exemples montrant que cet emploi du verbe *sanctificare* a été courant, jusqu'au jour où la doctrine de la substance et des accidents eucharistiques ayant été pleinement élaborée, on éprouva le besoin d'un terme plus précis. Le néologisme *transsubstantiare* fit alors son apparition et fut aussitôt préféré des théologiens (3).

Le mot *sanctificare* en effet était trop général, car, pas plus que *consecrare*, il n'était exclusivement réservé à la transformation eucharistique. On l'employait couramment, par exemple, à propos des saintes huiles. Mais, dans la pratique, la nature de

(1) Aussi ne le lit-on pas dans l'impression de Migne. *Cf. loc. cit.*. col. 1211.

(2) *Missa praesanctificatorum* est la traduction de l'expression grecque λειτουργία τῶν προηγιασμένων. En grec, le verbe ἁγιάζειν au ἁγιάζεσθαι (*sanctificare*) a toujours été le terme technique pour désigner la consécration eucharistique.

(3) Le P. de Ghellinck a recherché l'origine du mot *transsubstantiatio*. Le plus ancien auteur chez lequel il l'ait trouvé est Etienne de Baugé, évêque d'Autun, mort à Cluny en 1139 ou 1140 (*Tractatus de sacram. altaris*, c. 13 et 14; *P. L.*, CLXXII, 1291, 1293). *Cf. Dictionnaire de Théol. cath.*, t. V, col. 1287-1293.

l'objet sanctifié indiquait suffisamment la portée exacte du verbe, de même qu'aujourd'hui à la messe du jeudi saint, lorsque le Pontifical parle successivement de l'huile *quod pro infirmis consecrari debet* et de l'*hostia consecrata*, nous n'avons aucune difficulté à distinguer la double acception du verbe *consecrare*.

Les exemples donnés ci-dessous prouvent assez qu'Amalaire n'était ni un novateur ni un isolé lorsqu'il donnait à *sanctificare* le sens de *transsubstantiare* et que par conséquent personne ne pouvait se méprendre sur la vraie signification de la formule : *Vinum non consecratum sanctificatur per sanctificatum panem*. De nombreux contextes montreront plus loin qu'en répétant cette phrase les commentateurs ou les rédacteurs des livres liturgiques lui conservèrent longtemps le sens qu'elle avait sous la plume d'Amalaire. Il serait facile d'allonger la liste suivante ; mais, pour ce qu'elle doit établir, on la jugera sans doute suffisante :

S. Cyprien, *Epist.*, LXIII, n. 13 : *Sic autem in sanctificando calice Domini offerri aqua sola non potest, quomodo nec vinum solum potest* (1).

Ailleurs saint Cyprien dénie à l'évêque tombé Fortunatien le droit de célébrer, parce que *nec oblatio sanctificari illic possit ubi sanctus spiritus non sit* (2).

Un correspondant de saint Cyrien, Firmilien, évêque de Césarée, lui écrivait en 256 au sujet d'une pseudo-prophétesse, qui *invocatione non contemptibili sanctificare se panem et eucharistiam facere simularet et sacrificium Domino sine sacramento solitae praedicationis offerret* (3).

S. Jérôme, *Epist.* 98, n. 13 : *Quod asserens non recogitat (Origenes)... panem dominicum, quo Salvatoris corpus ostenditur et quem frangimus in sanctificationem nostri, et sacrum calicem (quae in mensa eeclesiae collocantur et utique inanima sunt) per invocationem et adventum sancti spiritus sanctificari* (4). On voit ici la différence de sens que peuvent prendre les mots *sanctifier, sanc-*

(1) Édition Hartel, p. 711. *Cf. ibid*, n. 1, p. 701 ; n. 9, p. 708.

(2) *Epist.* LXV, n. 4 ; éd. Hartel, p. 725.

(3) Parmi les lettres de S. Cyprien, *Ep.* LXXV, n. 10 ; éd. Hartel, p. 818. L'original grec de cette lettre dût être traduit en latin peu de temps après son arrivée à Carthage.

(4) *P. L.*, XXII, 801.

tification, selon qu'ils se rapportent ou non aux éléments du sacrifice.

S. Augustin, *Sermo* 227 (*al.* 83) : *Panis ille quem videtis in altari sanctificatus per verbum Dei, corpus est Christi. Calix ille, imo quod habet calix, sanctificatum per verbum Dei, sanguis est Christi* (1).

...ecce ubi est peracta sanctificatio, dicimus orationem dominicam, quam accepistis et reddidistis (2).

Il distingue ailleurs, parmi les prières de la messe, les *precationes* et les *orationes* :

...ut precationes accipiamus dictas, quas facimus in celebratione sacramentorum, antequam illud quod est in Domini mensa incipiat benedici ; orationes, cum benedicitur et sanctificatur et ad distribuendum comminuitur (3).

...Ideo in huius sanctificationis preparatione, existimo Apostolum iussisse proprie fieri προσευχάς, *id est orationes...* (4).

S. Isidore de Séville, *De ecclesiasticis officiis*, L. I. c. 18 : *Haec autem* (=*vinum et aqua*) *dum sunt visibilia, sanctificata tamen per spiritum sanctum, in sacramentum divini corporis transeunt* (5).

Ibid., L. II. c. 8 : *Nam sicut in sacerdote consecratio, ita in ministro* (=*diacono*) *dispensatio sacramenti est; illi orare, huic psallere mandatur ; ille oblata sanctificat, hic sanctificata dispensat* (6). Ces expressions de S. Isidore sont textuellement reprises par Amalaire (7).

16° Concile de Tolède (*a.* 693), *cap.* VI :...*id unanimitatis nostrae detegit conventus, ut non aliter panis in altari Domini sacerdotali benedictione sanctificandus proponatur, nisi integer et nitidus...* (8).

Ordo de Saint-Amand (rite de la concélébration) : *Et dicat pontifex canon(em) ut audiatur ab eis et santificantur* (= *sanctificant*) *oblationes quas tenent sicut et pontifex* (9).

(1) *P. L.*, XXXVIII, 1099.
(2) *Ibid.*, 1101.
(3) *Epist.* 149 (*al.* 59), *ad Paulinum*, c. II, n. 16 ; *P. L.*, XXXIII, 636.
(4) *Ibid.*, 637.
(5) *P. L.*, LXXXIII, 755.
(6) *Ibid.*, 789.
(7) *Regula canonicorum*, L. I, c. 7 ; *P. L.*, CV, 826.
(8) Mansi, XII, 74.
(9) Duchesne, *Origines du culte chrétien*, 1920, p. 480.

Rabban Maur, *De Institut. clericorum*, L. I, c. 31 : *Ergo panem infermentatum et vinum aqua mixtum in sacramentum corporis et sanguinis Christi sanctificari opportet...* (1).

Expositio super missam, publiée par Gerbert, d'après le ms. 110 d'Einsiedeln, du XIe siècle : *Iustum est postulare ut illa oblatio... Pater omnipotens sanctificando faciat ut nobis corpus et sanguis fiat dilectissimi filii sui...* (2).

Ce commentaire rappelle les prières sur l'hostie et le calice que nous lisons dans la messe d'Illyricus et, avec de légères variantes, dans plusieurs sacramentaires ou missels des XIe et XIIe siècles : *Sanctifica, Domine, hanc oblationem, ut nobis unigeniti filii tui D. n. I. C. corpus fiat...*

Oblatum tibi, Domine, calicem sanctifica, ut nobis unigeniti tui D. n. I. C. sanguis fiat (3).

Le cardinal Humbert, dans sa réponse à Nicétas Pectorat, déclare illégitime la liturgie grecque des Présanctifiés ; présenter sur l'autel un pain antérieurement sanctifié, c'est, dit-il, offrir deux fois la même oblation : *Si autem, ut dicis, panem oblatum et sanctificatum exaltatis altera die, unam oblationem videmini bis offerre* (4).

S. Bernard, *Epist.* 69 : *Aiunt tamen nescio quem alium aliud sensisse scriptorem, non posse videlicet absque tribus, id est pane, vino et aqua, hoc sacrificium esse, ita ut si quodlibet horum desse contigerit, reliqua nou sanctificentur* (5).

Hugues de Saint-Victor († 1141), *De Sacramentis*, L. II, *Pars* VIII c. IX : *Per verba sanctificationis vera panis et vera vini substantia in verum corpus et sanguinem Christi convertitur* (6).

Hugues Metel, chanoine régulier de Saint-Léon, au diocèse de

(1) *P. L*, CVII, 318-319.

(2) Gerbert, *Monumenta veteris liturgiæ aleman.*, t. II, p. 279.

(3) Messe d'Illyricus, dans Bona, *Rerum liturgic.*, éd. Sala, t. III, Turin, 1753. *Appendice*, p. XXII. *Cf.* Eener, *Quellen und Forschungen*, p. 7 (Sacramentaire du xie s.), p. 298 (Sacram. du xie s.), p. 301 (Missel, xe s.), p. 296 (Missel, xiie s.), p. 356 (Missel, xiiie s.). — On peut rapprocher de ces prières quelques secrètes du Léonien et du Gélasien. *Cf.* Feltoe, *Sacramentarium leonianum*, p. 24 ; Wilson, *The Gelasian Sacramentary*, p. 222.

(4) *Responsio sive contradictio* (*adversus Nicetam*), c. 24 ; *P. L.*, CXLIII, 995-996.

(5) *P.L.* CLXXXV, 181.

(6) *P.L.*, CLXXVI, 468.

Toul († vers 1157), *Epist. ad Gerlandum : Quod si panis sanctificatus non corpus Christi, sed figura corporis Christi est, ut asseris...* (1).

Vie de Saint Hugues de Lincoln († 1200), écrite dans les premières années du XIIIe siècle par son ancien chapelain, probablement Adam de Einesham : *Cumque, caeteris iam rite peractis, ad eum pervenisset locum, ubi elevatam in altum hostiam benedicere moris est, mox in Christi corpus mystica sanctificatione convertendam...* (2).

On voit par ces quelques citations, échelonnées du IIIe au XIIIe siècle, qu'en employant le verbe *sanctificare* pour désigner la consécration eucharistique, Amalaire était en parfait accord avec une tradition fort ancienne, destinée à se maintenir longtemps encore. Les premiers écrivains qui reprirent à leur compte la phrase *Sanctificatur vinum non consecratum per sanctificatum panem* lui conservaient son sens original. Ils savaient, sans erreur possible, ce qu'Amalaire avait voulu dire. S'ils répètent textuellement les paroles du grand liturgiste, c'est afin d'exprimer fidèlement sa doctrine et de la faire passer sans altération dans leurs propres écrits. Ils crurent donc eux aussi à la consécration du vin par le contact de l'hostie. Mais lorsque le progrès des études théologiques eut fait apparaître le terme *transsubstantiare*, on remarqua que le verbe *sanctificare* pouvait être pris dans une double acception. Cette distinction permit d'expliquer la glose amalarienne conformément aux exigences d'une théologie sacramentaire mieux éclairée. Nous allons voir comment s'introduisit et s'accrédita cette nouvelle interprétation.

III

LA THÉORIE D'AMALAIRE ET LES ÉCRIVAINS POSTÉRIEURS

Avant de commencer le dépouillement des documents liturgiques, *Ordines*, rubriques de missels ou de pontificaux, il sera utile de rechercher ce qu'ont pu penser de la consécration par contact les théologiens ou les commentateurs de la liturgie.

(1) *P.L.*, CLXXXVIII, 1274.

(2) *Magna vita s. Hugonis ep. Lincolniensis*, L. V., c. III ; éd. James F. Dimock, *Rerum britannicarum medii ævi scriptores*, Vol. 37, Londres, 1864, p. 236.

Avec les livres liturgiques proprement dits, nous sommes en présence d'une tradition littéraire, que l'indifférence inattentive des copistes a peut-être laissé se prolonger longtemps après la date où elle a cessé de correspondre à la croyance commune. Un missel peut n'être qu'une reproduction servile d'un modèle antérieur. Le copiste qui l'a transcrit a accompli une besogne matérielle, à laquelle la réflexion et la critique personnelles ont pu ne prendre aucune part. Il sera donc difficile de savoir dans quelle mesure un missel ou un pontifical, affirmant la consécration du vin par le contact de l'hostie, représente la croyance des milieux où il a été exécuté. Au contraire, l'écrivain qui compose un ouvrage, qu'il fasse œuvre de théologien ou qu'il se propose simplement d'expliquer les cérémonies rituelles, engage son propre jugement. Si les idées qu'il exprime sont empruntées à un devancier, il les fait siennes en les adoptant, et nous avons le droit de supposer qu'elles témoignent de sa pensée personnelle.

En recueillant ce qu'ont écrit, sur le sujet qui nous occupe, les auteurs postérieurs à Amalaire, nous obtiendrons un certain nombre de points de repère, chronologiques et géographiques, qui nous permettront de mieux interpréter la longue suite des rubriques anonymes. Nous pourrons ainsi observer dans quelle mesure et à quels moments les idées élaborées dans les Écoles, ou formulées dans quelques ouvrages célèbres, réagirent sur la rédaction des livres liturgiques.

Nous avons vu comment Amalaire commentait ce qu'on appelait à son époque l'*Ordo romanus* de la semaine sainte. En attribuant au contact de l'hostie le pouvoir de consacrer le vin de la messe des Présanctifiés, exprimait-il une idée nouvelle ou ne faisait-il que traduire l'opinion commune des liturgistes de son temps? En d'autres termes, que pensaient des effets du mélange les nombreux ecclésiastiques qui se servaient d'un *Ordo* ou d'un sacramentaire contenant la rubrique sur la commixtion que nous avons citée au chapitre précédent? Il n'y a pas de témoignages positifs nous permettant de répondre directement à cette question. Si l'on songe d'ailleurs à ce qu'était l'instruction moyenne du clergé carolingien (1), on admettra aisément qu'un grand nombre d'es-

(1) On s'en fera une idée en lisant les Capitulaires de l'époque. Voir, par exemple, ceux d'Hayton de Bâle († 836), *P. L.*, CV, 763-768.

prits aient pu se contenter d'idées fort imprécises sur ce point de théologie sacramentaire.

Nous devons donc nous borner à constater que les ennemis d'Amalaire ne lui reprochèrent pas d'avoir émis, au sujet de la messe des Présanctifiés, une explication suspecte. On sait avec quelle attention et quelle âpre malveillance Florus dépouilla les écrits du liturgiste messin, pour y relever les erreurs, les opinions singulières qui devaient être condamnées par le concile de Quierzy (838). Or il ne songea pas à dénoncer aux juges la croyance d'Amalaire sur la consécration par contact (1). Il ne pensait donc pas qu'on put y trouver quelque chose à reprendre. Si nous continuons à appeler « amalarienne » la théorie de la consécration du vin par l'immixtion d'une parcelle d'hostie, c'est simplement parce que nous en trouvons sous la plume d'Amalaire la plus ancienne expression (2). Cela ne veut pas dire qu'il ait été le seul à la professer parmi ses contemporains ni même qu'il en soit l'inventeur.

Au siècle suivant, l'auteur inconnu du *Liber de divinis officiis*, le Pseudo-Alcuin, utilisa largement les ouvrages du condamné de Quierzy. Pour la description de la messe des Présanctifiés, il suit un *Ordo* semblable à ceux que nous avons déjà rencontrés dans l'édition de Mabillon et dont nous avons indiqué les manuscrits. Mais il combine ce texte avec le passage correspondant du *Liber officialis* d'Amalaire (L. I, c. 15), tel qu'on le lisait dans la rédaction primitive :

> Cum vero dixerint *Amen*, sumit de pane sancto et ponit in calicem silendo. *Pax Domini* non dicitur, quia non sequuntur oscula circumstantium. Sanctificatur autem vinum non consecratum per sanctificatum panem. Tunc communicant omnes cum silentio (3),

Nous verrons plus loin que ce passage fut presque aussitôt

(1) Voy. Florus, *Opusculum de causa fidei* ; *P. L.*, CXIX, 80 et suiv.

(2) Nous renonçons en effet à faire état du canon 17 du concile d'Orange (*a.* 441) : *Cum capsa et calix offerendus est, et admixtione eucharistiae consecrandus.* Quelque interprétation que l'on donne de ce texte énigmatique, on ne sort pas du domaine des conjectures. *Cf.* Hefele-Leclercq, *Histoire des Conciles*, t. II, p. 444; Grancolas, *Traité de la messe et de l'Office divin*, 2e éd., Paris, 1714, p. 156.

(3) *P. L.*, CI, 1211.

recueilli dans un *Ordo* qui devait exercer une durable influence sur les livres liturgiques des siècles suivants. C'est probablement à cet *Ordo* que songe Bernold de Constance, lorsque, dans les dernières années du XIe siècle, il écrit les lignes que nous allons reproduire. Voulant démontrer qu'on ne doit pas donner aux fidèles la communion par intinction, mais qu'il faut distribuer séparément chacune des deux espèces, il fait ce raisonnement : L'*Ordre* romain prescrit de consacrer le vin, à la messe des Présanctifiés, par l'oraison dominicale et l'immixtion du corps du Sauveur. Une telle consécration serait superflue si l'on pouvait se contenter, pour la communion du peuple, d'hosties trempées dans le précieux sang. Dans ce cas en effet il suffirait de faire subir cette intinction, à la messe du jeudi saint, aux hosties que l'on destine à la communion du lendemain :

> Non est authenticum quod quidam corpus Domini intingunt et intinctum pro complemento communionis populo distribuunt. Nam *Ordo romanus* contradicit, quia et in Parasceve vinum non consecratum cum dominica oratione et dominici corporis immissione iubet consecrare ut populus plene possit communicare. Quod utique superfluo praeciperet, si intinctum dominicum a priore die corpus servaretur, et ita intinctum populo ad communicandum sufficere videretur (1).

Bernold n'a donc pas le moindre doute sur l'efficacité consécratoire de l'immixtion qu'accompagne la récitation de l'oraison dominicale. Les fidèles communient pleinement en recevant, après l'hostie, le vin ainsi consacré tandis que leur communion, serait insuffisante si on se contentait de leur donner du pain consacré qui aurait été trempé dans le précieux sang à la messe du jeudi saint.

Rupert de Tuy († 1135), dans son traité *De divinis officiis*, qu'il écrivait en 1111, n'est pas d'un avis différent. C'est bien le sang du Christ qui est distribué à la messe du vendredi saint :

> Nos autem cum silentio communicamus, sed sanguis ille, quem sumimus, ad Deum de ore nostro clamat, sicut scriptum est : *Ecce vox sanguinis fratris tui Abel clamat ad me de terra* (2).

(1) *Micrologus*, c. 19 ; *P. L.*, CLI, 989.

(2) *De div. off.*, L. VI, c. 23 ; *P. L.*, CLXX, 167. L'explication des cérémonies de la semaine sainte, telle qu'on la lit dans l'ouvrage de Rupert, est trans-

On a publié, à la suite des œuvres de Jean d'Avranches († 1079), une *Expositio divinorum officiorum*, où l'on peut relever de nombreux emprunts au *De ecclesiasticis officiis* d'Amalaire. L'usage de réserver un hostie, à la messe du jeudi saint, est ainsi expliqué :

> In Parasceve non fit corpus Domini, quia Christus semetipsum Deo patri pro nobis hostiam obtulit, sed reservatur a quinta feria sacrificium, ut habeant quibus est voluntas communicandi. Sanguis non reservatur ne effundatur : sanctificatur vinum per corpus (1).

L'éditeur note simplement qu'il a tiré cette pièce « *ex veteri ms. Bigotiano* », sans entrer dans plus de détails sur l'âge de ce manuscrit. A. Frantz signale la même composition dans deux manuscrits de Munich, dont l'un au moins est du XIIIe siècle (2). La section relative aux offices de la semaine sainte, avec le passage que nous venons de citer, se trouve dans un recueil de traités liturgiques, provenant de Corbie, dont l'écriture est du XIIe siècle (3). Il est possible qu'elle remonte jusqu'au temps de Jean d'Avranches. Elle ne saurait en tout cas être de beaucoup plus récente.

Nous sommes donc arrivés jusqu'au XIIe siècle sans avoir entendu aucune protestation. Les quelques auteurs qui ont parlé de la messe des Présanctifiés partagent les idées d'Amalaire sur la consécration du vin. Cependant un grand travail s'accomplissait dans les Écoles. De vigoureux esprits s'appliquaient à préciser jusque dans les moindres détails la doctrine des sacrements. Et l'on était déjà parvenu à des conclusions fermes, qui étaient la condamnation implicite de la théorie amalarienne. La validité de tout sacrement, enseigne-t-on dorénavant, est liée à l'exacte observation de la forme prescrite. Et pour l'Eucharistie cette

crite à part, sans indication d'auteur, dans un manuscrit de la première moitié du XIIe siècle conservé à la bibliothèque Sainte-Geneviève : *Cod.* 167, f. 30v et suiv. Le passage cité ici se lit au f. 46r, col. 2.

(1) *P. L.*, CXLVII, 206.

(2) *Die Messe in deutsche Mittelalter*, 1902, p. 426, note 4.

(3) Paris, Bibl. nat. *Lat.* 11579, f. 17r. (sans titre) : *Due epdomade passionis significant duo tempora.... etc.* Le passage reproduit ci-dessus est au f. 17r, col. 1. — Sur ce ms., *cf.* D. A. Wilmart, *Dictionn. d'archéol. chrét.*, t. III, col. 2957.

forme indispensable n'est autre que la répétition des paroles prononcées par le Sauveur à la dernière Cène : *Ceci est mon corps ; ceci est mon sang*. La *Somme des Sentences*, même si elle fut écrite après la mort d'Hugues de Saint-Victor (1141), ne peut être ramenée en-deçà de l'année 1150 (1). Elle énonce avec une parfaite netteté les conditions de la consécration eucharistique (2). Le grand ouvrage de Pierre Lombard († 1160) suivit de près. On y trouve évidemment la même doctrine (3).

Il suffit de citer ces deux grands traités, dont on connaît l'énorme diffusion, pour montrer qu'au milieu du XIIe siècle l'enseignement commun ne pouvait que rejeter toute croyance à une consécration eucharistique par simple contact.

Les autres aspects de la théologie eucharistique étaient pareillement mis en lumière. A la suite de Guillaume de Champeaux († 1121) (4), d'Ernulphe de Rochester († 1124) (5), peut-être même de saint Anselme (1109) (6), on avait souvent rappelé que le communiant recevait le Christ tout entier sous chacune des deux espèces. Dès lors, pourquoi ne pas s'en tenir à la distribu-

(1) Parmi les nombreux manuscrits des *Sentences* remontant au XIIe siècle, M. Grabmann en cite un (Munich, *Lat.* 13160) qui est déjà mentionné dans un catalogue (Munich. *Lat.* 13002, f. 6r) écrit en 1158 au monastère de Kleinprüfening, en Bavière (Martin GRABMANN, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, t. II, 1911, p. 296).

(2) *Summa Sententiarum*, tract., VI, c. 4 (*De forma eucharistiae*); *P. L.* CLXXVI, 140-141. — Avant que la notion technique de la *forme* sacramentelle ne fut devenue courante, de nombrenx auteurs avaient insisté sur la nécessité absolue de répéter les paroles de l'institution pour consacrer l'eucharistie. Odon de Cambrai († 1123), par exemple, s'exprime catégoriquement à ce sujet : « *Haec quotiescumque*... Nam sine hac memoria non conficimus dominici corporis et sanguinis sacramenta. Tolle verba Christi, non fiunt sacramenta Christi. Vis fieri Christi corpus et sanguinem, appone Christi sermonem, *etc.* (*Expositio in canonem missae*. Dist. III; *P. L.*, CLX, 1063).

(3) *Sententiarum*, L. IV, Dist. VIII, n. 3 ; *P. L.*, CXCII, 856.

(4) Dans un fragment cité par Mabillon (*Praefationes in Acta SS. Ord. Ben.*, s. III, n. 75, Venise, 1740, p. 116 ; *P. L.*, CLXIII, 1039-1040) : Tamen sciendum quod qui alteram speciem accipit, totum Christum accipit. Non enim accipitur Christus membratim vel paullatim, sed totus vel in utraque specie vel in altera, *etc.*

(5) *Epist. ad Lambertum*, dans le *Spicilegium* de Dom D'ACHERY, *nova ed.*, t. III, Paris, 1723, p. 473.

(6) *Epist.* CVII, *De corpore et sanguine Domini* ; *P. L.*, CXLIX, 255. Mais l'authenticité de ce document nous paraît fort douteuse.

tion du pain ? C'est ce que réclame le cardinal Robert Pullen († 1147). Ceux qui hésitent à adopter cette méthode, ajoute-t-il, peuvent avoir une foi exacte, mais ils n'en font pas preuve, puisqu'ils semblent penser que les deux éléments sont nécessaires à une communion complète (1).

Si l'on autorise la communion sous une seule espèce, il n'y a pas lieu de se préoccuper d'avoir du précieux sang pour la communion du vendredi saint. Raison de plus pour écarter sans hésitations les théories, désormais inutiles, d'Amalaire ou de Bernold de Constance. Robert Paululus, prêtre d'Amiens, écrivait, vers la fin du XIIe siècle, dans un milieu où la coutume de ne plus distribuer, à la messe des Présanctifiés, que l'espèce du pain était déjà en vigueur. Il la justifie en expliquant qu'on reçoit également, dans la seule hostie, le corps et le sang du Sauveur. La raison du nouvel usage, déclare-t-il, est qu'il y aurait péril à réserver le vin consacré du jeudi au vendredi saint. Il n'a donc pas l'idée qu'il pourrait suffire, à l'office des Présanctifiés, de consacrer par l'immixtion d'une parcelle d'hostie la quantité de vin nécessaire pour la communion (2). Robert parle aussi de la fameuse « messe apostolique » (3). Mais il ne croit pas que les Apôtres se soient jamais bornés à réciter sur le pain et le vin la seule oraison dominicale. Ils prononçaient auparavant les formules consécratoires transmises par le Sauveur : *Apostoli missam auxerunt, dum super panem et vinum verba quae Dominus dixerat et orationem dominicam dixerunt* (4).

Jean Beleth, vers la même époque, réfute directement la croyance à la consécration par contact. Il accepte la phrase *Sanctificatur...*, mais il l'interprète en faisant une distinction que les progrès de la terminologie vont rendre classique. *Sanctifier*, explique-t-il, n'est pas synonyme de *consacrer*. D'ailleurs, si le vin ou l'eau étaient consacrés par le simple contact des saintes espèces, cette transformation s'opèrerait sur l'eau et le

(1) Robertus Pullus, *Sententiarum*, L. VIII, c. 3; *P. L.*, CLXXXVI, 964.

(2) *De caeremoniis, sacramentis, officiis et observationibus ecclesiasticis*, L. II, c. 11; *P. L.*, CLXXVI, 417. Sur l'attribution de cet ouvrage à Robert Paululus, *Cf.* B. Hauréau, *Les œuvres de Hugues de Saint-Victor*, nouv. éd., Paris, 1886, p. 204.

(3) *Cf.* ci-dessus, p. 38.

(4) *Loc. cit.*, col. 416.

vin des ablutions versées dans le calice après la communion, et la purification du calice deviendrait ainsi impossible. Il faut donc renoncer à croire, quoi qu'en disent certains auteurs, que le vin du calice, à la messe des Présanctifiés, soit changé au sang du Christ :

> Si quis autem roget, num istud vinum, quod eo die (= *le vendredi saint*) in communione sumitur, ex dominici corporis contactu consacretur, quamvis complurium scripta illud asserere videantur, nos tamen, veritatem magis sequentes et ea quae sancti Patres tradiderunt, dicimus vinum illud omnino non esse consecratum ex illo contactu, sed sanctificatum. Est enim differentia inter consecratum et sanctificatum. Consecratum dicitur quod in consecratione, ut ita dicam, transsubstantiatur. Sanctificatum vero est quod per verborum significationem efficitur sanctum sine aliqua transsubstantiatione, ut aqua lustralis, quam ideo benedictam dicimus. Rursus sanctificatum dicitur quod tactu rei sanctificatae magis efficitur reverendum. Si autem dicretur quod solo contactu vinum vel aqua consecraretur, magna profecto inde sequeretur rerum perturbatio et confusio. Sic enim contingeret calicem non posse lavari... (1).

Néanmoins quelques écrivains continuent à s'approprier les expressions d'Amalaire, sans indiquer aucunement qu'ils entendent autrement que lui la formule *Sanctificatur*... Ils n'éprouvent pas le besoin de corriger le vieux liturgiste en distinguant, comme Jean Beleth, la double interprétation qu'on peut donner du verbe *sanctifier*. Les livres liturgiques que nous examinerons plus loin nous montreront combien fut persistante l'influence d'Amalaire dans les provinces méridionales de l'empire germanique. Le mystérieux Honorius d'Autun, qui vivait dans la région de Ratisbonne vers le milieu du XIIe siècle, se rattache à la même tradition. Il décrit ainsi le rite de la commixtion à la messe des Présanctifiés :

> Corpus Domini cum calice, vino non consecrato, profertur ; calix feria quarta consumptus est finis veteris legis. Vinum non consecratum per sanctificatum panem sanctificatur (2).

(1) *Rationale divinorum officiorum*, c. 99 ; *P. L.*, CCII, 104.

(2) *Sacramentarium*, c. II ; *P. L.*, CLXXII, 747. De nombreux travaux ont été consacrés, depuis une vingtaine d'années, à l'énimagtique personnalité d'Honorius On en trouvera le résumé, avec les indications bibliographiques, dans l'article de M. Amann, *Dictionnaire de théologie cath.*, t. VII, col. 139-158.

La phrase sur la signification symbolique du calice du jeudi saint est presque littéralement empruntée à Amalaire (1). Ce détail nous assure qu'Honorius dépend ici directement du *Liber officialis*, dont il accepte la doctrine.

La même inspiration se manifeste dans un questionnaire sur divers rites de l'année liturgique, dont nous n'avons pu identifier l'auteur. Des deux manuscrits où nous l'avons trouvé, le plus ancien appartient au XIIIe siècle. Mais ce n'est probablement qu'une copie assez tardive. Par son contenu, cet opuscule fait penser à la compilation du Pseudo-Alcuin :

> Quare in Parasceve *Pax Domini* non dicitur? Ideo quod non sequitur oscula circumstantium. Posito corpore Domini et vino non consecrato in altari, dicit sacerdos orationem dominicam et sequentia eius usque *Per omnia secula seculorum*. Hoc peracto, sumit de corpore Christi et ponit in calice silendo. Sanctificatur enim vinum non consecratum per sanctificatum panem. Postea communicant omnes (2).

D'après Hittorp, qui n'indique pas l'ouvrage où il a puisé ce renseignement, le célèbre professeur de Paris, Pierre le Chantre († 1197) aurait cru lui aussi à la consécration par contact. Il fallait, disait-il, pratiquer l'immixtion, *ut contactu dominici corporis integra fiat communio* (3).

Nous arrivons ainsi à l'époque où les résultats de la réflexion et de la critique théologiques sont recueillis et distribués dans de vastes ouvrages synthétiques, qui alimenteront désormais les spéculations des théologiens. La doctrine de l'Eucharistie avait été élucidée avec une trop parfaite précision pour que toute croyance à une consécration par simple contact ou mélange n'ait pas été bannie de ces œuvres classiques. La terminologie technique adoptée par les Écoles ratifiera la distinction établie jadis par Jean Beleth entre les mots *sanctifier* et *consacrer*. Ce dernier seul restera synonyme du verbe désormais usuel *transsubstantiare*. Si nombre de livres liturgiques répètent encore, comme nous le verrons au prochain chapitre, la glose amala-

(1) *Cf.* ci-dessus, p. 34, note 1. Voir aussi p. 38, note 4.

(2) Bibliothèque vaticane, *Cod. Ottob. lat.* 746, f. 211r-211v. Même texte dans un manuscrit de Metz, le *Cod.* 608 (non folié), dont l'écriture est du début du XIVe siècle.

(3) Hittorp, *De divinis cathol. Ecclesiae officiis*, Paris, 1610, col. 1447.

rienne *Sanctificatur...*, les esprits façonnés à la discipline scolastique n'auront aucune peine à l'entendre dans un sens parfaitement orthodoxe. Voici l'explication que donne Sicard de Crémone ((† 1215), dans les premières années du XIIIe siècle :

> Similiter et tertiam portionem in calicem mittens non dicat : *Haec sacrosancta commixtio corporis et sanguinis.* Non enim sanguis adest. Unde quaeritur si ex contactu vinum consecratur? Respondeo non consecrari sed sanctificari. Est enim differentia inter consecratum et sanctificatum. Consecrare est consecratione transsubstantiare. Similiter accipitur sanctificare, sed laxe. Sanctificari est ex tactu sacrae rei reverendum effici (1).

Guillaume d'Auxerre († vers 1230) parle de la communion du prêtre, le vendredi saint, en termes qui ne trahissent aucun doute : c'est sous la seule espèce du pain que le célébrant participe à l'Eucharistie :

> ... sed quia tamen semper indigemus communione et semper tempus est communicandi, ipsum corpus recipit sacerdos in tertia parte hostie vel in hostia integra a die antecedente reservata (2).

Le vin ordinaire, dit le cardinal Jacques de Vitry († 1240), qui est mis en contact avec les saintes espèces, reçoit une sorte de sanctification qui diffère essentiellement de la consécration véritable. Le cas est le même, qu'il s'agisse du vin de la messe des Présanctifiés, dans lequel on plonge un fragment d'hostie, ou du vin des ablutions, qu'on verse dans le calice, aux messes ordinaires, après la communion du prêtre, et qui se mélange aux quelques gouttes de précieux sang demeurées au fond du vase sacré. Ceux qui prétendent que le vin du calice est changé au sang du Christ, le vendredi saint, par le contact de l'hostie, commettent une imposture :

> Unde quando sacerdos iterum debet celebrare, debet ablutionem diligenter conservare et accipere post secundam communionem. Non enim dicimus quod ex tactu sanguinis vinum ablutionis convertatur in sanguinem, sed remanet purum vinum, licet ex contactu sanctae rei sit sanctificatum, sicut aqua fluminis aquae benedictae commixta dicitur sanctificari. Mentiuntur

(1) *Mitrale*, l. VI, ch. 13; *P. L.*, CCXIII, 321.

(2) *Summa de officiis ecclesiasticis edita a magistro Guillermo Antisiodorensi*, dans le *Cod.* 41 de la bibliothèque de Besançon (XVe s.), f. 50r.

ergo qui dicunt quod in die Parasceves corpus Christi ex contactu mutat vinum in sanguinem. Illo enim die corpus, sed non sanguis, sumitur : neutrum autem conficitur, eo quod die illo in veritate immolata fuit hostia et ideo non immolatur in figura (1).

Sans traiter la question *ex professo*, Albert le Grand nous laisse entendre clairement ce qu'il pense de l'immixtion du vendredi saint. Ce jour là, dit-il, l'Église ne consacre ni le corps ni le sang du Sauveur :

...dicendum quod Ecclesiae consuetudo non est illo die corpus Domini vel sanguinem conficere, sed potius reservatum corpus in pyxide, confectum in die caenae, Ecclesia in Parasceve in calicem in quo est vinum immittit. Et sic sacerdos sumit de calice, sed nulli sumendum porrigit... Et hoc significat Ecclesia illo die : et ideo nec conficit, nec porrigit illo die corpus vel sanguinem ad sumptionem alicuius (2).

S'il n'y a pas consécration de précieux sang, le vendredi saint, c'est donc que le vin du calice continue à n'être que du vin ordinaire après qu'on y a plongé une parcelle de l'hostie consacrée.

Saint Bonaventure s'en prend directement aux partisans de la théorie amalarienne :

Quod quaeritur de sanguine : quare non reservatur (in die Veneris sancta) ? Aliqui dicunt quod non opportet, quia vinum quod sacerdos ponit in calicem, per appositionem corporis consecratur. Sed illud non potest habere veritatem, sicut probari potest de facili, quia nullo modo fit transsubstantiatio sine verbo (3).

Nous avons vu plus haut que Guillaume Durand († 1296) avait fait siennes les explications d'Innocent III sur le mélange du vin consacré et du vin ordinaire (4). Pour la messe des Présanctifiés, il est en parfaite conformité de doctrine avec Jean Beleth et

(1) Iac. de Vitriaco, *Libri duo, quorum prior Orientalis, sive Hierosolymitanae, alter Occidentalis historiae nomine inscribitur*, l. II, ch. 38 : *De sacramento altaris sive Eucharistiae subtilis et scholastica tractatio*, Douai, 1597, p. 427.

(2) *De Eucharistia*, Dist. III, Tract. II, c. 4 ; éd. Vivès, *Opera omnia*, t. XXXVIII, Paris, 1899, p. 296.

(3) *Sententiarum*, l. IV, dist. XII, pars II, dub. II, dans les *Opera omnia*, Quaracchi, 1889, p. 299.

(4) *Cf. Revue*, II, 1922, p. 443.

Sicard de Crémone, auxquels il emprunte plusieurs expressions. Il réfute en outre, pour la seconde fois, dans son ouvrage, la théorie de la « messe apostolique » :

> Sed numquid vinum, quod in die Parasceves cum dominico corpore servato sumitur, in altari consecratur et sanguis Christi efficitur per immissionem ipsius corporis in calicem et per eius tactum? Super hoc dicunt quidam quod per dominicam orationem, quae tunc dicitur, fit consecratio sive commutatio vini in sanguinem. Nam Gregorius, assignans causam quare dominica oratio in die illa a sacerdote dicatur (1), dicit quod in primitiva ecclesia Apostoli sola dominica oratione utebantur in consecratione. Nos tamen hoc non dicimus quia, si hoc iam esset, non esset necesse corpus Domini ad diem illum servari. Praeterea, ex his quae in canone dominicam orationem praecedunt, satis patet quod ad prolationem ipsius orationis transsubstantiatio non fit, et nullo tempore missa fuit celebrata sine verbis illis : *Hoc est corpus meum, etc.*, quae sola in principio nascentis ecclesiae proferebantur, ad conficiendum ab Apostolis, qui postmodum orationem dominicam superaddiderunt...
>
> Dicimus ergo illud : hoc non consecrari sed sanctificari. Differt autem inter haec : nam consecratio est consecratione transsubstantiare; sanctificari est ex contactu seu administratione sacrae rei reverendum et sanctum effici, ut patet in aqua benedicta, cui alia admiscetur. Item sanctificatum dicitur quod a tactu rei sanctificatae efficitur magis reverendum. Si enim diceretur quod solo contactu vinum et aqua consecrantur, magnum inconveniens sequeretur. Nam sic contingeret calicem non posse lavari et millia mille panum a tactu unius hostiae sine verbis posse consecrari, et quod si gutta aquae benedictae in stagnum vel puteum funderetur, aqua illa benedicta perpetuo remaneret, et alia plura (2).

G. Durand, S. Bonaventure et Jacques de Vitry insinuent que la théorie de la consécration par contact avait encore des partisans. Nous verrons, en effet, que des rubricistes la professèrent, malgré les réfutations que nous venons de lire, bien après le XIIIe siècle. On trouve un pareil témoignage sur la persistance de la tradition amalarienne dans un commentaire liturgique que

(1) S. Grégoire ne parle pas spécialement de la messe du vendredi saint.

(2) *Rationale seu Enchiridion divinorum officiorum*, L. VI, c. 75, n. 11-12, Lyon, 1574, t. II, f. 342v-343r. *Cf.* c. 77, n. 26, *ibid.*, f. 349r.

j'ai rencontré dans un manuscrit du XIIIe siècle et dont je ne connais pas l'auteur. Il y a, entre ce traité et l'ouvrage de Guillaume Durand, de nombreux points de contact, sur l'origine desquels je ne voudrais pas me prononcer avant d'avoir revu le manuscrit. Voici la description de la messe des Présanctifiés :

> Post salutationem crucis, corpus Domini priori die reservatum defertur et ponitur super altare cum calice habente vinum aquae mixtum non sanctificatum, quasi ipso facto dicatur : Hoc est illud corpus de quo hodie profluxit sanguis et aqua (1), vel, ut simplicius dicamus, idcirco sanguinem non reservamus in calice, sed tantum corpus, quia quod sub sicca specie est securius servatur quam quod sub liquida.
>
> Dubium est autem apud doctores utrum ad impositionem corporis in calicem vinum in sanguinem commutetur. Scriptum quidem reperitur quod non sanctificatum per sanctificatum sanctificetur, sed quod commutetur non invenitur. Amilarius tamen dicit quod per dominicam orationem fiat consecratio seu commutatio vini in sanguinem et hoc comprobat auctoritas beati Gregorii qui assignans causam quare instituerit quod dominica oratio in missa a sacerdote diceretur, dicit quod in primitiva ecclesia apostoli sola dominica oratione utebantur in consecracione et ita non tantum ad haec verba, scilicet *Hoc est corpus meum*, et *Hic est sanguis meus*, fit transsubstantiacio, sed etiam per dominicam orationem, et ita hodierna die facimus ex parte consuetudinis apostolorum (2).

Certains docteurs attribuent donc à l'immixtion de l'hostie le pouvoir de consacrer le calice. Notre auteur répugne à admettre cette doctrine. Mais il semble bien croire, à la suite d'Amalaire et sur l'autorité de saint Grégoire, que le vin est consacré par la récitation de l'oraison dominicale.

A coté, ou au-dessous, de la doctrine enseignée dans les Écoles, il y avait donc encore place pour la tradition qui se recommandait d'Amalaire. Celle-ci était enracinée dans la

(1) *Cf.* G. Durand, *l. c.*, f. 349r. Nous retrouverons cette idée dans un *Ordo* romain du XIIIe siècle favorable à la consécration par contact. Dans cet *Ordo* le symbolisme suggéré ici prendra tout son sens.

(2) Bibliothèque Vaticane, *Cod. Palat.*, 619, f. 43v. Ce ms. est un recueil de pièces variées, dont un grand nombre se rapportent à la liturgie. Il a peut être été composé dans la région de Trèves. *Cf.* H. Stevenson et I. B. de Rossi, *Codices Palatini latini Bibliothecae vaticanae*, t. I, p. 222-224.

croyance populaire et de nombreux livres liturgiques continuaient à l'affirmer. De longues années s'écouleront avant que tous les esprits aient tiré les conclusions naturelles des principes formulés par les maîtres de la scolastique, sur la « forme » unique et nécessaire de la consécration eucharistique.

Nous devons, en terminant, dire quelques mots d'une autre circonstance où la théorie de la consécration par contact pouvait trouver son application. Un ami de saint Bernard, Guy, abbé des Trois-Fontaines, au diocèse de Châlons, fut un jour victime d'une distraction, en célébrant la messe. Au moment de communier, il s'aperçut que le calice sur lequel il avait prononcé les paroles de la consécration ne contenait que de l'eau. Comment réparer cette négligence? S'inspirant sans doute du rituel du vendredi saint, Guy ajouta aussitôt le vin nécessaire et, pour le consacrer, il se contenta de plonger dans le calice une parcelle de la sainte hostie. Mais il n'était pas certain d'avoir agi comme il convenait et il s'ouvrit de ses inquiétudes dans une lettre à saint Bernard. Celui-ci, dans sa réponse, apaise les troubles de son ami. Il loue le procédé employé par Guy et déclare qu'on n'aurait su mieux faire. Pour lui, si pareil accident lui arrivait, ou bien il ferait comme l'abbé des Trois-Fontaines, ou bien il reprendrait la récitation du Canon aux paroles *Simili modo*, un peu avant la formule de la consécration. Par le contact du corps sacré, le vin est devenu sacré lui aussi, bien qu'il n'ait pas été changé au sang du Christ par une consécration spéciale et solennelle :

> Deinde quod comperta, sero licet, negligentia, vinum fudisti in calicem super hostiae sacratae particulam, laudamus nec sub tanto articulo melius fieri potuisse putamus, arbitrantes liquorem, etsi non ex consecratione propria atque solemni in sanguinem Christi mutatum, sacrum tamen fuisse ex contactu corporis sacri...
>
> Ego autem, pro meo fatuo sensu, si mihi idem contigisset, vellem ad remedium mali unum e duobus egisse : aut ipsum quod fecisti, aut certe ab illo loco ubi dicitur « *Simili modo postquam caenatum est* », verba sancta iterasse et sic complese quod restabat de sacrificio (1).

A partir de la fin du XIIe siècle, les théologiens revinrent fré-

(1) S. Bernard, *Epist.* 69; *P. L.*, CLXXXV, 181.

quemment sur cette question. Ils en firent un de ces « cas » classiques, dont la solution découle, par voie de conséquence logique, de principes antérieurement posés. Ils ne purent qu'être unanimes à déclarer obligatoire la réitération des paroles sacramentelles. L'expédient employé par l'abbé Guy et approuvé par saint Bernard n'était donc pas appelé à jouir d'un grand crédit. Les traces de sa survivance sont rares et disparaissent avec le XIIIe siècle.

Le cardinal Lothaire, qui allait bientôt devenir le pape Innocent III, constate que les deux solutions admises par saint Bernard ont l'une et l'autre leurs partisans. Quant à lui, il estime qu'on doit s'en tenir à la plus sûre, c'est à dire évidemment qu'il faut répéter les paroles de la consécration :

> Quid ergo faciendum est sacerdoti qui post consecrationem vinum comperiat praetermissum? Dicunt aliqui quod vinum apponere debet et super illud solummodo consecrationem repetere. Alii quod, apposito vino, panem consecratum sicut in die Parasceves debet immittere, sicque sumere sacrificium. Ego vero semper in dubiis quod tutius est iudico praeferendum (1).

On est surpris que le procédé de la simple immixtion ne soit pas plus nettement écarté, alors que dans le même traité, toute vertu consécratrice est déniée, comme nous l'avons vu (2), au mélange de précieux sang et de vin ordinaire. Il est possible que le cardinal Lothaire ait connu la lettre de saint Bernard et ait été impressionné par l'approbation donnée à l'abbé des Trois-Fontaines.

Guillaume d'Auvergne, évêque de Paris (1228-1249), est plus formel. En pareil cas, dit-il, il faut consacrer le vin en réitérant les paroles de la consécration :

> Si vero sacerdos percipiat post verba consecrationis sanguinis Christi... solam aquam in calice fuisse positam et non vinum, debet aquam deponere in pissinam, ut dictum est, et vinum cum aqua reponere, et verba consecrationis sanguinis resumere et sanguinem consecrare et sic missam perficere (3).

(1) *De sacro altaris mysterio*, L. IV, c. 24, *P. L.*, CCXVII, 873.

(2) *Cf. Revue*, II, 1922, p. 442.

(3) *De septem sacramentis libellus*, c. 13 (*De periculis et defectibus circa hoc sacramentum*), éd. de Lyon 1567, f. 33v.

Saint Thomas reprend presque textuellement les mêmes paroles :

> Si vero percipiat (sacerdos) post verba consecrationis quod vinum non fuerit positum in calice, si quidem percipiat ante sumptionem corporis, debet, deposita aqua si ibi fuerit, imponere vinum cum aqua et resumere a verbis consecrationis sanguinis (1).

Tous les maîtres de la scolastique répètent le même enseignement. Ils ne font que tirer la conséquence immédiate du principe si souvent énoncé : pas de sacrement si on n'observe la forme instituée par le Christ, c'est à dire, en l'espèce, si le prêtre ne prononce les paroles de la dernière Cène : *Ceci est mon corps...*, *Ceci est mon sang*.

Il est vrai que la lettre de saint Bernard continua parfois à inspirer les rubricistes. A la fin d'un missel du XIIIe siècle, provenant de l'abbaye cistercienne de Vauclair, au diocèse de Laon, une main contemporaine a écrit sur un feuillet de garde (f. 105) une sorte de directoire, où sont passées en revue les fautes d'inadvertance que l'on peut commettre en célébrant la messe : *De negligentiis quae fiunt circa altare...* L'auteur, se référant à saint Bernard, prévoit le cas où l'on s'apercevrait, après la consécration, que le calice est vide. Pour réparer une telle omission, il faut, dit-il, verser du vin et de l'eau dans le calice, comme à la messe du vendredi saint, y plonger un fragment de pain consacré et communier ensuite. Il n'est pas question de répéter les formules de consécration, ce qui semble bien indiquer qu'on attribue au contact de l'hostie une vertu consécratrice suffisante :

> Item B. Bernardus de eodem... Et si, quod absit, omnino utrumque (= vinum et aquam) neglexerit, sciat se graviter deliquisse. Sed nos de divino auxilio presumentes, iubemus vinum et aquam, sicut in Parasceve, in calice mittere atque in eum eo more panem sacratum intingere et sumere, et unum peniteat annum (2).

Mais ce texte apparaît comme exceptionnel. La tradition devait se fixer dans un tout autre sens. On se conforma de plus en plus,

(1) *Summa theol.*, P. III, Q. LXXXIV, art. VI, *ad quart.*

(2) Bibliothèque de Laon, *Cod.* 229, f. 105v (fin du morceau).

pour la rédaction des *Remedia missae* à l'enseignement commun des théologiens. Non seulement on prescrivit, pour le cas spécial qui avait embarassé Guy des Trois-Fontaines, de renouveler les paroles de la consécration sur le vin nouvellement versé dans le calice, mais encore on eut soin de déclarer que la simple immixtion de l'hostie ne consacre pas le vin. Cette observation supplémentaire semble dirigée contre les partisans de la solution exposée dans le missel de Vauclair. Le missel de Bayeux, imprimé à Rouen en 1484, par Martin Morin, la formule ainsi :

> ...Non est etiam consecratum vinum per immissionem partis hostie consecrate, quod facit ecclesia feria sexta ante pascha (1).

Cette même phrase avec d'insignifiantes variantes, se lit dans un assez grand nombre de missels du xve ou du début du xvie siècle : missel d'Angers, imprimé à Rouen en 1489 (2); missel de Laon, imprimé à Paris en 1491 (3) ; missel du Mans, imprimé à Paris en 1494 (4) ; missel d'Auxerre imprimé à Paris vers la même époque (5) ; missel de Liège, imprimé à Paris en 1515 (6), *etc.*

De par ailleurs, ces mêmes missels, à la messe du vendredi saint, ne sont pas favorables à la théorie amalarienne. Nous les retrouverons plus loin.

(*A suivre*)

Michel Andrieu.

(1) Non folié ; les *Remedia missae* sont placés au commencement du missel. Pour les missels imprimés que nous citerons au cours de la présente étude, nous nous bornerons à donner la date et le lieu d'impression. On trouvera dans le répertoire de W. H. J. Weale (*Catalogus missalium ritus latini ab anno MCCCCLXXV impressorum*, Londres, 1886) l'indication des divers dépôts où sont conservés les exemplaires connus de l'édition citée. Voir aussi, pour les incunables, le *Repertorium bibliographicum* de L. Hain, 4 vol., Stuttgart, 1826-1832, et le *Supplement to Hain's Repert. bibliogr.*, de W. A. Copinger, 2 vol. Londres, 1895-1902. Quand nous n'aurons pu reconnaître l'origine d'un de ces anciens livres, nous indiquerons la bibliothèque où nous l'avons consulté.

(2) Non folié ; à la suite du canon de la messe.

(3) Pages non numérotées, placées avant l'*Ordo missae*, au milieu du volume.

(4) Fin du vol., f. h. 16v.

(5) Bibl. Sainte-Geneviève BB, 140 ; à la fin du vol., pages non numérotées.

(6) F. 48r. col. 2.

LA CONCEPTION DU SALUT

D'APRÈS LES ÉVANGILES SYNOPTIQUES

Le christianisme est une religion de salut ; il offre à ses adeptes de les arracher au mal pour les faire passer à un état de bonheur sans fin dans un monde renouvelé : cette idée anime tout le Nouveau Testament, après avoir été un des thèmes les plus féconds de l'Ancien. La prédication du Christ et de ses apôtres est un évangile de salut; l'œuvre de Jésus est une œuvre de salut; son nom seul, dans l'esprit de ses disciples, est déjà tout un programme d'action salutaire. Accepter l'Evangile, c'est recevoir le salut; le refuser, c'est périr. Mais ce terme de salut, auquel nous attachons un sens théologique très défini, est bien loin d'avoir toujours dans la Bible une signification aussi compréhensive et aussi précise. Si l'on avait demandé à un hébreu du temps de Moïse, ou à un captif de Babylone, comment il entendait le salut, il se serait probablement contenté de répondre qu'il comptait sur Jahweh et sa justice pour procurer le salut d'Israël et assurer son avenir. Dans le Nouveau Testament, où cette idée biblique de salut atteint son plein développement, nous ne la trouvons pas exposée comme dans un manuel de théologie. Et il ne faut pas s'en plaindre; car si les vérités religieuses s'y présentaient classées comme les curiosités d'un musée ou les idées de la philosophie abstraite, au lieu de s'offrir à nous dans la vie même du christianisme primitif, jamais elles n'auraient eu sur l'humanité l'action prestigieuse que nous constatons. Or, c'est précisément parce que le Nouveau Testament nous montre la vie et l'action du salut chrétien dans leur réalité concrète, que cette idée de salut apparaît sous les formes les plus variées, aussi variées que les influences qui ont donné lieu à la composition du Nouveau Testament. En le lisant, on peut, en quelque sorte, suivre les variations de cette idée, depuis la notion de simple guérison corporelle, jusqu'à celle de Jésus sauveur du monde. Ces variations, il y aurait quelque chose de puéril à les nier, ou à chercher à

établir entre elles une égalité géométrique. Aussi, lorsqu'il a fallu traduire la conception du salut en des formules synthétiques officielles, pour les opposer à des négations dissolvantes du sens chrétien, les conciles ont-ils réuni des éléments dispersés dans le Nouveau Testament, et les théologiens ont-ils systématisé, parfois au prix de bien des efforts, ces aspects si variés de la grande action salvifique de Dieu. On peut donc rechercher comment, au regard de l'historien, chacun des livres du Nouveau Testament présente ce point essentiel du christianisme. Dans cet article nous exposerons la conception du salut d'après les évangiles synoptiques.

Nous ne nous placerons point sur le terrain de la spéculation théologique pour examiner comment les passages de nos trois premiers évangiles cadrent avec des systèmes, ni par quelle suite d'opérations ils aboutissent à des vérités d'école. Nous voudrions, au contraire, en lisant l'évangile, pouvoir nous mêler à la foule des premiers chrétiens, entendre l'enseignement qui leur était donné, juger de leurs sentiments, sentir leurs espérances, leur idéal, voir comment ils comprenaient le Christ et le salut apporté par lui. Après ce contact direct avec la foi du Christianisme primitif, il nous faudra remonter à Jésus lui-même et rechercher comment cette foi se rattache à son action et à son œuvre. Cette méthode est imposée par le caractère littéraire de nos premiers évangiles et les besoins de la critique. Pour nous y conformer, nous ferons donc en premier lieu un tableau du salut d'après les synoptiques, nous examinerons en second lieu les origines et la valeur religieuse de ce tableau. La première partie sera la réponse de l'Église naissante et de la foi à ces questions : qu'est-ce que le salut chrétien, comment se réalise-t-il ? La seconde partie sera la réponse de l'histoire à cette autre question : quelles sont les origines du salut chrétien et quelle en est la signification religieuse ?

*
* *

Etre sauvé, dans les synoptiques, c'est avoir part au royaume de Dieu, annoncé et préparé par Jésus. Nature de ce royaume, conditions pour y être admis, rôle de Jésus dans son établissement, tels sont les points sur lesquels on voudra être fixé pour comprendre la valeur de ce salut.

Le thème principal de la bonne nouvelle apportée par Jésus est l'arrivée du règne ou du royaume de Dieu : « Les temps sont révolus et le royaume de Dieu est proche; repentez-vous et croyez à l'évangile (1) ». Cet événement va combler l'espérance des bons : c'est la lumière qui se lève pour Israël et pour ceux qu'enveloppe une ombre de mort, c'est la gloire entrevue par Isaïe (2). Mais il est gros de menaces pour les pécheurs. Jean-Baptiste lance à leur adresse des invectives dans le style des prophètes de l'Ancien Testament : « Races de vipères, qui vous a appris à fuir la colère qui vient? Faites donc de dignes fruits de pénitence... Déjà la cognée est à la racine des arbres : tout arbre qui ne porte pas de bons fruits sera coupé et jeté au feu » (3). Ce règne de Dieu revêt deux aspects, ou présente deux phases, l'une terrestre, l'autre transcendante ou eschatologique. Nous exposerons d'abord la phase transcendante.

Le royaume de Dieu doit s'ouvrir par la « parousie », c'est-à-dire la venue du Fils de l'homme « dans les nuées avec beaucoup de puissance et de gloire » (4); Jésus viendra « dans la gloire de son Père, avec les anges saints » (5). Il donnera aux anges mission de rassembler les élus « des quatre vents, de l'extrémité de la terre jusqu'à l'extrémité du ciel » (6). Le royaume se composera des élus de Jésus, c'est-à-dire de ceux que le Seigneur aura choisis (7).

(1) Mc. I, 15 ; cf. Mt. IV, 17. (2) Mt. IV, 15-16; Is. VIII, 23-IX, 1. (3) Mt. III, 7-10. (4) Mc. XIII, 26. Dans l'Ancien Testament une nuée voilait la Divinité et était le signe de sa présence. Le Seigneur venait dans une nuée. Cf. Ex. XXXIV, 5 ; Num. XI, 21. Dans la conception juive, la nuée marquait la séparation entre la sphère terrestre et la sphère céleste. Il fallait passer dans cette nuée pour franchir la porte du ciel. Cf. Act. I, 9-11 ; II Pet. I, 17-18. Art. *Cloud* dans Hastings' *Dict. of Christ and the Gospels,* t. I, p. 339. (5) Mc. VIII, 38. (6) Mc. XIII, 27. Au lieu de la leçon difficile de Mc : ἀπ' ἄκρου γῆς ἕως ἄκρου οὐρανοῦ, Mt. donne ἀπ' ἄκρων οὐρανῶν ἕως ἄκρῶν αὐτῶν, XXIV, 31, texte qui se rapproche davantage de Dt. XXX, 4, d'où le passage est tiré. Cf. Ps. CVI, 47 ; II, Macc. II, 7. Rassembler les élus des quatre points de l'horizon, ou d'une extrêmité du ciel à l'autre, c'était, dans la conception du judaïsme, réunir dans le royaume d'Israël les Juifs dispersés dans le monde entier. Dans le Nouveau Testament ces expressions ont une portée beaucoup plus large, car le royaume de Jésus n'est pas réservé aux seuls Juifs Rien ne fera obstacle à la puissance de Dieu, et ses élus, en quelque région de la terre qu'ils se trouvent, morts ou vivants, seront rassemblés. Cf. Lagrange, *Evangile selon saint Marc*, p. 323 ; Klostermann, *Die Evangelien,* p. 115, dans *Handbuch zum Neuen Testament* de Lietzmann. (7) Mc. XIII, 20 ; Cf. Deut. XXX, 4; Zac. II, 6.

Comme prélude à l'établissement de ce royaume aura lieu le jugement. Sur l'ordre du Fils de Dieu, les anges enlèveront du royaume (1) tous les scandales, et ceux qui commettent l'iniquité, et il les jetteront dans la fournaise ardente : c'est là qu'il y aura des pleurs et des grincements de dents » (2). A l'apparition du Fils de l'homme, « toutes les tribus de la terre se frapperont la poitrine » (3), et tous les hommes seront conviés au jugement. Le Fils de l'homme, assis « sur le trône de sa gloire » opérera la séparation des « brebis et des boucs » (4); il se fondera sur les œuvres de miséricorde envers les disciples, « envers les plus petits de ses frères » (5), sur l'attitude que chacun aura prise à son égard, en acceptant ou en refusant l'Evangile : « Celui qui aura rougi de moi et de mes paroles, au milieu de cette génération adultère et pécheresse, le Fils de l'homme aussi rougira de lui, lorsqu'il viendra dans la gloire de son Père, avec les anges saints » (6). Ainsi le Fils de l'homme rendra à chacun selon ses œuvres (7), et les élus, « les bénis du Père », prendront possession du royaume préparé pour eux dès l'origine du monde; (8) ils auront la vie éternelle, tandis que les non élus, les réprouvés, iront à l'éternel supplice (9).

Les circonstances qui accompagneront l'avènement du Fils de l'homme nous transportent dans un monde nouveau, échappant aux lois physiques de notre monde actuel. Alors s'accomplira, en effet, un renouvellement des choses que l'évangile selon saint Matthieu rend par un mot plein d'obscurité : παλιγγενεσία (10). Ce mot semble devoir s'entendre, moins d'un bouleversement cosmique, à la suite duquel aurait lieu comme une seconde création, que d'un nouvel état de choses dont la nature et l'origine ne sont pas précisées. C'est la nouvelle terre d'Isaïe (11), ce n'est pas forcément la restauration du monde après sa destruction par le feu comme dans Philon (12); Jésus s'est probablement servi d'un

(1) Remarquons ici les deux phases du royaume. Le jugement ouvre la phase céleste. (2) Mt. XIII, 41-42. (3) Mt. XXIV, 30. (4) Mt. XXIV, 31. (5) Mt. XXIV, 40. (6) Mc. VIII, 38. (7) Mt. XVI, 28. (8) Mt. XXIV, 31-46. (9) Mt. VII, 23 ; XXV, 41. (10) Mt. XIX, 28 ; cf. Tit. III, 5. (11) Is. LXV, 17 ; LXVI, 22. (12) *De Mundo*. XV. Cf. *Enoch*, ch. XCI, 16 ; *Sibyll*. II, 206 ; *Testam. Levi*, 4 ; Is. XXIV, 4. La seconde Épître de saint Pierre, en parlant de l'embrasement général dans lequel se dissoudront les éléments, III, 12-13 : οὐρανοὶ πυρούμενοι λυθήσονται καὶ στοιχεῖα καυσούμενα τήκεται, ne se réfère pas

terme équivalent au syriaque *almā ḥadtā* « monde nouveau » ou « siècle nouveau ». En tout cas, le terme traduit l'idée d'une transformation profonde qui atteindra les membres mêmes du royaume. Les élus ressusciteront : « Les enfants de ce siècle se marient et sont donnés en mariage, mais ceux qui ont été trouvés dignes d'avoir part au siècle à venir et à la résurrection des morts, ne prennent point de femmes et n'ont point de mari ; aussi bien ne peuvent ils plus mourir, puisqu'ils sont comme les anges, et qu'ils sont fils de Dieu, étant fils de la résurrection » (1). Cette résurrection n'est pas attribuée aux exigences d'une âme immortelle faite pour animer un corps, mais plutôt au besoin d'une sanction morale à titre de dédommagement pour les souffrances de la vie présente. D'ailleurs l'unique facteur de cette transformation, d'après les synoptiques, est la puissance de Dieu (2).

Les membres du royaume auront donc leur part au renouvellement des choses : une vie sans fin, analogue à celle des anges, et qui échappera aux conditions physiques du monde actuel. Ce sera pour eux un privilège, car seuls ils ressusciteront de cette résurrection glorieuse (3), seuls ils sont « fils de la résurrection »; ils sont un choix parmi les morts, ἐκ νεκρῶν (4). Cette vie sera la récompense et l'épanouissement de la justice pour chaque individu ; vie de gloire et de bonheur : « les justes brilleront comme le soleil dans le royaume de leur Père » (5). La signification de cette lumière ne doit pas être limitée à l'éclat du corps transfiguré, comme s'il fallait l'interpréter à l'aide de I Cor. XV, 41. N'oublions pas que nous sommes dans la pensée juive; ne dissocions pas l'âme et le corps. Les textes de l'Ancien Testament parlent de l'homme dans sa complexité. C'est lui tout entier qui participe au bonheur transcendant du royaume et à la glorification. Les pharisiens et les juifs familiarisés avec la lecture du livre de Daniel et du livre de la Sagesse ne furent pas surpris d'entendre Jésus formuler en ces termes la doctrine de la vie future et de la rétribution individuelle (6).

à une tradition évangélique. Cf. Allen, *The Gospel according to S. Matthew* p. 212 ; Bigg, *Epistles of S. Peter and S. Jude*, p. 297-298.

(1) Lc. XX, 34-36. (2) Mc. XII, 24. (3) Lc. XIV, 14. (4) Cf. Mc. XIII, 27 ; Mt. XXIV, 31. Toutefois les non élus, les méchants reprendront vie eux aussi, et une vie corporelle pour subir un châtiment, Mt. XIII, 41-43. Cf. Dan. XII, 3. (5) Mt. XIII, 43. (6) Dan. XII, 3 ; Sap. III, 7-9 ; cf. Eccli. L, 7 ; Ep. Jer. 66.

Au surplus, le royaume céleste aura le caractère d'une société. Les élus formeront un groupement (1), mais qui ne sera plus la simple communauté d'Israël composée des douze tribus enfin réunies. Sur ce point, la conception des synoptiques dépasse celle des apocalypses. La métaphore des douze trônes sur lesquels siègeront les douze apôtres pour juger les douze tribus d'Israël, celle du banquet auquel prendront part les élus en compagnie d'Abraham et de Jésus lui-même (2), ne doivent pas faire illusion. Du fait que le salut est chose individuelle et que la qualité de juste peut être acquise par tout le monde, tous les peuples s'y trouvent conviés : le royaume est ouvert au païens (3).

Enfin la réalisation du salut dans un royaume céleste marquera le terme de « l'âge présent » et le commencement de « l'âge à venir » (4). L'avènement glorieux du Christ arrive à la fin d'un « monde », et au commencement d'un autre. Sur ces deux points les textes des synoptiques sont formels. Cette conception des deux « âges » est un lieu commun de la littérature apocalyptique, on la rencontre aussi, dans la littérature rabbinique. La formule συντέλεια τοῦ αἰῶνος se lit cinq fois dans saint Matthieu et ne se trouve que chez lui (5). Il semble qu'on rendrait très mal cette expression en la traduisant par « fin du monde », « fin des choses » ou « de l'univers ». Elle éveille moins l'idée d'une catastrophe mondiale, que celle de la fin d'une période déterminée : αἰών a surtout une signification temporelle et n'est pas synonyme de κόσμος. Si l'idée de bouleversement s'y ajoute dans la pensée juive, c'est à cause de l'association des choses à la durée, et surtout de l'interprétation au sens propre, de certaines métaphores d'Isaïe et de Joël (6). Malgrè la description de pure apocalypse que nous lisons dans Mc. XIII, 24-27, et les passages parallèles, nous pouvons dire que les synoptiques sont très sobres sur les bouleversements cosmiques qui accompagneront l'avènement du Messie et la fin de « l'âge présent ». Il ne semble pas qu'ils nous

(1) Ἐπισυνάξει,. Mc. XIII, 27. (2) Cf. Mc. XIV, 25. (3) Mt. VIII, 11-12. (4) Lc. XX, 35. (5) Mt. XIII, 39-40 ; XIII, 49 ; XXIV, 3 ; XXVIII, 20. Cf. Heb. IX, 26. (6) Is. XIII, 10 ; XXXIV, 4. Cf. Ez. XXXII, 7 ; Joel, II, 10. L'idée de fin du monde, au sens cosmique, est beaucoup plus accentuée dans les Épîtres de S. Pierre : Πάντων τὸ τέλος, I Pet. IV, 7 ; cf. II Pet. III, 12-14. Cf. *Rev. Biblique*, 1906, 388 ; Lagrange, *S. Marc*, p. 322 ; Mac Culloch, Art. *Eschatology*, dans Hastings, *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, t. V, p. 381.

obligent à prendre au sens propre des métaphores qu'Isaïe lui-même prenait au sens figuré, et qui ne sont que l'expression de la puissance de Dieu se manifestant dans un grand événement, ou intervenant dans une transformation des choses, sans dire en quoi consistera precisément cette transformation.

A quelle époque commence cette période eschatologique, liée à l'avènement du Fils de l'homme ? C'est là un des points les plus épineux de l'exégèse du Nouveau Testament ; d'autant plus épineux que certaines paroles de Jésus peuvent s'entendre diversement, selon qu'on les rattache au contexte immédiat dans lequel elles se trouvent encadrées, ou bien qu'on les rapporte aux textes dont elles dépendent logiquement. La critique reconnaît, en effet, que la distribution des paroles de Jésus dénote une certaine liberté de la part des rédacteurs des évangiles ; ce qui ne veut pas du tout dire que cette distribution impose une interprétation arbitraire de ces mêmes paroles. Lisons, par exemple, les deux passages dont la difficulté est classique, Mc. XIII, 30 · « Je vous dis en vérité que cette génération ne passera pas, que tout cela ne soit arrivé », et Mc. IX, 1 : « Et il leur disait : En vérité je vous le dis, il en est quelques-uns parmi ceux qui sont ici, qui ne goûteront pas la mort avant d'avoir vu le règne de Dieu venant en puissance ». A s'en tenir au contexte immédiat, le caractère eschatologique de ces deux passages ne semblerait faire aucun doute, et Jésus aurait annoncé son retour, et l'avènement du règne glorieux de Dieu dans le siècle à venir, pour la génération présente. Mais l'analyse minutieuse des chapitres auxquels ils appartiennent montre qu'ils sont susceptibles d'une autre interprétation, et cela sans recourir à des échappatoires. Le premier passage, Mc. XIII, 30, peut très bien ne se rapporter qu'aux signes avant-coureurs de la ruine de Jérusalem, 5-8 et 14-18 ; et la section 28-31 dont il fait partie, et qui tranche sur le caractère apocalyptique de 19-27, peut également être la suite logique et réelle d'un même discours avec 5-8 et 14-18. Que l'on n'objecte pas le verset 29 ; il est tout à fait dans le ton du verset 14, et sa comparaison avec Lc. XXI, 31 montre qu'il ne s'agit pas de la parousie, mais seulement du règne de Dieu sans la note eschatologique.

Ainsi, l'examen du chapître XIII de Mc. permet d'y reconnaître un discours prophétique sur la ruine de Jérusalem, discours

auquel se mêlent des éléments d'apocalypse. Il y a là deux genres assez différents, qu'il faut se garder de confondre. Il resterait à démêler d'où proviennent ces éléments d'apocalypse dans le discours prophétique; si Jésus lui-même les y a placés, ou s'ils traduisent des enseignements donnés par lui en d'autres circonstances et sous une autre forme, par exemple ceux du discours de Lc. XVII, 22-27. Mais a-t-on le droit de prêter aux évangélistes une pareille liberté ? Pourquoi Jésus lui-même ne se serait-il pas servi des lieux communs de la littérature juive traduisant les grandes interventions de la puissance de Dieu dans le gouvernement des choses ? En tout cas, un fait paraît certain, c'est que, dans les discours dits eschatologiques de nos premiers évangiles. on trouve, sur des plans différents, la description apocalyptique de l'avènement du Fils de l'homme (1), et l'établissement du règne de Dieu par la puissance divine (2). Puisque ces idées apparaissent distinctes dans le texte, nous n'avons pas le droit de les mêler.

En comparant l'autre texte, Mc. IX, 1, avec les passages parallèles, Mt. XVI, 28 et Lc. IX, 27, on constate que le second évangile donne la transition : καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς. C'est là un indice que la parole annoncée n'a pas été prononcée dans les mêmes circonstances que les précédentes (3), nettement eschatologiques. Sa juxtaposition au verset précédent à fait qu'on l'a rapportée à la venue du règne de Dieu transcendant. Mais Lc., tout en supprimant le καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς n'a pas voulu donner à cette parole une portée eschatologique ; il s'est borné à dire : « quelques uns de ceux qui sont ici présents ne goûteront pas la mort qu'ils n'aient vu le royaume de Dieu ». Voir le royaume de Dieu, ce n'est pas forcément voir le Fils de l'homme venant dans l'appareil de sa gloire. Ce peut être l'établissement rapide de l'évangile, ou encore la ruine de Jérusalem, et dans les deux cas, se trouverait

(1) Lc. XXI, 27. (2) Lc. XXI, 31-32. (3) La plupart des critiques reconnaissent la valeur de cet indice. Cf. Lagrange, *S. Marc.* p. 215. « The ἔλεγεν αὐτοῖς of Mk., dit Allen, may be a hint that this saying was not spoken on the same occasion as the preceding ». *St Matthew* (Inter. Crit. Com.) p. 183. Klostermann, tout en reconnaissant qu'il y a là une introduction à un nouveau *logion*, l'interprète cependant au sens eschatologique : « Die bei Mt Lc verwischte *besondere Einleitung zu diesem Spruche* besteht zu Recht » ; *Die Evangelien*, p. 71.

justifiée l'expression « venir en puissance », de Mc. IX, 1. Mt. lui non plus, en disant : « le Fils de l'homme venant dans son royaume », ne donne pas au verset une teinte eschatologique ; il n'est plus question de la gloire du Père et des anges, v. 27, mais du royaume du Fils, royaume qui présente plusieurs phases, comme nous le verrons plus loin. Mais, dira-t-on, si le verset n'avait pas originairement une portée eschatologique, pourquoi se trouve-t-il inséré à la suite d'un passage nettement eschatologique ? A cela on peut répondre que Mc. sauvegarde la distinction entre les deux phases du royaume, en marquant qu'il introduit une autre parole de Jésus. Seulement, l'établissement du règne de Dieu, par la force de Dieu, se rattachait à l'idée générale de l'action du Fils de l'homme dans le royaume, et c'est probablement ce qui a fait placer ici cette parole de Jésus.

En somme, ce que Jésus annonce pour la génération présente, d'après les synoptiques, ce n'est ni un cataclysme mettant fin aux destinées du monde, ni la venue du Fils de l'homme dans une gloire sur des nuées d'apocalypse ; c'est l'intervention de la puissance de Dieu dans l'établissement de son règne, intervention dont la ruine de Jérusalem et du temple est une des manifestations les plus frappantes et les plus fructueuses. Quant au reste, il déclare que « ni les anges dans le ciel, ni le Fils n'en connaissent le temps ni l'heure », que seul le Père les connaît, Mc. XIII, 32. En parlant ainsi, Jésus ne fait pas un aveu d'ignorance, il déclare seulement qu'il n'est pas dans son rôle de dévoiler l'avenir aux hommes, et le motif de cette déclaration suit immédiatement : « Prenez garde, veillez, car vous ne savez pas quand ce sera le temps... » (1). Cette incertitude salutaire a une portée morale qu'il ne faut pas se dissimuler, et c'est de là qu'elle tire toute sa signification. Saint-Paul, comme Jésus, la mettra en avant pour pousser les chrétiens à la vertu et au travail. Le salut, et la justice qui en est la condition, sont choses individuelles. Derrière les peintures apocalyptiques chacun peut sentir que le drame doit arriver pour lui au cours de sa propre génération et que le Fils de l'homme peut venir au moment où on s'y attend le moins. L'Église prêchera ainsi la vigilance aux fidèles de tous les temps.

(1) Mc. XIII, 33.

A l'idée d'un royaume glorieux réalisé à la fin des « âges », les synoptiques attachent-ils celle d'un lieu où réside ce royaume? Quelques passages semblent bien l'indiquer. Le royaume est conçu comme déjà établi « daus le ciel », selon la conception juive de l'univers (1). Ainsi Jésus fait dire à ses disciples dans le *Pater*: que votre volonté se fasse sur la terre comme dans les cieux » (2) ; il dit : « Amassez-vous des trésors dans le ciel » (3) ; « va, vends tout ce que tu as, donne-le aux pruvres et tu auras un trésor dans le ciel ; puis viens et suis moi » (4). Le royaume des cieux est un héritage « préparé dès l'origine du monde » (5) ; Jésus le « prépare » à ses apôtres comme le Père l'a préparé pour lui (6). Mais tous ces passages montrent que Jésus parle le langage de son temps, non qu'il veuille confirmer les théories cosmiques de l'ancien monde; pas plus celle des Hébreux que celles des autres peuples. Si les évangiles nous représentent les élus comme formant une société dont Dieu est le chef et dont les membres ont entre eux des relations, ils nous disent aussi que les corps des justes ressuscités échappent aux lois physiques et organiques. Nous ne devons donc pas nous figurer les élus du royaume soumis aux conditions de notre existence dans le monde actuel.

*
* *

La phase apocalyptique et transcendante du salut occupe moins de place dans les synoptiques, que la phase terrestre. Le règne et le royaume de Dieu s'établissent d'abord sur terre ; c'est sur terre que se prépare le salut. La deuxième et la troisième demande du *Pater*, montrent que Dieu doit régner dans les âmes (7) ; que sa volonté doit être la règle des autres volontés. Le royaume de Dieu est quelque chose qui se désire et se cherche en cette vie (8) ; la justice du royaume est chose individuelle, c'est une disposition intérieure. Jésus déclare : « Le royaume de Dieu ne vient pas avec éclat..., il est déjà au milieu de vous « (9) ; c'est-à-dire, il n'attire pas les regards, mais il est déjà commencé sur terre, et avec un peu d'attention on peut le découvrir. Dans le

(1) Cf. Sap. X, 10 ; Gen. XXVIII, 12 ; *Sibyll.* III, 48. (2) Mt. V, 12; Lc. VI, 23. (3) Mt. VI, 20 ; Lc. XII, 33. (4) Mc. X, 21; Mt. XIX, 21 ; Lc, XVIII, 22; (5) Mt. XXV, 34. (6) Lc. XXII, 29. (7) Mt. VI, 10. (8) Mt· VI, 33. (9) Lc. XVII, 20-21.

même ordre d'idées, la parabole de la semence qui croît d'elle-même (1), celles du grain de sénevé et du levain, montrent que le royaume s'établit en ce monde, qu'il a d'humbles débuts et se développe graduellement (2). Dans la parabole du semeur, nous voyons le royaume se fonder dans les âmes par la prédication de l'évangile. La semence, qui représente l'évangile, n'est pas le royaume lui-même, elle n'est que le moyen qui l'établit ; mais à la façon dont elle lève et croît dans la bonne terre, elle fait entrevoir une institution qui va aller en se développant. Le grain de sénevé nous représente cette institution dans une parabole en raccourci. Le royaume de Dieu est donc semé sur terre, il germera et se développera, au commencement, sans manifestation éclatante et soudaine de la puissance divine, sans coup de théâtre.

Toutefois, il ne manque pas de signes qui permettent de reconnaître ce royaume de Dieu naissant. Faire des miracles, guérir les malades, chasser les démons, ne sont pas seulement des actes de bienfaisance, ce sont des manifestations du règne de Dieu (3). Dans la scène de la tentation, le démon sent que sa domination du monde va lui échapper, il offre à Jésus de la partager avec lui pourvu qu'il reconnaisse sa suzeraineté (4) ; c'est que le commencement du règne de Dieu marque la chute de Satan : les hommes vont être arrachés au diable, au péché, aux souffrances, triple forme du mal qui accable l'humanité. Les cœurs peuvent s'ouvrir à l'espérance : ceux qui sont fatigués et qui ploient sous le fardeau vont recevoir le soulagement (5). Le règne de Dieu commence ; on en voit l'aurore ; son action salutaire se fait déjà sentir dans la lutte contre le mal et dans la transformation intérieure de l'homme.

Cette transformation et cette vie intérieure des âmes occupent une grande place dans l'évangile, ce qui a fait penser parfois que c'était là l'essence même du royaume et du christianisme. Sans doute ce fait spirituel intérieur est un aspect remarquable de l'action de Dieu ; mais ce n'est pas le royaume lui-même. Le royaume, à proprement parler, est une institution, une société qui s'établit et s'organise sur terre pour y réaliser le salut.

(1) Mc. IV, 26-29. (2) Mt. XIII, 31 etc. ; Lc. XVIII, 21. (3) Mt. XII, 28 ; Lc, XI, 20. (4) Mt. IV, 8 ; Lc. IV, 5 ; cf. Lc. X, 18. (5) Mt. XI, 28.

En effet, qui dit royaume, dit territoire, ou au moins groupement cohérent, soumis à une puissance organisée sous le commandement d'un chef. Ainsi en est-il pour le royaume de Dieu dans les synoptiques : on y entre, on peut en être rejeté, on y forme une société ; c'est grâce à cette société que l'empire de Jésus s'exerce sur les cœurs, et que se réalise le règne de Dieu dans les âmes par l'acceptation de l'évangile. En fait, les paraboles où le royaume est figuré par un champ (1), un filet (2), un repas de noces (3), indiquent, dans l'esprit de l'évangéliste, le caractère social et collectif du royaume. Jésus ne se contente pas d'annoncer le salut, il l'organise ; il choisit des collaborateurs, il crée un groupe, une société visible et hiérarchisée. Ceux qui reçoivent la bonne nouvelle, les disciples, se rattachent à cette société déjà organisée en principe. Bien plus, Pierre est le « fondement » de l'édifice, d'après Mt. XVI, 18. Il a le pouvoir de « lier et de délier », c'est-à-dire d'exercer une autorité indépendante de tout contrôle humain : ses décisions sont ratifiées dans le ciel. Le mot « église » est mis deux fois par Mt. dans la bouche de Jésus, XVI, 18 et XVIII, 17. Nous assistons même à la vie de cette église : on y exerce la correction fraternelle (4), on y remet les péchés (5). Enfin, cette société est faite pour durer. Elle reçoit une promesse de victoire sur les puissances hostiles, qui sont puissances « d'enfer », c'est-à-dire de « *scheol* », de mort et de destruction (6). Elle a son code de morale, Mt. V-VII : les préceptes de l'ancienne loi, complétés et renouvelés. On entre dans cette église par le baptême (7), et les païens peuvent en devenir membres partout où l'on prêche l'évangile. Dieu en est le chef, il y règne avec Jésus le Messie, son Fils qui est à sa droite et qui est rédempteur. Cette Église, en un mot, est le vaisseau préparé pour tenir la haute mer et porter le salut au monde à travers les âges. Si c'est Jésus qui l'a ainsi préparé et qui lui a montré sa route, — et nous verrons plus loin que c'est bien lui, — il n'a pas seulement jeté un germe, il en a encore favorisé la naissance et le développement ; il n'a pas seulement posé un principe, il a créé un organisme, une société chargée de continuer à travers les siècles l'œuvre de salut inaugurée par lui.

(1) Mt. XIII, 24-30. (2) Mt. XIII, 47-50. (3) Lc. XIV, 16-24 ; Mt. XXII, 1-14. (4) Mt. XVIII, 15-17. (5) Mt. XVIII, 18. (6) Mt. XVI, 10, XXVIII, 20. (7) Mt. XXVIII, 18-20.

En résumé, le royaume de Dieu dans les synoptiques s'offre tantôt sous des traits d'apocalypse, comme un règne dont l'inauguration doit coïncider avec le renouvellement des choses et marquer un âge nouveau ; tantôt comme un règne de Dieu qui s'établit sur terre par la transformation des âmes, grâce à une société organisée, faite pour s'étendre et durer. A ces deux aspects correspondent respectivement des formes diverses de salut. On est sauvé, à la fin des âges, en échappant au châtiment qui frappe les impies, les peuples qui n'entrent pas dans le nouvel Israël : on a part au royaume glorieux avec ses joies spirituelles, on possède la vie sans fin. On est sauvé individuellement, en ce monde, ou plutôt on est mis dans la voie du salut, en participant au royaume de Dieu établi sur terre, participation qui est pour chacun une garantie de vie éternelle.

Mais à quelles conditions devient-on membre du royaume? C'est ce qu'il nous faut rechercher maintenant.

***

Dans les trois premiers évangiles, Jésus apparaît plus préoccupé d'établir le royaume de Dieu que de disserter sur sa nature. Il vise à l'action. Mettre ses compatriotes en possession des biens qui doivent les dédommager de la détresse présente, tel est son but. Or, comme dans l'Ancien Testament, l'obstacle au règne de Dieu est le péché, il faudra donc le supprimer. C'est pourquoi la *pénitence* ou *repentance* sera la première condition pour accepter ce règne. Elle fait l'objet principal de la prédication de Jean-Baptiste : « En ces jours-là apparut Jean-Baptiste, prêchant dans le désert de Judée ; il disait : « Faites pénitence, car le royaume des cieux est proche » (1). Jean invite ses auditeurs à changer de sentiments et à regretter leur conduite. Lc. ajoute que cette repentance se traduit dans un baptême pour la rémission des péchés (2). Les convertis du précurseur sont baptisés, c'est-à-dire plongés dans l'eau ; par ce rite, ils se reconnaissent pécheurs et s'engagent à mener une vie nouvelle. Jean prêchait : « Produisez de dignes fruits de repentance et n'essayez pas de dire

(1) Mt. III, 1-7. (2) Lc. III, 3.

en vous-mêmes : Nous avons Abraham pour père ! Car je vous déclare que Dieu peut, de ces pierres, susciter des enfants à Abraham (1) ». Les Juifs croyaient que pour avoir part au salut de Dieu il suffisait d'être descendant d'Abraham. Jean-Baptiste proclame que les vrais fils d'Abraham sont les imitateurs de ses vertus (2). On croirait déjà entendre saint Paul dire que la vraie filiation d'Abraham n'est pas selon la chair, mais selon l'esprit (3). D'après Mt., le baptême de Jean était accompagné de la confession des péchés ; ce qui suppose l'aveu de certaines fautes, ou au moins de certaines catégories de fautes déterminées.

Après Jean-Baptiste, Jésus n'annoncera pas autrement le royaume des cieux : « Les temps sont révolus et le royaume de Dieu est proche ; repentez-vous et croyez à l'évangile », Mc. I, 15 ; « les hommes de Ninive se lèveront au jour du jugement avec cette génération et la condamneront (4) parcequ'ils firent pénitence à la prédication de Jonas, et voici, il y a là plus que Jonas » (5). « Je vous le dis en vérité, si vous ne vous convertissez et ne devenez comme les petits enfants, vous n'entrerez pas dans le royaume des cieux » (6). La condition primordiale pour participer au royaume est donc la repentance, c'est-à-dire le regret des fautes commises accompagné du changement de conduite. C'est là le vrai sens du mot μετάνοια (7).

A la pénitence Dieu accorde le pardon. Cette doctrine est présentée d'une façon concrète dans deux paraboles du troisième évangile, celle de l'enfant prodigue (8), et celle du pharisien et du publicain (9). Cette dernière offre un intérêt particulier : le repentir et l'humilité du publicain lui obtiennent le pardon, il s'en va « justifié », dit l'évangile. Lui, païen et pécheur, il est juste aux yeux de Dieu, tandis que l'orgueilleux pharisien, avec toute sa morgue et ses pratiques légales, ne l'est pas. Ainsi se trouve affirmée la valeur universelle de la pénitence : le royaume est ouvert à tous les hommes, à tous les justes d'où qu'ils viennent ; les païens y seront admis et y entreront même avant les Juifs.

(1) Lc. III, 8. (2) Mt. III, 7-10. (3) Rom. IX, 7 ; IV, 12 ; Jn. VIII, 39. (4) Il ne s'agit point ici d'une sentence, mais d'une condamnation par contraste. (5) Mt. XII, 41-43. (6) Mt. XVIII, 3. (7) Plutarque, *Mor.* 961. D. ; *Péricl.* c. 10. Jer. VIII, 6 ; XVIII, 8 ; XXXI, 19 ; Lc. XVII, 3-4 ; II Cor. VII, 9 ; XII, 21. (8) Lc. XV, 11-24. (9) Lc. XVIII, 9-14.

Mais la pénitence n'est encore que le côté négatif de la préparation au royaume. A l'homme qui veut en devenir membre il faut cette *justice* dont le publicain vient de nous donner un exemple : « Cherchez d'abord le royaume de Dieu et sa justice » (1). C'est qu'il y a une fausse justice, ou plutôt une justice illusoire, que Jésus condamne : celle des Pharisiens : « Je vous le dis, si votre justice ne surpasse celle des scribes et des Pharisiens, vous n'entrerez point dans le royaume des cieux », Mt. V. 20. Beaucoup de Pharisiens comprenaient la Loi d'une façon étroite. Ils préféraient la lettre à l'intention, ou bien ils substituaient à la Loi des commentaires et des traditions qu'il regardaient comme la volonté de Dieu (2). C'est avec raison que Jésus les condamne et fait de la sainteté intérieure la condition du royaume. En affirmant le caractère moral de la religion, il prépare la transformation profonde qui va s'accomplir dans la conscience de l'homme. Au Code ancien et à ses interprétations, il en subtitue un nouveau, plus parfait et d'un esprit plus élevé. Il le promulgue sur « la montagne » comme sur un nouveau Sinaï (3). Les béatitudes ne marquent pas seulement la fin des misères pour les pauvres, les petits, les déshérités, les persécutés ; elles sont un programme des dispositions intérieures qui font appartenir au royaume La proclamation de ce nouveau code ne fait pas disparaître la Loi. Les Juifs auraient pu le croire ; pour les détromper, Jésus, d'après Mt., déclare qu'il est venu donner à cette Loi toute sa perfection morale, πληρῶσαι (4), enseigner à en observer l'esprit plutôt que la lettre : la justice du royaume est à cette condition.

Dans les synoptiques, Jésus a souvent l'occasion, en donnant une leçon, de signaler des obstacles au royaume de Dieu. N'y entreront pas, ceux dont l'œil n'est pas simple (5), c'est à-dire les malveillants, les envieux ; ceux qui ne veulent pas faire le sacrifice de leurs richesses (6), ceux qui donnent du scandale (7). Pour y entrer, il faut être comme un petit enfant (8),

(1) Mt. VI, 33. (2) Mt. XXIII, 4 ; Mc. VII, 11-23 ; Lc. XI, 39 etc. (3) Mt. V-VII. (4) Mt. V, 17. Cf. Rom. VIII, 3-4. (5) Mt. VI, 22-23 ; Lc. XI, 34 ; cf. Mt. XX, 15 ; Deut. XV, 9 ; XXVIII, 54-56 ; Prov. XXIII, 6 ; Eccli. XIV, 10. Cf. *Testam. Issach.* III, 4. (6) Mc. X, 23-25 ; Mt. XIX, 22 ; Lc. XVIII, 24-26. (7) Mt. XVIII, 6-9 ; Lc. XVII, 1-2. (8) Mc. X, 14-16 ; Mt. XIX, 14 etc. ; XVIII, 3-4 ; Lc. XVIII, 16.

c'est-à-dire en avoir la confiance et la simplicité (1). Il faut surtout, et c'est le résumé de toute la loi chrétienne, aimer Dieu et le prochain ; Mc. XII, 32-34. Ainsi, lorsqu'on parle de la morale de Jésus, on ne saurait entendre un système établi sur des principes généraux et développé de façon à embrasser tous les cas de la vie humaine. Non, les événements et les hommes s'agitent autour du Maître ; il voit les vices et les obstacles au règne de Dieu, il réagit et enseigne une morale en action. En conflit avec le judaïsme de son temps, il conserve néanmoins la Loi dans ce qu'elle a d'essentiel. Mais il la complète et la transfigure, de sorte que l'on peut parler d'une loi nouvelle, où s'affirment le caractère universel et la force morale de la religion chrétienne (2).

*
* *

A côté des autres dispositions, la *foi* est souvent donnée dans les synoptiques comme un moyen de salut. Après avoir guéri ou remis les péchés, Jésus dit : « Ta foi t'a sauvé ». Comment faut-il entendre cette foi, et quel est son rôle dans la réalisation du salut. Tout d'abord, les synoptiques ne nous présentent pas Jésus analysant l'acte spécifique de foi, connaissance d'un ordre spécial, ils nous montrent plutôt des actes de foi avec leurs résultats. Le centurion dit à Jésus : « Seigneur, je ne suis pas digne que vous entriez dans ma maison, mais dites seulement une parole et mon serviteur sera guéri » (3). Il reconnaît son indignité : il est païen et pécheur ; mais il sait que Jésus n'a qu'à dire un mot pour guérir son serviteur. Lui, tout subalterne qu'il est, il a le pouvoir de commander et il est obéi, à plus forte raison, pense-t-il, Jésus

(1) *Id est, in simplicitatem puerilem vitia corporum nostrorum, animæque revocanda.* S. Hilaire, *In Matth. c. XVIII, P. L*, t. IX, c. 1018. « Le royaume des cieux appartient à ceux qui possèdent par réflexion ce que les enfants ont par nature, probablement surtout la confiance envers ceux qui sont bons pour eux ». Lagrange, *S. Marc*, p. 246. (2) Cf. Mc. XII. 34. La disposition des paroles de Jésus dans le sermon sur la montagne, Mt. v. 17-48, disposition qui met en parallèle les deux législateurs, Jésus et Moïse, est probablement due à l'évangéliste, qui sans altérer le sens de ces paroles, les a groupées de manière à produire un effet sur des lecteurs juifs. (3) Mt. VIII, 8 ; cf. Lc. VII, 1-10 et XIII, 28-30.

peut commander à la nature et aux choses. Ce soldat a donc la conviction que le Maître a un pouvoir supérieur et une mission divine. Cette conviction n'est peut-être pas encore quelque chose de très défini, mais elle fait naître en lui la confiance et commande sa démarche. Jésus lui dit : « Va ! qu'il te soit fait comme tu as cru. » L'important ici, dans la pensée de l'évangéliste, ce n'est pas le miracle avec sa valeur apologétique, c'est la foi du centurion. Cette foi fait entrer dans le royaume, elle brise le cadre étroit et rigide du judaïsme. C'est une foi comme Jésus n'en a pas trouvé en Israël ; c'est celle qui sauvera des élus venus « de l'orient et de l'occident ». (1) Faute de l'avoir, les Juifs, « les fils du royaume », c'est-à-dire les premiers appelés ou les héritiers légaux, seront rejetés. Ce qui manque aux Juifs, c'est précisément la foi en la mission divine de Jésus. Malgré tous les miracles, ils n'ont pas encore compris et cru en lui. Le centurion, lui, a compris et cru (2).

Nous avons d'autres cas analogues (3). Des hommes apportent un paralytique sur un lit. Ils le descendent par une terrasse dans la chambre où est Jésus, ne pouvant arriver à lui du côté de la foule. Jésus voyant « leur foi », — non seulement celle des porteurs mais surtout celle du paralytique (4), — l'invite à la confiance et lui déclare que ses péchés sont pardonnés. Ici, la foi, c'est la croyance au pouvoir de Jésus. De cette croyance naît

(1) Mt. VIII, 11-12. (2) Lc., VII, 1-10, rapporte un fait semblable avec des variantes. Il omet les versets 11 et 12 de Mt. qui annoncent le rejet d'Israël et l'entrée des Gentils dans le royaume. Le premier évangéliste donne à son récit un tour apologétique. Il se préoccupe, avec ses contemporains, du rejet des Juifs. Pour justifier la Providence, il a soin de citer les paroles de Jésus qui annoncent ce rejet et en donnent le motif : « *Chez personne en Israël* je n'ai trouvé une aussi grande foi » Mt. VIII, 10. Lc., au contraire atténue ce passage sur l'incrédulité des Juifs : « *en Israël même* je n'ai pas trouvé une si grande foi », Lc. VII, 9. Comparez les deux formules : Lc. : οὐδὲ ἐν τῷ Ἰσραὴλ τοσαύτην πίστιν εὗρον ; Mt. : παρ' οὐδενὶ τοσαύτην πίστιν ἐν τῷ Ἰσραὴλ εὗρον. Lc. n'a pas la même portée apologétique, mais il n'en met pas moins en lumière la foi du centurion. Cf. Jn. IV, 47-50 (3) Mt. IX, 2 ; Mc. II, 4 ; Lc. V, 18-19. (4) Chrysostome, Théophylacte, Salmeron. Cependant Jérôme et Maldonat disent qu'il ne s'agit que de la foi des porteurs, ce qui est en contradiction avec le contexte : Jésus, voyant « leur foi » s'adresse au paralytique. Et puis, celui-ci ne se serait pas laissé porter s'il n'avait cru pouvoir être guéri, οὐ γὰρ ἂν ἠνέσχετο χαλασθῆναι εἰ μὴ ἰαθῆναι ἐπίστευσεν, Eutnymius, dans Klostermann, p. 19.

la confiance : « Jésus voyant *leur foi* dit au paralytique : Mon fils, *aie confiance*, θάρσει ». Ce que le paralytique attendait surtout, c'était la guérison corporelle. Si Jésus lui remet d'abord les péchés, c'est pour guérir le mal dans sa source, les péchés étant, dans la pensée juive, la première cause des maladies. La foi conditionne donc la rémission des péchés aussi bien que la guérison corporelle ; en sa faveur est accompli le miracle ; s'il devient ensuite, à l'adresse des pharisiens incrédules, une arme d'apologétique, c'est à cause de leur protestation contre la déclaration de Jésus : « Tes péchés te sont remis ». D'ordinaire, dans les synoptiques, Jésus ne veut pas faire naître la foi par des prodiges ; au contraire, il fait les miracles comme récompense de la foi. Cependant, ne nous y trompons pas, cette foi, chez ceux où elle se rencontre, est née de tout ce que dit et fait Jésus. Les miracles sont bien des signes de son pouvoir divin, mais il ne les présente pas d'ordinaire sous ce jour dans les synoptiques.

D'après les deux passages que nous venons d'analyser, la foi qui sauve est un état psychologique fait de conviction et de confiance. Dans le même ordre d'idées on peut citer l'épisode de Pierre marchant sur les eaux (1). Pierre près de s'enfoncer s'écrie : « Seigneur, sauvez-moi ! Jésus étendant aussitôt la main le saisit et lui dit : « Homme de peu de foi, pourquoi as-tu douté ? » Pierre n'est pas assez convaincu de la puissance de Jésus qui peut, s'il le veut, lui permettre de marcher sur les eaux. Un abandon aveugle à la volonté du Maître, sans la reconnaissance préalable de sa qualité de prophète ou de messie, est une impossibilité psychologique.

L'épisode de la chananéenne (2) n'est pas moins significatif. Cette femme a foi en la puissance de Jésus qui peut guérir sa fille. A sa foi elle joint la confiance, la persévérance et l'humilité ; elle se reconnaît inférieure aux juifs. Jésus lui dit : « Femme, ta foi est grande, qu'il te soit fait comme tu désires ». Les dispositions de cette païenne contrastent avec celles des juifs et justifient le rejet d'Israël.

Ainsi, grâce à la foi, le royaume est ouvert à tous ; le salut est offert aux païens ; le don de Dieu est universel. Si Jésus dit à la chananéenne : « Je n'ai été envoyé qu'aux brebis perdues de la

(1) Mt. XIV, 31-34 ; cf. Mc. VI, 45-52. (2) Mt. XV, 28 ; Mc. VII, 24-30.

maison d'Israël » (1), cela ne veut pas dire que le royaume est réservé aux seuls Juifs, mais que l'heure de l'évangélisation des païens n'est pas encore venue, et que ce n'est pas Jésus qui doit accomplir cette mission. Mais, tout en limitant son action personnelle au peuple d'Israël, il a appelé toutes les nations à l'évangile et au salut. Ce caractère d'universalité apparaît surtout dans Mc. VII, 27 : « Laisse d'abord les enfants se rassasier ». Mt. ne reproduit pas cette parole ; il veut seulement faire contraster la foi de la chananéenne avec celle des Juifs : ces derniers furent rejetés pour n'avoir pas montré une foi aussi grande que celle des païens. Maldonat (2) fait remarquer que Jésus n'a loué que la foi des Gentils. Il est certain que saint Matthieu rapporte cet éloge avec complaisance. C'est sans doute qu'il y voit un argument pour atténuer le scandale des judéo-chrétiens en face du rejet de leurs compatriotes.

Si Jésus loue la foi des païens, il reproche parfois aux apôtres d'en avoir trop peu et de manquer d'intelligence. Nous l'avons vu déjà dans le récit de Pierre marchant sur les eaux ; en voici un autre exemple encore plus caractéristique. Les disciples « discutaient entre eux parce qu'ils n'avaient pas pris de pain. Jésus s'en étant aperçu, leur dit : Pourquoi discutez-vous entre vous, gens de peu de foi, parce que vous n'avez pas pris de pain ? Ne comprenez-vous pas encore et ne vous rappelez-vous pas les cinq pains pour cinq mille hommes, et combien de corbeilles vous avez emportées (3) ? » Dans saint Marc, ce n'est pas le manque de foi que Jésus reproche aux apôtres, c'est le manque d'intelligence : « Êtes-vous encore sans intelligence et sans discernement ? Avez-vous le cœur endurci ? Ayant des yeux ne voyez-vous pas ? Ayant des oreilles n'entendez-vous pas ? » (4) Jésus leur avait recommandé de se garder du levain des pharisiens et des Sadducéens, c'est-à-dire de fuir l'hypocrisie, la vie mondaine et les intrigues des partis politiques. Ils n'avaient pas compris la métaphore ; mais en entendant parler de levain ils s'étaient rappelés qu'ils n'avaient pas apporté de provisions et s'étaient mis à discuter. Alors Jésus leur reproche non seulement de n'avoir pas compris sa métaphore du levain, ou de trop se préoccuper des

(1) Mt. XV, 24. (2) *Commentarii in IV Evangelistas, In Matth.* XV, 28. (3) Mt. XVI, 6-9. (4) Mc. VIII, 17.

choses matérielles; mais surtout, après avoir vu des miracles comme celui de la multiplication des pains, d être restés, comme les foules, sans intelligence et sans discernement, de n'avoir « ni vu, ni entendu ». Ces reproches dans le style des prophètes (1) ne révèlent pas seulement chez les apôtres un manque de confiance dans un cas isolé, ils font soupçonner une insuffisance de conviction et d'attachement à la personne du Maître. Cette sévère leçon ne fut pas inutile; on peut en juger par la confession de saint Pierre, au chapitre XVI du premier évangile.

En poursuivant cette analyse, nous retrouverions, dans l'histoire de la femme à la perte de sang (2), dans celle de la résurrection de la fille de Jaïre (3), la même notion de la foi, avec des applications différentes selon les cas. Les expressions : ma fille, ta foi t'a sauvée », « ne crains point, crois seulement », supposent de la part du croyant la reconnaissance du pouvoir et de la mission de Jésus. Nous n'y voyons pas un acte spécifique, mais un état complexe, fait de conviction, de confiance et d'espoir, état qui rappelle celui dont parle saint Paul en prêchant la foi au Christ. Nous croyons que cette manière de voir est bien celle qui semble se dégager des textes. En tout cas, Jésus ne se borne pas à réclamer une confiance aveugle et inébranlable, moyennant quoi il distribuerait ses bienfaits de thaumaturge, un peu à la manière d'un enchanteur. Il veut qu'on sache qui il est; qu'en regardant on comprenne sa mission, qu'on s'attache fermement à sa personne. Celui qui est dans ces dispositions, entre dans le royaume, il est sauvé.

Dans certains cas, on dirait que le salut accordé à la foi n'est autre chose que la guérison corporelle. N'oublions pas qu'en guérissant les corps, Jésus lutte contre la mort dont la maladie est le prodrome; ou encore qu'il lutte contre les causes des maladies, le démon ou le péché. Lorsque, par une déclaration solennelle, il attribue le salut à la foi, par exemple dans la guérison de l'aveugle Bartimée, le sens du mot « sauver » dépasse la simple guérison corporelle et l'on aurait tort de traduire : « Ta foi t'a guéri » (4). Il en est de même pour la foi du centurion : elle lui vaut le salut, en même temps que la guérison de son serviteur; elle le fait entrer dans le royaume.

(1) Cf. Jer. V, 21; Ez. XII, 2; Is. LX, 9-10. (2) Mc. V, 25 etc. (3) Mc. V, 36; cf. Mt. XVII, 16-20. (4) Mc. X, 52; cf. Lagrange, S. *Marc*, p. 268.

Enfin, le mot croire désigne parfois, dans les synoptiques, l'acceptation du témoignage de quelqu'un, ou l'acceptation de l'évangile sur le témoignage des prédicateurs ; refuser de croire, c'est rejeter l'évangile : « Celui qui croira et sera baptisé, sera sauvé, celui qui ne croira pas sera condamné » (1). Ainsi, la foi jointe au baptême, après la mort de Jésus, sauve l'homme, c'est-à-dire en fait un fidèle et lui donne part aux biens du royaume.

*
* *

Après la foi, l'*amour* dispose au salut. Nous avons déjà vu que tout membre du royaume doit aimer Dieu de toute son âme, et le prochain comme lui-même ; ce sont les deux grands commandements de la loi nouvelle comme de la loi ancienne. A un scribe qui met ces deux commandements au-dessus de tous les holocaustes et de tous les sacrifices Jésus dit : « Tu n'es pas loin du royaume des cieux » (2). La parabole du créancier et des deux débiteurs (3) montre le rôle de l'amour dans la rémission des fautes Jésus en fait l'application à une pécheresse qui vient répandre du parfum sur ses pieds pendant qu'il mange chez un pharisien : « C'est pourquoi, déclare Jésus au pharisien, je te le dis, ses nombreux péchés lui sont pardonnés, car elle a beaucoup aimé : mais celui à qui on pardonne peu, aime peu » ; puis il dit à la femme : « Tes péchés sont pardonnés », et au verset 50 il ajoute : « Ta foi t'a sauvée ». Les versets 47 et 48 ont toujours fait le tourment des exégètes. L'amour est-il donné par Jésus comme cause ou comme résultat et signe du pardon? Le sens le plus naturel est que l'amour provoque le pardon (4). Ce sont bien les actes de la femme qui témoignent de son amour actuel, ce sont eux qui font dire à Jésus : « C'est pourquoi, je te le dis, ses nombreux péchés lui sont pardonnés » (5). Mais il faut reconnaître que cette interprétation renverse les termes de la parabole, puisque dans celle-ci l'amour n'est que le résultat de la remise de la dette. Elle ne s'accorde pas davantage avec la fin du verset 47,

(1) Mc. XVI, 14-16. (2) Mc. XII, 34. (3) Lc. VII, 36-50. (4) Comme dans Prov. X, 12; Jac. V, 20. (5) *Dimittuntur ei peccata multa, quoniam dilexit multum. Quare? Quia confessa est, quia flevit.....* S. Augustin, *Enarrat. in Psalm.* CXL. *P. L.* t. XXXVII, c. 1820-1821.

qui devrait être dans ce cas : « Mais à celui qui aime peu on pardonne peu ».

Les commentateurs qui veulent interpréter la scène en l'adaptant au cadre rigide de la parabole, supposent que les péchés ont déjà été remis antérieurement, que les actes de la femme ne traduisent que sa reconnaissance, et que la déclaration de Jésus n'est que la proclamation publique d'un pardon déjà accordé dans un autre entretien. Il n'y aurait plus qu'une mise en scène. Mais les auditeurs comprennent certainement le contraire, car ils s'étonnent de voir Jésus remettre les péchés actuellement (1). Est-il nécessaire de transformer la parabole en allégorie? Jésus enseigne que l'amour et le pardon sont corrélatifs, et il déclare que la pécheresse doit le pardon à son amour.

Remarquons bien que la valeur de l'amour n'est pas atténuée par la déclaration du verset 50 : « Ta foi t'a sauvée » ; car la foi, ici, c'est la ferme conviction que Jésus peut et veut pardonner. Cette conviction est jointe à l'humilité, à la confiance et à l'amour, et c'est elle qui manque au pharisien et lui fait dire en lui-même : celui-là n'est pas un prophète. La foi est parfaitement à sa place, elle n'a pas été introduite ici, par suite d'une interpolation, comme le prétendent certains exégètes, pour dépouiller l'amour au profit d'un principe paulinien de justification (2). Au contraire, comme ailleurs dans les synoptiques, elle est une condition fondamentale du salut. L'amour s'y ajoute comme un

(1) Cf. Lc. V, 20-21. On peut voir dans les commentaires, les différentes explications tentées pour concilier la parabole avec la situation. Cf. Lagrange, *S. Luc*, p. 230-232 ; *Rev. Bibl.*, 1917, p. 184 etc. ; et 1919, p. 281. D'après Luc de Bruges, (dans Migne, *Cursus Scripturæ Sacræ*, t. 22, col. 722), Jésus, dans la parabole, a dépeint l'amour de reconnaissance, car c'est celui qui se rencontre d'ordinaire chez les hommes ; Dieu au contraire accorde le pardon à l'amour. C'est pourquoi, dans la situation, les termes de la parabole se trouvent renversés. Lc. nous offre un autre exemple de ce procédé dans la parabole du bon samaritain, X, 36-37. Cajetan donne une explication analogue : *in remissione enim pecuniarum debitarum ex remissione sic disponimur ad amandum, ut amor non perficiat remissionem, sed sequatur ad eam ex nostra voluntate ; in remissione autem peccatorum aliter est : nam remissio non perficitur nisi in dilectione. Comment. in IV Evangelia*, Lugduni, 1558, p. 237. (2) Cf. J. Wellhausen, *Das Evangelium Lucæ*, p. 32 ; B. Weiss, *Evangelium des Lucas* (dans Meyer, *Komm. üb. d. N. T.*), p. 396 ; Klostermann, *Die Evangelien*, p. 457.

état d'âme incompatible avec le péché et qui entraîne la rémission. D'ailleurs où a-t-on vu que la foi paulinienne justifie sans l'amour?

En lisant les synoptiques, on remarque que l'amour de l'homme pour Dieu y occupe peut-être moins de place que l'amour de Dieu pour les hommes. Toutefois n'oublions pas que Jésus fait de l'amour de Dieu le premier des commandements. Le royaume est à ce prix. Celui qui le recherche (1) doit avoir son cœur fixé sur le trésor céleste (2), il doit s'attacher à Dieu sans réserve (3) et renoncer, quoi qu'il en coûte, à tout ce qui peut détourner sa volonté de celle de Dieu (4). Ainsi, l'amour est le motif qui règle la vie, qui inspire le regret des fautes ; il est la source d'où jaillit l'énergie spirituelle. Il y a plus ; dans les synoptiques, l'amour a pour objet le Christ lui-même. Il ne faut rien aimer plus que Jésus (5), c'est-à-dire ne rien estimer plus que la condition de disciple : en cas de conflit entre d'autres intérêts et ceux du royaume, ces derniers doivent l'emporter. Lorsque Jésus recommande de se sacrifier pour l'amour de lui (6), de tout quitter pour lui(7), et qu'il attribue une grande valeur aux actes les plus vulgaires faits en son nom (8), il identifie sa personne avec sa cause, celle de l'Evangile; il réclame un attachement inébranlable à sa doctrine et à son œuvre. C'est encore de l'amour sous une autre forme, amour qui maintient dans le royaume et qui sauve.

Aux dispositions morales faut-il joindre des *rites* ou moyens objectifs de s'approprier le salut? Les synoptiques proclament la valeur et la nécessité du baptême chrétien (9). Ce rite est nécessaire pour devenir disciple, pour entrer au royaume, pour être sauvé. Les trois premiers évangiles ne disent pas que Jésus ou ses apôtres aient baptisé ; le quatrième évangile est seul à rapporter ce fait (10). Toutefois, Jean-Baptiste annonce que Jésus sera plus puissant que lui et baptisera « dans le Saint-Esprit et le feu » (11). Quelle que soit la façon dont on entende le mot « feu », le précurseur fait, tout au plus, une allusion discrète au baptême chrétien. Il n'en explique ni la nature ni l'institution.

(1) Mt. VI, 33. (2) Mt. VI, 21. (3) Mt. VI, 24. (4) Mc. IX, 43-48. (5) Mt. X, 37 ; Lc. XIV, 26. (6) Mc. VIII, 35. (7) Mc. X, 29. (8) Mc. IX, 37-41. (9) Mt. XXVIII, 19 ; Mc. XVI, 16. (10) Jn. IV, 2. (11) Mt. III, 11.

Il se borne à marquer le caractère incomplet et provisoire de son propre baptême : Jésus lui sera bien supérieur, puisqu'il plongera en quelques sorte les fidèles dans l'Esprit-Saint (1). Les deux textes qui proclament la nécessité du baptême, prouvent qu'après le départ de Jésus tous les chrétiens durent se soumettre à ce rite. Une pratique obligatoire seulement après la mort de Jésus, ne pouvait occuper une grande place dans les synoptiques. Le livre des Actes nous la montre universellement admise (2).

*
* *

Jusqu'ici nous avons vu Jésus remplir le rôle de héraut et de prédicateur du royaume. Il annonce le règne de Dieu, il en explique les conditions, il pose les fondements de la réforme morale. Il établit même ce règne dans les âmes et constitue un groupement organisé, une société de fidèles en vue du salut. Il fait plus. Par ses miracles et ses exorcismes, il montre que le règne de Dieu est commencé, que le bien triomphe du mal sous ses diverses formes : du mal physique par la guérison des corps, de la mort par les résurrections, du mal moral par la rémission des péchés. Les puissances mauvaises, qui ont étendu leur emprise sur les hommes et les éléments, vont être anéanties : Satan s'effondre et tombe comme un météore (3). Mais est-ce là toute l'œuvre de Jésus ? Doit-on limiter son action personnelle à l'annonce et à l'établissement du règne de Dieu? Héraut de bonne nouvelle, redresseur de consciences, réformateur de mœurs, vainqueur des puissances hostiles et du mal, il est tout cela. Mais n'a-t-il fait que montrer le chemin du royaume, réveiller l'humanité, la relever par l'espérance du salut, lui faire éprouver le sursaut qui triomphe du mal, rend la vie, et fait aspirer à une humanité transfigurée ? Ou bien trouvons-nous dans un de ses actes, ou dans sa mort, la raison profonde et la garantie de ce salut qu'il vient réaliser ? Pour poser la question dans les termes

(1) Après que les apôtres eurent reçu dans sa plénitude le Saint-Esprit, et eurent été comme plongés en lui, Act. I, 5, le baptême fut vraiment le baptême de l'Esprit, comme Jean-Baptiste l'avait annoncé. Mc. I, 8; cf. Jn. VII, 39. (2) Act. II, 37, 38 ; VIII, 12, 17 ; IX, 17 ; X, 48 : XI, 15, 18 ; XXII, 16 ; cf. XVI, 15, 33. (3) Lc. X, 18.

de la théologie, quelle est la valeur proprement salvifique attribuée, dans les trois premiers évangiles, à sa vie et à sa mort? Est-il sauveur et comment?

Remarquons tout d'abord que le mot « sauveur », appliqué à Jésus, ne se trouve qu'une fois dans les synoptiques, dans la parole de l'ange aux bergers, « il vous est né aujourd'hui *un sauveur* qui est le Christ Seigneur » (1). La venue de Jésus sera une grande joie pour le peuple d'Israël, spécialement pour les petits, comme les bergers, car il est leur sauveur. Mais le texte ne précise ni la nature de ce salut (2), ni le rôle personnel de Jésus dans sa réalisation; il faut les chercher dans d'autres passages. Nous les trouvons mentionnés dans l'histoire de la conversion de Zachée. Zachée était riche et publicain, il y avait pour lui un double obstacle au royaume de Dieu. Touché par la grâce, après avoir reçu chez lui le Maître, il s'écrie : « Je donne aux pauvres la moitié de mes biens, et si j'ai fait tort de quelque chose à quelqu'un, je lui rends le quadruple ». Alors Jésus déclare que le salut est arrivé pour cette maison, et il en donne la raison : « Car le Fils de l'homme est venu chercher et sauver ce qui était perdu » (3). Ce texte indique tout au moins que Jésus s'attribue une part personnelle dans la réalisation du salut. Cette part est définie nettement dans Mt. I, 21 : « Tu lui donneras le nom de Jésus car il sauvera son peuple de ses péchés ». Le nom de Jésus, qui signifie probablement « Jahweh est salut », est le programme de son œuvre. Il sauvera « son peuple » : à titre de Messie juif, il n'étendra son action qu'aux brebis perdues de la maison d'Israël (4), et le salut qu'il va procurer sera, non une délivrance d'ordre politique ou matériel, mais la rémission des péchés. Le péché, en effet, est le grand obstacle au salut messia-

(1) Ἐτέχθη ὑμῖν σήμερον σωτήρ, ὅς ἐστιν Χριστὸς Κύριος. Lc. II, 11. (2) Dans le *Magnificat*, Lc. I, 47, c'est Dieu qui est appelé sauveur. Nous avons là une expression courante de l'Ancien Testament, signifiant que Dieu accorde une grâce ou une délivrance à son peuple. Dans le *Benedictus*, Lc. I, 69-71. Dieu a racheté son peuple et il va le « sauver de ses ennemis »; c'est encore le langage de l'Ancien Testament. Toutefois dans Lc. I, 77, le salut se précise; il s'accomplira « dans la rémission des péchés ». L'idée d'une délivrance d'ordre politique a disparu et il ne reste que celle d'une délivrance d'ordre moral. (3) Lc. XIX, 10. (4) Cf, Mt. XV, 24. Le premier évangile s'adresse à des juifs qui pensent avec les formules de l'A. T. Pour eux, le salut messianique doit atteindre la collectivité, la nation d'Israël.

nique, comme il fut toujours dans l'Ancien Testament, le grand obstacle au salut d'Israël. Dans la conception morale des deux Testaments, le péché offense Dieu et appelle un châtiment. Aussi le publicain de la parabole dit en se frappant la poitrine : « Fais-moi grâce » ou « pardonne-moi ». Le pécheur contracte donc envers Dieu comme une dette qu'il doit payer, mais que Dieu peut lui remettre. Dans le premier évangile nous lisons : « Remettez-nous nos dettes » (1) ; mais dans le troisième : « Remettez-nous nos péchés » (2). Le terme du premier évangile est la traduction littérale du mot araméen employé par Jésus : *ḥubā* pl. *ḥaubē*, qui signifie dettes aussi bien que délits, fautes. Dans le grec de l'époque impériale on disait ὀφείλω ἁμαρτίαν, devoir un péché, c'est-à-dire, être coupable d'une faute entraînant un châtiment, comme on disait ὀφείλω χρέος, avoir une dette (3). Or Jésus, d'après les synoptiques, est venu remplir un programme de pardon et de rémission. Il a donc dû collaborer de quelque façon à la remise de la dette constituée par le péché. Si nous trouvons des textes où il est dit qu'il a payé pour les autres, il n'y a pas lieu de les suspecter comme des intrus, à moins d'être décidé à les effacer de nos évangiles, pour des raisons qui ne relèvent pas de la critique.

Le principal de ces textes est le passage de saint Matthieu, XX, 28; cf. Mc. X, 45. Jésus vient d'annoncer ses souffrances et sa mort; les fils de Zébédée en prennent occasion pour lui demander d'être assis, l'un à sa droite l'autre à sa gauche, dans sa gloire. Cette prétention provoque le mécontentement des autres apôtres, et attire, de la part du Maître, une réprimande avec une leçon d'humilité : pour être le premier il faut se faire le serviteur de tous, « le Fils de l'homme est venu non pour être servi mais pour servir et donner sa vie en rançon pour un grand nombre » (4). La question est de savoir si l'expression « donner sa vie en rançon pour un grand nombre » ajoute quelque chose à

(1) Ἄφες ἡμῖν τὰ ὀφειλήματα ἡμῶν, Mt. VI, 12. (2) Τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν, Lc. XI, 4. (3) Nous en avons la preuve dans une inscription trouvée près de Sunium et donnant un règlement concernant un sanctuaire de Men Tyrannos. Il y est dit, de celui qui violait ce règlement : ἁμαρτίαν ὀφ(ε)ιλέτω Μηνὶ Τυράννῳ, ἣν οὐ μὴ δύνηται ἐξειλάσασθαι (sic). *C. I. A.*, III, 74. Cf. Deissmann, *Neue Bibelstudien*, p. 52. (4) Δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλῶν, Mt. XX, 28.

l'idée de simple service et la dépasse. Il paraît bien en être ainsi. Jésus est venu servir, non d'une manière ordinaire, mais jusqu'à la mort inclusivement. Cette mort (1) couronnant une vie de service, sera une rançon (2) payée à la place (3) de celle que les hommes devraient fournir. Or, qui dit rançon, dit délivrance, élargissement. Jésus a donc délivré une multitude en fournissant la rançon de leur liberté. Mais à qui a été payée cette rançon? Nous venons de dire que le péché était une dette; maintenant, l'homme a besoin de rançon pour être délivré. Sommes nous encore dans le même ordre d'idées? Qui détient les hommes captifs, dans la pensée de Jésus? Est-ce Satan, qui a mis la main sur l'humanité, et qu'il faut rejeter sur une autre victime pour lui arracher sa proie? Certains textes l'ont fait croire à plusieurs interprètes (4). Mais quel droit avait Satan à une satisfaction, à moins de le traiter en souverain? Tout l'évangile s'oppose à cette interprétation. Jésus vient précisément triompher de Satan. Peut-il concevoir le rachat de l'humanité comme une espèce d'exorcisme par lequel on rejette Satan sur une autre victime, et, dans ce cas, se regarder lui-même comme cette victime? Au contraire, Jésus s'affirme partout comme le maître et non comme la victime de Satan. Dira-t-on que Jésus a payé une dette au péché personnifié? Il n'y aurait là qu'une pure figure de langage. Ce qui est certain, c'est que par sa mort, Jésus a donné satisfaction à quelqu'un qui avait droit de l'exiger. Dieu seul avait ce droit,

(1) Pour δοῦναι ψυχὴν indiquant une mort expiatrice, cf. II, Macc. VII, 37; *IV Macc.* XVII, 22. (2) Λύτρον est la rançon d'un captif. Dans l'usage classique il est ordinairement au pluriel, λύτρα; ce pluriel était employé pour désigner un sacrifice en vue de délivrer un captif prisonnier d'un dieu : Luc. *Dialog.* (dans Lagrange, *S. Marc*, p. 264). Λύτρον est aussi l'amende que l'on doit payer aux juges pour avoir la vie sauve; il est alors synonyme de τιμή. Dans les LXX, c'est toujours la compensation pécuniaire que l'on fournit pour donner satisfaction à celui qui a droit d'exiger une chose. Cf. Lagrange, *ibid.* Ce terme ajoute donc quelque chose à l'idée de simple service. (3) La préposition ἀντὶ, « à la place de » n'est pas synonyme de ὑπέρ, « en faveur de ». Rarement employée au premier siècle, elle conserve ici toute sa force. Cf. Moulton, *A Grammar of New Testament Greek*, p. 100. Elle est bien rendue dans les versions syriaques par *ḥloph*. Cf. Joseph. *Ant.* XIV, 7, 1 : Τὴν δόκον αὐτῷ τὴν χρυσῆν λύτρον ἀντὶ πάντων ἔδωκεν. (4) Mt. XII, 29; Lc. XI, 22-26; Lc. X, 18. Cf. Origène, *In Matth.* XVI, 8, *P. G.* XIII, 1397; S. Grégoire de Nysse, *P. G.* XLV, 60-66; S. Ambroise, *P. L.* XVI, 1299. Cf. Sabatier, *La doctrine de l'expiation*, p. 19-20, et p. 25, note 1.

comme lui seul était capable de remettre les dettes contractées par le péché.

Dans le même ordre d'idées, les textes de l'institution de l'eucharistie mettent la mort de Jésus en rapport avec la rémission des péchés : « Ceci est mon sang, sang de la nouvelle alliance, répandu pour beaucoup en rémission des péchés (1) ». Dans le passage parallèle, Mc. ne mentionne pas la rémission des péchés, il dit seulement : « répandu pour beaucoup » (2) ; Lc. donne : « Ceci est mon corps livré pour vous »... « cette coupe est la nouvelle alliance, en mon sang qui est répandu pour vous (3) ».

De ces textes il ressort que dans l'institution de l'eucharistie, la mort de Jésus se présente d'abord comme un sacrifice d'alliance, destiné à garantir un pacte nouveau entre Dieu et les hommes. Avant sa mort, Jésus dispose de son sang en faveur des hommes. Comme autrefois au Sinaï le sang des victimes fut répandu pour mettre le sceau à la première alliance, lorsque Moïse dit : « Voici le sang de l'alliance que Jahweh a faite avec vous sur toutes ces choses » (4), de même le sang de Jésus garantit l'alliance nouvelle avec tous ses avantages, et en première ligne la rémission des péchés (5). Mais ce n'est là qu'un aspect de cette mort ; elle se présente encore comme sacrifice d'expiation. Le sang est répandu περὶ (6) πολλῶν εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν, ce qui suggère que la mort de Jésus a une efficacité directe sur l'élimination du péché ; victime d'alliance, Jésus est aussi victime d'expiation. Ces deux aspects s'unissent pour exprimer dans toute sa force son rôle de libérateur.

L'idée du pardon des péchés par l'apaisement de la justice divine était un article de la foi juive. Elle se rattachait à une conception de Dieu qui était celle de l'Ancien Testament, et Jésus la partageait avec ses compatriotes. L'idée de quelqu'un souffrant et mourant pour les péchés des autres est également loin d'être étrangère à l'Ancien Testament. Elle se concrétise dans le Serviteur de Jahweh souffrant et mourant pour les

(1) Mt. XXVI, 28. (2) Mc. XIV, 24. (3) Lc. XXII, 19-20. (4) Ex. XXIV, 8. (5) Cf. Heb. IX, 22 ; VIII, 8-12 ; Jer. XXXI, 31-34. (6) περί et ὑπέρ, « en faveur de, au sujet de », n'ont pas la même force que ἀντί « à la place de ». Dans I Tim. II, 6 ; ἀντίλυτρον ὑπὲρ πάντων, ὑπέρ est renforcé par ἀντί. On trouve cependant ἀποθνήσκειν ὑπὲρ τίνος dans le même sens que ἀποθνήσκειν ἀντὶ τίνος ; cf. Soph. *Trach.* 708 ; Eur. *Héc.* 314 ; Plat. *Conv.* 179 b.

péchés du peuple. Jésus voyant l'opposition à son œuvre grandir autour de lui, excitée par la jalousie et la haine des chefs et des docteurs du peuple, pouvait pressentir sa mort violente, et à la lumière divine, la regarder comme nécessaire au couronnement de sa mission. Conformément au dessein de Dieu, elle était, la rançon du peuple et le sacrifice qui garantit la rémission des péchés. Les synoptiques sont très sobres sur ce sujet ; ils ne contiennent pas de théories, mais ils laissent entendre clairement que la mort de Jésus, point culminant de son œuvre, est plus qu'un simple exemple d'abnégation et de renoncement, capable d'agir sur la conscience de l'humanité. Mais que peuvent nos misérables anthropomorphismes, lorsqu'il s'agit d'expliquer l'incompréhensible ! Il nous suffit de savoir que Jésus a attaché à sa mort la signification d'un acte libérateur éliminant le péché, obstacle essentiel à l'établissement du règne de Dieu. Il appartient aux théologiens d'exposer les modalités de cette œuvre de délivrance. Jésus ne la réduit pas à une formule ; il fait mieux, il la réalise, il est le salut même.

Il reste encore à examiner si les synoptiques présentent le salut à la manière du quatrième évangile et de saint Paul, comme le fruit d'une union à Dieu ou au Christ. N'oublions pas qu'ils nous offrent une forme populaire et élémentaire de la prédication chrétienne. Ils nous disent cependant que le disciple sur terre est adopté par Dieu. On vient annoncer à Jésus l'arrivée de sa mère et de ses « frères ». Il répond : « Quiconque fait la volonté de mon Père qui est dans les cieux, celui-là est mon frère et ma sœur et ma mère » (1). Il ne veut pas nier sa parenté naturelle, mais affirmer l'existence d'une parenté spirituelle, d'un lien nouveau entre lui et ceux qui font la volonté de Dieu (2). Il est venu faire la volonté de son Père (3), et il apprend à ses disciples à dire : « Que votre volonté se fasse », et à ceux qui font cette volonté, il s'attache par un lien plus étroit que celui du sang. Mais ce n'est là encore qu'une union de volontés, ce n'est pas une union réelle produisant communication de vie. Cette union réelle, nous la trouvons dans la communion eucharistique. Les paroles de Jésus : « Prenez et mangez, ceci est mon corps »,

(1) Mt. XII, 52. (2) Cf. Lc. VIII, 21. (3) Cf. Jn. IV, 34; V, 30; VI, 38: VIII, 29; Heb. X, 7; Philip. II, 8.

« prenez et buvez, ceci est mon sang » n'ont de sens que si l'on admet le réalisme de saint Paul (1), comme l'église primitive l'a admis. Jésus reste au milieu des siens, il s'unit à eux dans un mystère, mémorial de sa mort, et il leur communique une vie qui est sa propre vie, anticipation et gage de la vie future.

*
* *

Dans l'exposé qui précède, si nous avons réduit au minimum les discussions exégétiques, c'est d'abord pour laisser le lecteur en contact plus étroit avec le texte évangélique ; c'est aussi, et surtout, parce que l'intelligence des évangiles n'est plus affaire de grammaire et de lexique, après les travaux philologiques de ces vingt dernières années. Le problème est ailleurs. Il est dans l'origine et par suite dans la valeur des sources qui entrent dans la composition des synoptiques. Ces textes, en apparence si simples, sont formés d'éléments de diverses provenances, rédigés dans des intentions diverses, offrant des caractères variés. Si l'on a dû renoncer à expliquer, par une hypothèse générale, ce qu'on appelle d'un mot impropre le problème synoptique, ou s'il a fallu se contenter de solutions provisoires, dont aucune ne rend compte de tous les faits, c'est qu'il n'y a pas à proprement parler « *un* problème synoptique », mais bien *des* problèmes synoptiques ». Ce qui veut dire que nos trois premiers évangiles, étudiés au point de vue critique, ne doivent pas se prendre comme un bloc. Non que l'on soit en droit d'en effacer certains éléments, sous prétexte qu'ils contiennent des idées que l'on refuse d'avance à Jésus : la variété des sources n'est pas une preuve de leur non valeur, et des matériaux divers peuvent concourir à la solidité d'un édifice. Seulement, ces éléments qui se juxtaposent sans se mêler, l'historien ne doit pas les mêler lui non plus. Cette méthode est imposée par le caractère de nos plus anciens évangiles. Elle s'impose aussi à cause des outrances de certains critiques, qui éliminent de nos évangiles l'essentiel de la doctrine et des institutions chrétiennes, en pratiquant dans les textes une vivisection arbitraire, et qui s'efforcent de justifier ainsi les vues les plus opposées à la foi et au sentiment religieux. C'est pourquoi,

(1) I Cor. XI, 23-34.

après avoir tracé le tableau du salut d'après les synoptiques, il nous reste à démêler la provenance des traits qui le composent et à en marquer la valeur. Pour ramener la question à ses lignes essentielles : Jésus a-t-il conçu le christianisme comme une religion de salut universel ? A-t-il établi une église ou société destinée à réaliser ce salut, lui en a-t-il donné les moyens ? A-t-il attaché à sa mort la valeur d'un acte sauveur ? A-t-il voulu enfin le baptême comme rite initiateur, et la communion eucharistique comme mode d'union et communication de vie ? Que vaut la réponse affirmative donnée par les synoptiques à chacune de ces questions ? Nous essayerons de le dire dans un prochain article.

(*A suivre*). Jean-Baptiste Colon.

CHRONIQUE D'HISTOIRE RELIGIEUSE MODERNE

LE MOUVEMENT SPIRITUEL DU GRAND SIÈCLE.

(Suite et fin) (1).

Avec le chapitre sur la doctrine bérullienne, chapitre capital que celui de la doctrine du P. Condren et tout neuf. Peu de sources; aucune histoire critique à mentionner; beaucoups d'inédits, par contre. Son apostolat se résume d'un mot : développer cet « esprit de pureté », qui « ne peut souffrir que rien vive que Dieu », et exige que Dieu « soit en nous comme Dieu plus que nous-même », autrement dit, « sortir de nous-mêmes et de tout ce qui est nôtre », « nous déposséder de notre nature ».

Destruction, anéantissement infiniment doux, car Dieu y répond en nous infusant sa plénitude, car « cette mort laisse vivre Dieu en nous » et le néant « donne lieu en nous à son être ». Élévation, il importe de le souligner qui ne repose que sur le « fondement immuable de la foi » et non point sur le plaisir qu'on ressent à la pratiquer, ou sur les « belles pensées » de l'intelligence, et, dédaignant « nos puissances sensuelles ou intellectuelles », veut aimer « par dessus notre connaissance et notre affection », « pénétrer par la foi dans le cœur de Dieu ». C'est dire que, pratiquée par les maîtres de l'École française, cette religion n'a rien de commun ni avec le quiétisme, ni avec le dilettantisme religieux. « Laisser être le fils de Dieu en soi », c'est-à-dire *vouloir* que le travail anéantissant de la grâce se poursuive en nous, telle est la formule du spiritualisme sain et viril de Condren et de l'École française.

Sur « l'initiation » de M. Olier, sur son « excellence », M. Bremond écrit deux chapitres, eux aussi, extrêmement nourris. « Excellence », ou plutôt éminence, « car aucun des principaux maîtres de l'École française ne l'égale, et sa *Journée chrétienne*, son *Catéchisme* ou ses *Lettres* résument sa pensée de la façon la plus personnelle et constituent comme une somme du bérullisme. Telle est, en effet, sa mission propre : « présenter les idées du maître avec une telle limpidité, une telle richesse d'imagination, et une telle ferveur, que cette métaphy-

(1) Voir *Revue des Sciences religieuses*, t. II (1922), p. 487-494.

sique, d'apparence un peu difficile, devienne accessible et séduisante à la moyenne des lecteurs ».

Voici, en effet, que les idées de l'École française se transforment en pratique et viennent enrichir la piété du siècle : c'est d'abord la *Dévotion de l'Enfant Jésus*, que Bérulle rajeunit et fait « vraiment sienne » c'est-à-dire nue et austère, car, si elle sourit au nouveau-né dans la crèche, la vision où conduit cet aimable spectacle est « forte et sévère » : « sous cette grâce et bénignité », c'est « l'anéantissement du Verbe incarné » qui s'annonce. « Acquérir l'esprit d'enfance », c'est parvenir à un état « où il faut mourir à tout », apprendre à « s'anéantir soi-même », ou plutôt à « s'abandonner » comme l'enfant aux bras de sa mère. Aussi, pour devenir populaire, la dévotion à l'Enfant Jésus devra-t-elle s'écarter de l'austérité bérullienne. Ce sera le rôle de Marguerite de Beaune ; de la dévotion rigoureusement bérullienne elle fera cette dévotion moins intérieure, moins exigeante et plus tendre, qui, du Carmel de Beaune, rayonnera par toute la France, et, au fur et à mesure qu'elle s'éloignera de son esprit d'origine, se rapprochera davantage du primitivisme de saint François d'Assise pour devenir, en Provence, le culte de Jésus enfant, porteur de croix, c'est-à-dire cette dévotion mystique et toute bérullienne qui associe à l'Enfance de Jésus le souvenir de la Passion.

Ainsi s'accomplit la transition du *mystère de l'Enfance* au *mystère du Sacré-Cœur*, qui trouvera en un disciple de Bérulle : le P. Eudes, son premier docteur et son premier apôtre. « Amour affectif », tendresse pieuse, familiarité confiante, tout ce que François de Sales apportait de douceur dans la pratique de la dévotion, voilà ce qui donne au *Royaume de Jésus* son accent propre et le distingue nettement des autres productions oratoriennes (1).

IV

Non moins intérieure et mystique que l'École française, « plus originale, plus sublime, vingt et vingt fois plus austère, plus dure que Port-Royal », l'*Ecole du P. Lallemant*. A peine soupçonnée des contemporains, elle n'a point trouvé son historien, et son chef, en l'absence de toute œuvre écrite, n'est connu que par le témoignage de son

(1) Voir page 641 et suiv. la part qui revient à l'Humanisme dévot dans les idées du P. Eudes. M. Bremond insiste sur le rôle de Bérulle dans la genèse de la dévotion au Sacré-Cœur (664 et suiv.) et établit très exactement les différences qui le séparent de la dévotion de Paray, la dévotion eudiste s'orientant plus directement, plus immédiatement vers la vie mystique.

disciple, le P. Champion. Jésuite, comme tous les membres de cette École, formé à l'Université de Pont à Mousson, le P. Lallemant et ses disciples constituent, dans la Compagnie, qui aux mystiques préfère communément les ascètes, un groupe distinct : une sorte « d'extrême-droite spirituelle » que les supérieurs n'encourageront pas, mais qu'ils n'iront pas jusqu'à désavouer.

« Le but où nous devons aspirer, c'est d'être tellement gouvernés et possédés par le Saint-Esprit que ce soit lui seul qui conduise toutes nos puissances et tous nos sens, et qui règle tous nos mouvements intérieurs et extérieurs, et que nous nous abandonnions nous-mêmes entièrement par un renoncement spirituel de nos volontés et de nos propres satisfactions. Ainsi nous ne vivrons plus en nous-mêmes, mais en Jésus Christ par une fidèle correspondance aux opérations du divin Esprit ». S'élever du groupe des « médiocres » qui s'en tiennent à l'oraison commune et aux « exercices de piété pratiqués d'une manière basse et imparfaite » jusqu'à l'élite des « parfaits », des « contemplatifs », cette autre formule du P. Champion résume l'essentiel de la doctrine que préconise le P. Lallemant.

Toute intérieure, cette doctrine, qui préfère Marie à Marthe, et proclame « qu'un homme d'oraison fera plus en un an qu'un autre en toute sa vie », n'exclut point, cependant, l'action. L'action ne sort-elle pas, tout naturellement, de l'oraison, qui « donne le mouvement aux actions vertueuses », puisque « si nous ne faisons pas de fruit », c'est que « nos fonctions ne sont point animées de l'esprit de Dieu » ? Aussi, la doctrine du P. Lallemant échappera-t-elle aux suspicions des plus acharnés, le jour où la réaction se fera le plus violente contre l'Église mystique. Sorte de « grammaire de la mystique », elle fera brillamment ses preuves et se légitimera par ses œuvres : c'est à elle que devront leur « divine simplicité », les Jean Rigoleuc, les Le Nobletz, ou les Mannois, les mystiques du pays breton.

Tels sont, en effet, les disciples du P. Lallemant : non point seulement les hommes les plus « spirituels » et les plus « intérieurs » de la Compagnie, le P. Le Jeune, le P. Ragueneau, le P. Jacques Nouet ou le P. Huby, mais tous ces missionnaires presque anonymes qui vont évangéliser la Bretagne, comme le P. Eudes la Normandie, Pierre Fourier la Lorraine, le P. Lejeune le Limousin, le Languedoc et la Provence, François Régis le Velay et le Vivarais. Autour de Michel Le Nobletz et Julien Mannois, deux hommes d'un véritable génie, dont la rencontre va faire lever de magnifiques moissons sur le sol merveilleusement préparé de Bretagne, toute une foule de pieux évangélistes, dont M. Bremond raconte la sainte croisade, attachante et pittoresque comme un beau roman.

De cette foule agissante, où les saints abondent, émergent deux figures douloureuses : le P. Surin, l'exorciste de Loudun, le héros et la victime de cette troublante histoire qui met aux prises le saint mystique et la possédée Jeanne des Anges, personnalité inquiétante et un peu louche, dont M. Bremond relève sévèrement le « cabotinage spirituel », l'autre, Louise du Néant, celle-ci parisienne, rattachée à la tradition mystique de la Compagnie de Jésus par les liens spirituels qui l'unissent à son directeur. Figure déconcertante, elle aussi, mais sympathique, dont la vie, ou plutôt le roman, eût séduit par son étrangeté, l'auteur de la *Sainte Lydwine de Schiedam*, cette Louise de Bellète, de Tronchay qui, enfermée — à tort ou à raison — comme folle, à la Salpétrière, a des extases et, sous le nom de Louise du Néant qu'elle se donne, demande à rester au milieu des fous pour leur rendre les plus humbles services, puis s'offre à servir une mendiante aveugle, mène à Paris la vie errante de pauvre servante des malheureux, et achève par une mort sainte la douloureuse et sublime aventure de sa vie.

V

A quiconque a fait, comme M. Bremond, le tour de la Province et du Paris mystiques, et vécu dans la familiarité de tant de saints, Port-Royal réserve peu de surprise. Ou plutôt, replacé dans les milieux du temps, son originalité apparaît singulièrement surfaite : pris en bloc, il ne dépasse pas les autres groupements contemporains, et c'est à peine si, dans la première période de son histoire, il forme une école particulière, tant sa prière est peu janséniste.

M. Bremond, en effet, distingue deux Port-Royal : le Port-Royal des débuts du siècle (1609-1625), très peu différent des autres abbayes bénédictines réformées, l'un des vingt ou trente quartiers de la cité mystique de l'époque et rien de plus. C'est le Port-Royal de l'âge d'or et de la légende, où respire ce parfum de dévotion sainte et recueillie qui séduira tant d'âmes du « siècle » : l'une des gloires du catholicisme français. Hostiles au rigorisme, rien de plus artificiel, de plus extérieur, que l'adhésion de ces solitaires à l'enseignement de Jansénius, et ce dogme cruel n'a pas encore pénétré leur imagination, leur sensibilité et leur prière. Témoin la mère Agnès dont M. Bremond trace, à la façon de Philippe de Champaigne, un poétique et très vivant portrait. Fort de l'autorité de Sainte-Beuve, il définit sa prière, et y retrouve l'esprit des grands mystiques du temps.

Avec Sébastien Zamet qui, de 1624 à 1636, assume la direction de l'abbaye, une spiritualité nouvelle se développe, et l'influence de

l'Oratoire — témoin le *Chapelet secret du Saint Sacrement* (1627) de la mère Agnès, prédomine.

Mêmes influences, mêmes dispositions chez les messieurs de Port-Royal. Pour quiconque se refuse à confondre austérité et jansénisme, Le Maître, Thomas du Fossé, Le Nain de Tillemont ne sont pas « jansénistes », et leur genre de vie n'a rien de celle d'un ascètére. Pourtant leur visage accuse déjà des traits inquiétants et apparemment « orientés » vers le schisme. Aucun contact entre leur « désert » et les grands courants mystiques du siècle. Aucune jeunesse, aucun élan spontané. Ils sont, en dépit de leurs hautes qualités spirituelles, des savants tournés vers le passé. Timides et scrupuleux à l'excès, ce sont des « archéologues », qui, pour vouloir ressusciter l'Église primitive, ignorent trop celle du présent. Moralistes, enfin, uniquement préoccupés de « profit » personnel, obsédés de leur âme qu'ils font profession de haïr, ils ne conçoivent la dévotion qu'en fonction du « profit » qu'ils en tirent. L'École Française « offre à Dieu un sacrifice de louanges, Port-Royal ses essais de morale, Tillemont des examens de conscience ».

A Zamet succède, enfin, Saint-Cyran. Et voici se produire le grand tournant dans l'évolution de Port-Royal. Portrait extrêmement fouillé que celui de M. de Hauranne et d'une nouveauté, d'une hardiesse qui feront époque dans les annales des études jansénistes. Il y a deux Saint-Cyran : un théologien sensé et modéré, le Saint-Cyran des heures calmes, et un illuminé, le Saint-Cyran des extravagances : un malade. C'est celui dont le cerveau fumeux conçoit, un jour, un projet de conspiration mystérieux, ce fameux « Pilmot » dont profiteront ses ennemis pour le faire enfermer à Vincennes, inconsistant et fumeux projet d'une réforme qui mettrait fin à la décadence présente de l'Église et la ramènerait à la pureté du Christianisme primitif. De ce cerveau faible Jansénius fera sa chose. Sans qu'il en ait conscience, il l'amènera aux erreurs de l'*Augustinus*, le traité néfaste, lui aussi « fils des livres et non pas de la piété », résultat des recherches impersonnelles d'un savant, non point traduction des sentiments vécus d'un mystique.

Et voici fondée cette théologie janséniste, qu'on demandera à Saint-Cyran, passif toujours, et peu renseigné, de « lancer » et de patronner, dupe en somme d'une volonté impérieuse, au fond entièrement étranger à cette religion nouvelle que sa piété foncièrement « affectueuse, confiante et simple », contredit d'instinct. Avec cela, enclin à exagérer les scrupules qui l'acheminent sans doute au rigorisme, mais à un rigorisme qui, comme toutes ses idées, ne dépassera pas le stade des vélléités : d'un mot, plus voisin de l'hérésie par ses « arrière-conceptions théologiques », par ses « aspirations crépusculaires », que du jansénisme.

De là, dès la première heure, l'intervention énergique du P. Condren, de M. Olier, de tout l'Oratoire, contre Saint-Cyran, en dépit de leur parenté de doctrine et de tendance. Rigorisants, eux aussi, ils soulignent la déchéance de notre nature, mais pour faire apparaître d'autant plus nécessaire et plus joyeux le dépouillement total de nous-mêmes et la substitution complète de la nature divine à l'homme naturel : leur pessimisme conduit à « l'optimisme extatique » et au mysticisme, qui répugnent si complètement aux jansénistes.

Ainsi défini, le jansénisme de Saint-Cyran restera sans action profonde, et, dans l'ensemble, il ne sera guère qu'une « rougeole » pour la première génération de Port-Royal. Au Docteur Arnauld appartient le rôle néfaste. C'est lui qui, au lieu de laisser s'apaiser une lutte qui eût fait quelques vaincus et produit une sorte « d'extrême droite catholique, avec ses archaïsants, ses rigoristes, encombrants, agaçants, mais peut-être utiles comme contre-poids aux excès possibles de l'Humanisme dévot », va créer une secte de discuteurs et de partisans. « Machine à syllogismes », « mitrailleuse théologique au mouvement perpétuel » et « tout à fait dénué de vie intérieure », ses doctrines, en se répandant, vont affecter la vie intérieure d'une foule de chrétiens. A la « théologie janséniste » voici succéder une « religion janséniste », « religion de sectaires », qui déformera, « déshumanisera » la seconde génération de Port-Royal, et enfantera des « Arnauld sans nombre », « moyens ou petits, hommes et femmes, docteurs qui ne sont que docteurs et pour qui le principal de la religion se ramène à disputer sur la religion ». « Esprit d'orgueil intellectuel : tout l'Évangile, mais sans l'humilité, sans l'amour », voilà l'esprit du grand Arnauld. Ce sera l'esprit de l'École de Port-Royal.

Si, formé à la vie spirituelle par Jansénius, et passablement « intoxiqué » par la théologie de son maître, un Pascal échappera par le « fond véritable de sa nature » et sa « philosophie le plus personnelle » au jansénisme, dont son genre lumineux et loyal entreverra « l'infirmité congénitale » : la résistance à l'autorité de l'Église, si le « meilleur Pascal » « respire contre le dogme de Jansénius » et par certains chemins se rapproche des humanistes dévots et rejoint les mystiques « ses vrais frères », il n'en reste pas moins que l'avenir immédiat appartient à ce jansénisme raisonneur, dont Nicole incarne l'anti-mysticisme foncier (1).

Au fond, « moliniste » de tempérament, ennemi déclaré du jansé-

(1) Voir chapitre IX (318-419) une analyse très serrée de la *Prière* de Pascal, qui établit ce que l'auteur des *Pensées* doit au jansénisme et ce qui l'en sépare.

nisme doctrinal, voire même suspect de thomisme et d'hérésie auprès des siens, et, pour tout dire d'un mot, « janséniste malgré lui » le voici par timidité morbide et scrupule de moraliste, contribuant à créer « l'imbroglio janséniste » et formulant la fameuse distinction du fait et du droit qui l'entraîne à pactiser avec une doctrine qu'au fond il réprouve. Il se jette dans le « maquis des équivoques, des négations, et des procédures ». Il éternise la querelle au lieu de l'éteindre. Il insuffle au jansénisme une vie nouvelle. Il transforme le « petit bataillon d'intellectuels » du grand Arnauld en une armée de combat, et entraîne à sa suite la « bonne foule », « petite église ridicule et douloureuse » que le P. Quesnel achèvera bientôt de fanatiser.

Puis, ce sont les *Visionnaires* (1665-1666) et le *Traité de l'Oraison* (1679), que provoquent la publication des *Délices de l'Esprit* de Desmarets de Saint-Sorlin, l'ennemi fougueux de Port-Royal, et la très grande popularité du *Chrétien intérieur* de Jean de Bernières, ou encore du P. Guilloré. Moralisme et rationalisme chrétiens triomphent, réagissent contre le mysticisme de la période précédente, travaillent à « démysticiser » le siècle. Et voici avec la « retraite des mystiques », se clore, au seuil du « siècle de Louis XIV », l'histoire de l'Humanisme dévot, compromis, il faut bien le dire, par les excès de ses disciples extrêmes. L'esprit salésien dégénère. Si indulgent qu'il pût être à la nature humaine, l'auteur du *Traité de l'Amour de Dieu* n'en mettait pas moins en garde contre les dangers du minimisme moral. Il recommandait une piété douce, suave, « qui se fasse aimer de Dieu, premièrement, et puis des hommes » ; mais il préconisait en même temps une pratique très exigeante et foncièrement « héroïque » de la dévotion : il enseignait à chercher la perfection dans l'amour pris au sens crucifiant que les plus hauts mystiques donnent à ce mot.

Or voici que « banalités écœurantes », à la façon de Claude Leroux, l'auteur de la *Tourterelle gémissante sur Jérusalem*, médiocrités et fatras pieux du genre du *Réveille-matin des Dames* de Puget de La Serre, « minauderies » et « sucreries dévotes », prenaient la place des sains et solides écrits. Après la dévotion forte de l'école salésienne, la « dévotion aisée » du P. Lemoyne, après le mysticisme à la fois contemplatif et agissant du P. Lallemant, le quiétisme de Madame Guyon. L'Humanisme dévot se voit compromis, finalement, par les partisans du moindre effort : le siècle est mûr pour la réaction.

*
* *

Que le lecteur nous pardonne cet exposé trop long, et l'auteur de l'*Histoire du sentiment religieux* les lacunes de ce résumé qui fait tort à

son œuvre, en lui enlevant le meilleur de son charme : cette complexité, cette richesse d'horizons, mais aussi cet imprévu, ce jaillissement des idées, qui font de ces cinq volumes un monde si prodigieusement vivant. On vantera sa très vaste culture, sa substantielle doctrine, ses dons d'analyste, son raisonnement vigoureux, ses qualités d'écrivain, son humour et son esprit. A toutes ces qualités supérieures s'en ajoute, à notre avis, une autre plus rare et plus puissante : le don de faire vivre et de revivre les époques et les hommes et, pour tout dire d'un mot, de donner la sensation de la vie.

A cette œuvre où l'historien de la littérature comme l'historien des idées, voire l'historien de l'art, trouveront largement profit, souhaitons une conclusion très prochaine. Vaste est son plan et si nouvelles, si vastes les perspectives qu'elle nous ouvre, qu'on peut dire qu'elle révèle un dix-septième siècle ignoré. Mais solides sont les bases sur lesquelles s'édifie ce monument grandiose : l'un de ces monuments comme la piété du XVIIe siècle se plut à en couvrir le sol de France : sobres et vigoureux d'architecture, et, derrière leurs façades, dont la bonne qualité et la solidité des matériaux fait, pour une large part, la beauté, abritant, groupés pieusement autour des chefs et des saints, une foule innombrable d'âmes de spiritualité intense, de piété forte et saine, attentives à toutes les tâches de la terre, et, par-dessus tout, naturellement, spontanément *mystiques*.

Hubert GILLOT.

CHRONIQUE D'ÉCRITURE SAINTE

(NOUVEAU TESTAMENT)

(Suite et fin) (1).

---

7. — M. Goguel, professeur de la Faculté libre de Théologie protestante de Paris, vient de publier le troisième volume de son *Introduction au Nouveau Testament*, consacré au livre des Actes des apôtres (2). Il est divisé en huit chapitres : I, la tradition ; II, Histoire de la critique ; III, le texte ; IV, les contacts littéraires ; V, le style et la langue ; VI, le caractère littéraire du livre ; VII, Analyse critique du récit, 1re partie ; VIII, Analyse critique du récit, 2e partie. — Conclusion. Nous ne pouvons exposer dans le détail tout le contenu de ce travail ; nous devons nous borner à en relever les principales positions.

Les réminiscences qu'on peut relever dans les Pères apostoliques ne sont pas tellement précises que l'on doive nécessairement conclure que ces passages dérivent des Actes ; il faut toujours se demander si ces textes ne viennent pas de la tradition orale. Irénée, le canon de Muratori, Tertullien, Clément d'Alexandrie affirment que Luc est l'auteur des Actes. Tout ce que nous savons de certain sur Luc nous vient du prologue des Actes, des passages « en nous » ou des épîtres pauliniennes. L'origine antiochienne de Luc est attestée par une tradition ancienne, digne de foi. On s'est beaucoup occupé des Actes depuis le XIXe siècle ; la critique en a été longtemps dominée par l'hypothèse de l'école de Tübingen, dont la formule a été donnée non par Baur, le chef de cette école, mais par Eduard Zeller, son disciple. Sa thèse principale était que les Actes avaient été écrits pour concilier les deux partis alors existants dans l'Église chrétienne : les pétriniens et les pauliniens. M. Goguel croit que de la discussion certains points demeurent acquis, tels que l'universalisme et l'indépendance du christianisme par rapport à tout légalisme. Il n'est pas exact, en tout cas, que les Actes aient déformé les portraits de Pierre et de Paul. Il est difficile, malgré les nombreux travaux, qui les ont recherchées, de préciser les sources des Actes. Luc a eu des matériaux, mais il s'en est servi en historien ; il les a adaptés au but qu'il voulait atteindre. Depuis quelques années la critique s'est beaucoup occupé des Actes et

(1) Voir *Revue des Sciences religieuses*, t. II (1922), p. 476-486.

(2) *Le Livre des Actes*, Paris, Ernest Leroux, 1922. In-12, 376 p.

il y a lieu de citer les travaux remarquables de Jülicher, J. Weiss, Ramsay, Harnack, Schwartz, Wellhausen, Wendland, Norden, Torrey, Zahn, Loisy. Ils ont sur certains points, sur la composition des Actes, en particulier, émis des vues nouvelles que nous n'acceptons qu'avec des réserves. Le texte aussi a été beaucoup étudié : on a examiné comparativement les deux recensions, le texte oriental et le texte occidental. Ce dernier proviendrait d'une source homogène, mais contaminée par de nombreuses additions et interpolations. Blass avait supposé que le texte occidental était le premier jet de l'œuvre de Luc, lequel corrigé par son auteur serait devenu le texte oriental. Cette hypothèse, d'abord acceptée favorablement, ne recrute plus actuellement d'adhérents.

Les Actes sont incontestablement la suite du IIIe évangile ; pour les épîtres de Paul elles n'ont pas dû être connues de Luc, qui les aurait utilisées s'ils les avait eues entre les mains. Il n'a pas non plus connu l'historien Josèphe.

Le style des Actes est extrêmement souple et varié ; l'auteur des Actes a intentionnellement conformé son ton et son style à la nature de ses récits. Le grand nombre de termes médicaux qu'on relève dans son œuvre permet de conclure qu'elle a été écrite par un médecin et cette conclusion est corroborée si l'on étudie la façon dont les faits sont racontés, et qui est telle qu'elle ne peut provenir que d'un médecin.

M. Goguel pense que l'auteur n'avait pas un plan bien défini et que son livre voulait atteindre plusieurs buts ; le récit n'est pas homogène, tout au moins dans la première partie : le récit est formé de traditions diverses plus ou moins bien fondues. En réalité, les Actes sont composés d'une façon assez libre et il est quelquefois difficile de faire concorder toutes les parties du récit ou de mettre en accord les termes employés, mais si le plan n'est pas très rigoureux, il n'en existe pas moins. Quant aux fragments « en nous », ils émanent d'un compagnon de Paul et faisaient partie primitivement d'un document plus étendu où étaient racontées en détail la vie et l'œuvre de l'Apôtre. L'association sans explication préalable de la première et de la troisième personne n'a rien d'anormal ; on la retronve fréquemment dans les écrits du temps, de Cicéron par exemple. L'auteur des Actes aurait utilisé ce récit « en nous », mais l'aurait combiné avec d'autres matériaux de moindre valeur. Telle est du moins la conclusion que tire M. Goguel de l'analyse critique du récit des Actes. Et il ajoute que, si le livre pris en bloc ne peut être considéré comme une œuvre historique, il contient cependant des matériaux d'un très grand prix et d'une incontestable valeur. Sur le lieu de composition et sur les destinataires du

livre on ne peut rien dire de certain. La date de composition doit être fixée, d'après M. Goguel, entre 80 et 90 environ. Cette date nous paraît trop tardive. Les enseignements des Actes ne forment pas un système théologique cohérent ; ce n'est pas en effet un traité de théologie; mais on peut en extraire les idées fondamentales du christianisme, principalement sur Jésus Messie, Seigneur et Sauveur du genre bumain.

M. Goguel a exposé très clairement les questions discutées actuellement. Bien que nous n'acceptions par toutes ses conclusions, nous reconnaissons qu'il a traité les questions avec modération et loyauté. Il est bien au courant des travaux modernes et il en tient compte dans la mesure de leur valeur.

8. — Nul historien n'était mieux désigné que le R. P. Prat, S. J., pour écrire une vie de l'apôtre Paul (1) ; il n'a pas voulu cependant écrire une histoire, ni un exposé de la théologie de Paul, mais une slmple biographie, en s'en tenant à l'essentiel des faits. Ses sources sont les Actes des apôtres et les épîtres pauliniennes. La matière est abondante ; mais « je doute, nous dit-il, qu'elle gagne à être diluée. Un dessin sobre, à lignes précises, rend parfois mieux une physionomie que le portrait le plus détaillé et un panorama donne souvent une idée plus vraie d'un paysage que l'exploration des moindres coins. »

Les Actes ont servi de guide à l'écrivain et les épîtres de l'Apôtre lui ont fourni le commentaire des actions de Paul, car sa théologie est partie intégrante de son œuvre. Il a su replacer son héros dans son milieu habituel, mais il l'a fait avec discrétion et mesure : le milieu n'est qu'un cadre. fait pour mettre le tableau en lumière et non pour le masquer.

Le P. Prat nous parle d'abord de l'enfance de Paul, appelé Saul de son nom hébreu ; né à Tarse, vers le commencement de l'ère chrétienne ; il fréquenta les écoles juives, mais ne fut pas initié à la culture classique. Il a écouté les enseignements rabbiniques à Jérusalem, aux pieds de Gamaliel. Il n'a pas connu le Christ dans sa chair et fut tout d'abord un violent persécuteur des chrétiens. Nous n'avons pas à suivre le P. Prat dans son récit ; il est entièrement conforme à celui des Actes. Nous ne pouvons qu'être de son avis sur l'interprétation des faits. Cependant nous demanderons s'il est certain que Paul et Barnabé aient été consacrés évêques, lors de leur départ d'Antioche, p. 38, vu qu'ils possédaient les mêmes pouvoirs ecclésiastiques que ceux qui sont censés les consacrer.

Aux deux traductions de la parole d'Agrippa à Paul que présente

(1) *Saint Paul*, Paris, Gabalda, 1922. In-12, 211 p.

l'auteur, p. 161, nous ajouterons celle-ci : Pour un peu tu me persuades de devenir un chrétien. La traduction littérale est : Pour un peu, tu me persuades de faire un chrétien.

Le P. Prat croit qu'une ordonnance de non-lieu a clos le procès de l'Apôtre en l'an 62 ou 63, et qu'ensuite Paul partit pour l'Espagne, puis pour l'Orient, pour l'Illyrie. La fin est obscure ; Paul fut martyrisé vers la fin du règne de Néron, en l'an 67.

9. — La majorité des critiques tient actuellement pour paulinienne la seconde épître aux Thessaloniciens ; elle a cependant reçu de rudes attaques et il n'était pas inutile de la défendre une fois de plus. C'est ce que vient de faire le Dr J. Wrzol dans un travail excellent sur l'authenticité de la seconde épître aux Thessaloniciens (1). Il rapporte d'abord les objections qu'on a élevées contre celle-ci. Elles ont pour base : 1° l'eschatologie de l'épître ; 2° les rapports de dépendance littéraire de la seconde épître à la première aux Thessaloniciens et sa langue non paulinienne ; 3° les passages, II Thess. II, 2 et III, 17 ; 4° le caractère impersonnel de l'épître.

Après avoir exposé la situation des communautés de Thessalonique telle qu'elle ressort de la première épître et de la seconde, l'auteur discute les objections et donne les preuves positives de l'authenticité de la seconde épître aux Thessaloniciens. Il s'est attaché à répondre surtout aux attaques de Wrede (2), le plus récent critique qui se soit occupé de la question.

Wrede a relevé surtout les différences de ton qui éclatent entre les deux épîtres. Le ton de la seconde épître est moins confiant, moins paternel que celui de la première ; il est plus officiel, plus sévère. Si l'on compare les nombreux passages parallèles entre les deux épîtres, on reçoit de ceux-ci une impression toute différente des rapports entre Paul et l'église de Thessalonique et du caractère de cette communauté. La première épître est évidemment écrite à des Gentils convertis pour qui Paul avait la plus haute affection et de plus elle est remarquable par l'absence de toute coloration issue de l'Ancien Testament. La seconde, au contraire, paraît s'adresser à des Juifs convertis et possède une coloration juive très marquée.

Wrede conclut de ces observations que la seeonde épître n'a pas pu être écrite à la communauté de Thessalonique et qu'elle n'a pas été écrite par Paul. Celui-ci n'aurait pas pu changer ainsi subitement de

(1) *Die Echtheit des zweiten Thessalonischerbriefes*, Freiburg im Breisgau, Herder, 1916. In-8 de XI-152 p.

(2) *Die Echtheit des zweiten Thessalonischerbriefes*, Leipzig 1903.

ton dans une épître écrite à la même communauté que l'avait été la première. Elle a donc été écrite par un faussaire qui a voulu contrebalancer les espérances eschatologiques trop vives à Thessalonique, qu'avait fait concevoir la première épître.

On fait remarquer encore que l'écrivain de la seconde épître semble moins en possession que celui de la première de sa langue et de son style : la phrase est plus lourde, plus embarrassée. On dirait un écrivain qui en imite un autre sans bien posséder les procédés de style de celui qu'il imite.

Tout cela est bien subjectif. On ne peut exiger d'un auteur qu'il donne à toutes ses lettres le même ton. La coloration plus ou moins juive des deux épîtres ne ressort pas en tout cas du nombre des citations de l'Ancien Testament que l'on relève dans celles-ci, car elles sont aussi nombreuses dans l'une que dans l'autre ; il y en a même une de plus dans la première épître. La sévérité qui se montre dans quelques passages s'explique bien par les circonstances. On avait mal interprété à Thessalonique certains enseignements de l'Apôtre et celui-ci rétablit la vérité un peu sèchement, mais ainsi que cela doit être dans un exposé doctrinal. De plus, Paul ne pouvait supporter qu'on abusât de ses enseignements pour tomber dans la paresse; de là quelques mots très vifs, III, 10. Mais les passages où l'Apôtre exprime sa confiance et sa tendresse envers ses frères ne manquent pas : Que Notre-Seigneur Jésus-Christ lui-même, leur dit-il, et notre Dieu et Père qui nous a aimés et qui nous a donné par sa grâce une consolation éternelle et une bonne espérance, console vos cœurs et les affermisse en toute bonne œuvre et en toute bonne parole, II, 16, 17. Et encore : Car il est juste de la part de Dieu... de vous donner à vous qui êtes affligés, du repos avec nous, lors de la révélation du Seigneur Jésus, I, 6, 7. Cf. I, 11 ; III, 1-5. Quand au style lourd et embarrassé de cette seconde épître on pourrait le retrouver à peu près semblable dans d'autres épîtres. A ce point de vue les épîtres de Paul et même les passages de la même épître présentent des différences profondes. Tantôt, l'écrivain, lorsqu'il est pénétré d'une pensée qui échauffe son cœur, est entraîné en des effusions lyriques d'une clarté fulgurante ; tantôt, au contraire, lorsqu'il explique une doctrine spéculative, il paraît dégager péniblement sa pensée et il l'expose en phrases longues et entremêlées d'incidentes, ce qui leur donne une tournure embarrassée. Paul ne retrouve la clarté et la précision dans son exposé que lorsqu'il donne des règles de morale ou des conseils pratiques. Pour se convaincre de la vérité de tout cela, qu'on lise l'épître aux Romains et l'on y trouvera des exemples de ces tons différents que peut prendre une même lettre.

Paul « s'attend bien à vivre encore au moment de la Parousie, mais il tient aussi pour possible qu'il meure avant la Parousie. Dans I *Thess.*, IV, 15 par exemple, il se range parmi ceux qui vivront encore au jour du Seigneur, mais il ne prétend nullement donner ainsi une décision certaine; en disant « nous » il entend seulement se mettre en contact affectueusement avec la communauté, en unissant ainsi très étroitement son destin au leur, et en faisant entrevoir qu'ils iront ensemble au devant du Christ à son retour. Mais que néanmoins il compte avec la possibilité d'être mort en ce jour, c'est ce que montre I *Thess.*, V, 10.. etc. Nous voyons par là, qu'on ne peut pas parler d'une conviction initiale de Paul ; ses expressions sur ce sujet ne sont que des conjectures, des espérances ».

10. — Le Dr Samuel M. Zwemer a publié un ouvrage sur la vie, la personnalité de Jésus-Christ d'après le Coran et la tradition islamique orthodoxe, que le Dr E. Frick a traduit sous ce titre : *La christologie de l'Islam* (1). Jusqu'à présent on s'était borné à relever ce qui était dit du Christ dans le Coran et c'était peu de chose ; M. Zwemer a fait une plus ample moisson en reproduisant aussi ce que la tradition a raconté sur Jésus. Il a rangé ses découvertes sous les titres suivants : le nom de Jésus-Christ dans le Coran et sa signification ; le rapport du Coran sur la vie, la mort et l'ascension de Jésus ; Jésus-Christ d'après la tradition, de sa naissance à sa vie publique ; de sa vie publique jusqu'à son second avènement ; personnalité et caractère de Jésus-Christ ; son enseignement ; Jésus-Christ supplanté par Mahomet ; comment on doit prêcher le Christ aux Musulmans qui connaissent seulement Jésus comme prophète.

On ne peut pas dire que la tradition islamique ne nous apprend rien de nouveau sur Notre-Seigneur, mais ce qu'on doit affirmer, c'est que ce qu'elle nous apprend de nouveau n'est pas historiquement vrai. Ce qu'elle connaît de vrai lui vient de la tradition chrétienne et encore elle a souvent déformé les faits ou les a mélangés les uns avec les autres. Ainsi, Marie Madeleine, c'est la femme guérie par Jésus d'un flux de sang. Certains récits viennent des évangiles apocryphes ; ceux de la vie publique de Jésus sont racontés d'après les évangiles canoniques, auxquels sont ajoutés des détails apocryphes. La christologie du Coran et de la tradition est assez incohérente. La divinité de Jésus et sa qualité du Fils de Dieu sont niées ; Jésus est un pur homme, mais

(1) *Die Christologie des Islams : ein Versuch über Leben, Persönlichkeit und Lehre Jesu Christi nach dem Koran und der orthodoxen Tradition*, Stuttgart, Christliches Verlagshaus, 1921. In-8 de 116 p.

il est prophète ; il a annoncé la venue de Mahomet. Sur les enseignements du Christ la tradition est presque muette ; elle ne rapporte aucune des paroles évangéliques, sauf dans la littérature islamique récente. Quelques-unes des paroles qui sont citées comme étant de Jésus ne présentent aucun caractère d'authenticité.

11. — Le travail de M. H. G. Enelow sur l'idée que les Juifs se font de Jésus est fort intéressant (1). Après avoir relevé l'intérêt que celui-ci présente pour un Juif, il passe en revue tout ce que Jésus devait au Judaïsme. Ses plus nobles enseignements lui viennent des Écritures juives ; et tout ce qu'il a prêché peut se retrouver dans la littérature juive ; il a su cependant donner une interprétation nouvelle des lois qui gouvernent la vie spirituelle. Ce n'était pas un homme d'étude, un homme qui lisait des livres. Sa lecture était confinée aux Saintes Écritures. Il a été formé par tout ce qui constituait le milieu contemporain soit de Galilée, soit de Jérusalem : coutumes, mœurs, combats et espérances de ce temps. Les Galiléens étaient plus indépendants d'idées que les Juifs, moins liés par les règles et les règlements, plus spontanés, moins instruits et plus poétiques, moins légalistes et plus lyriques. A la Halakha ils préféraient l'Hagadah. C'était un peuple excitable et enthousiasto, capable aussi bien de profond amour que de haine ardente. Ces carastéristiques du Galiléen nous font pressentir le caractère et la personnalité de Jésus. Comme toute grande personnalité, il n'était pas l'homme d'un parti.

Jésus était un vrai Juif, le Juif spiritualiste et non le Juif matérialiste. Son originalité consiste dans ce fait qu'il a donné une autre expression et qu'il fut une autre incarnation de ce grand principe que l'âme juive a imprimé sur le monde : le principe des prophètes, les principes d'idéalisme et de spiritualité, du divin et de la bonté contre ce qui est matériel et terrestre. Il a enseigné les leçons essentielles de la religion spirituelle : amour, justice, bonté, pureté, sainteté : il a subordonné ce qui était matériel et politique à ce qui était spirituel et éternel.

Quelle a été l'attitude de Jésus vis à vis des idées messianiques de ses contemporains? Il est difficile de répondre d'une façon précise à cette question, vu que ces idées n'étaient pas du tout uniformes de son temps. Jésus a adopté les idées de ceux pour qui le royaume messianique n'était pas un royaume temporel, politique, mais un royaume de Dieu spirituel. Il a prêché l'arrivée du royaume de Dieu. Il en fut le Messie, si cela signifie la réalisation intérieure de ce

(1) *A Jewish View of Jesus*, New-York. The Macmillan Company, 1920. In-8 de 181 p.

Messie. Quant à la mort de Jésus, l'auteur cherche à établir que les Juifs en sont innocents. Pour prouver sa thèse, il n'hésite pas à mettre en doute les récits évangéliques.

Reconnaissons que M. Enclow a tracé de Jésus un portrait sympathique; il y manque pour nous un trait essentiel : nous n'y voyons nulle part ce qui le distingue de tous les autres hommes : sa divinité.

12. — Signalons la troisième édition des Paraboles de Jésus qu'a publiée le Dr Meinertz (1) : il y étudie le concept de la parabole néotestamentaire; l'explication des paraboles; l'authenticité et l'originalité des paraboles; la beauté et le but des paraboles. Comme on le voit, toutes les questions sur les paraboles sont traitées et avec compétence et connaissance de la littérature du sujet. C'est un travail que nous recommandons à tous ceux qui voudront étudier cette importante partie de l'enseignement de Notre Seigneur ; ils y trouveront ce qui a été dit de meilleur et de plus complet sur la question.

13. — Nous avons actuellement d'excellentes grammaires du grec du Nouveau Testament; mais elles sont toutes très développées — celle de Robertson a 1400 pages grand in-8°. Il y avait lieu de donner une grammaire plus abrégée et par là même plus à la portée des étudiants; c'est ce que vient de faire le Rév. H. P. V. Nunn pour la syntaxe du grec néotestamentaire (2). Il s'est borné à en donner les traits principaux, la structure générale. Il étudie au commencement les prépositions parce qu'elles sont d'un usage très fréquent et que de ce fait il est très important d'en connaître la signification exacte, si l'on veut comprendre le texte d'une façon certaine. Sont passées ensuite en revue toutes les autres parties du discours, les cas et leur signification, les adjectifs, pronoms, verbes, les temps, les modes, les propositions adverbiales, adjectives, l'usage de certains temps et de certaines particularités. Les règles sont courtes et précises.

L'auteur a eu soin de marquer les points sur lesquels le grec du Nouveau Testament diffère du grec classique ; quelques-unes des règles sont expliquées par le latin et par des exemples grecs. Afin de permettre à l'étudiant de faire un usage immédiat de sa science, il a donné à la fin de l'ouvrage des extraits du Nouveau Testament, des écrits post-apostoliques, avec des notes explicatives se référant aux règles de la syntaxe. Cet ouvrage sera certainement bien accueilli des étudiants à qui il rendra les plus grands services.

(1) *Die Gleichnisse Jesu.* Münster Wertf. Aschendorff, 1921. In-8 de 94 p.

(2) *A short Syntax of New Testament Greek*, 3e éd., Cambridge, at the University Press, 1920, In-8 de XII-144-36 p.

14. — L'Introduction au latin ecclésiastique que vient de publier le même auteur rendra aussi de grands services à l'étudiant et à tous ceux qui sont obligés de lire le latin d'Église. Le latin ecclésiastique est la forme qu'a prise la langue latine entre les mains des Pères occidentaux. Pour l'expliquer le livre est divisé en deux parties : 1° un sommaire des règles de la syntaxe nécessaires pour l'intelligence des écrits de ces auteurs, avec explications des points sur lesquels le latin ecclésiastique diffère du latin classique et 2° un choix de morceaux extraits d'auteurs de périodes différentes avec des notes se référant à la syntaxe précédente. Les exemples, illustrant les règles, sont pris d'ordinaire dans la Vulgate, parce que c'est le livre de ce temps là qu'on peut se procurer le plus facilement. L'auteur recommande l'*Editio minor* qu'a donnée la Société biblique de la grande édition de Wordsworth-White de la Vulgate du Nouveau Testament. La Vulgate n'est pas un classique latin, mais la plupart de ses constructions se retrouvent dans le latin ecclésiastique. Issu lui même de la langue populaire, le latin de la Vulgate a, contribué à former celui des écrivains ecclésiastiques. Ceux-ci n'écrivaient pas la langue artificielle des littérateurs latins, dont la langue était écrite, mais non parlée. Les auteurs chrétiens, bien que la plupart d'entre eux eussent été instruits dans le latin littéraire, voulaient être compris de leurs lecteurs ou de leurs auditeurs. Ils se servaient donc de la langue que parlaient ceux-ci, c'est-à-dire le latin vulgaire dégagé cependant de ses formes triviales. On lira en particulier avec fruit les parties de la syntaxe où il est traité des propositions dépendantes et de cette forme qu'on appelle le « que » retranché, si différente dans le latin ecclésiastique. A remarquer que ce « que » provient du grec et de la langue latine populaire.

Nous recommandons l'étude de cette introduction au latin ecclésiastique, à tous ceux qui s'intéressent aux écrits des Pères de l'Église, qu'il nous sera permis de dire qu'on ne lit pas assez. Remarquons en terminant que cet ouvrage est, à notre connaissance du moins, le seul de son espèce.

15. — Un bon complément de cet ouvrage sera le Dictionnaire latin-anglais de la Vulgate du Nouveau Testament par le Dr J. M. Harden (1). Il est bien conçu et peut rendre de vrais services à celui qui étudie le texte Vulgate du Nouveau Testament ou le Latin ecclésiastique. Il est établi d'après l'édition mineure du Nouveau Testament secundum edi-

(1) *Dictionary of the Vulgate New Testament.* London, Society for promoting christian Knowledge, 1921. In-12 de xv-126 p.

tionem sancti Hieronymi, de Wordsworth White, publiée par H. White. Ce vocabulaire contient 40 mots qui sont dans cette édition d'Oxford et ne sont pas dans la Vulgate clémentine et par contre elle ne contient pas 24 mots qui sont dans la Clémentine et ne sont pas dans l'édition d'Oxford. L'orthographe adoptée est celle de cette dernière édition. Ce Vocabulaire rendra d'autant plus de services que, contenant les références des termes traduits, il pourra servir de Concordance du Nouveau Testament. Autant que nous avons pu nous en rendre compte, les traductions sont bonnes.

16. — Les identifications des Lieux Saints de Palestine continuent à être un sujet de discussions entre les spécialistes en ces matières. Le P. Meistermann défend dans deux beaux volumes celles qu'il propose pour Gethsémani et pour Bethsaïde (1).

Dans le premier de ces volumes, il veut prouver que l'agonie de Jésus, la prière à son père, la sueur de sang ont eu lieu au Jardin de Gethsémani et non dans la grotte dite de l'Agonie, située plus au nord. C'est d'ailleurs ce qui ressort des textes évangéliques et de la tradition primitive.

Dans le second volume, il se prononce pour l'identification de Capharnaum avec Tell Houm et celle de Bethsaïde avec Julias, actuellement Et Tell. La synagogue découverte sur l'emplacement de Tell Houm serait probablement celle qui fut bâtie par le Centurion, dont nous parle l'Évangile, Lc. VII, 5.

Notre incompétence en matière d'archéologie palestinienne nous oblige à nous tenir sur la réserve quant à la valeur scientifique des démonstrations du P. Meistermann ; contentons-nous de reconnaître qu'elles sont bien conduites et intéressantes à suivre.

E. Jacquier,
professeur aux Facultés libres de Lyon.

(1) *Gethsémani : notices historiques et descriptives.* In-8° de xvi-335 p. Paris, Picard, 1920. — *Capharnaum et Bethsaïde ; la Synagogue de Tell Houm.* Paris, Picard, 1921. In-8 de xv-295 p.

CHRONIQUE D'HISTOIRE ANCIENNE DE L'ÉGLISE

I. Marcion et le Marcionisme.

Le volume extrêmement compact, que M. Harnack vient de consacrer à l'étude de Marcion et du Marcionisme (1) ne projette pas seulement des lumières nouvelles sur un point particulier de l'hérésiologie. Par l'abondance et la solidité des matériaux qu'il met en œuvre, par l'ingénieux groupement des textes qu'il présente, ce livre renouvellera sur plus d'un point les idées relatives à une période de l'histoire ecclésiastique, pour laquelle les documents n'abondent point. Sans amener une révolution complète dans la manière de concevoir les rapports entre la grande Église et les sectes durant le premier tiers du IIe siècle, il fournira sans doute à plus d'un historien ecclésiastique l'occasion de reviser nombre de points de détail. Il serait superflu ici de louer la sûreté d'information de celui qui reste, en Allemagne, le maître incontesté de la science des origines chrétiennes ; mais il n'est pas inutile de signaler à des lecteurs français l'art vigoureux avec lequel l'auteur, rompant avec les ordinaires méthodes des philologues d'outre Rhin, a su présenter son sujet, réussissant à faire d'une question qui n'est pas sans aridité, un exposé qui est, par endroits, véritablement passionnant.

Il y est arrivé en divisant son ouvrage en deux parties dont la première est consacrée à un exposé du sujet, aussi dégagé que possible de tout appareil scientifique, c'est dans la seconde partie que sont relégués les exposés et appréciations des documents divers, les discussions de textes, les établissements de leçons. On évite ainsi les interminable notes qui encombrent le rez-de-chaussée de tant de livres allemands et dont l'abondance touffue fait oublier au lecteur le sujet principal que prétendait traiter le texte en gros caractères. Peut-être pourrait-on chicaner M. Harnack sur les raisons qui lui ont fait admettre dans la première partie des développements dont la place naturelle était plutôt dans la seconde. Il aurait évité par là un certain nombre de répétitions. Mais tout plan a ses inconvénients.

(1) *Marcion; das Evangelium vom fremden Gott*, Leipzig, 1921, in-8°, xv-265 et 357 p.

De la seconde partie du livre les morceaux capitaux sont, à coup sûr, les chapitres III et IV, comprenant à eux deux tout près de 200 pages, où M. Harnack s'efforce de restituer le texte du Nouveau Testament, tel que Marcion avait prétendu l'établir. On sait, en bref, que le novateur n'admettait dans son *instrumentum* officiel que l'Évangile de saint Luc et le groupe des épîtres pauliniennes moins les Pastorales et l'épître aux Hébreux. Encore ne faisait-il figurer tous ces textes dans son *Novum* qu'après les avoir considérablement remaniés. Il serait particulièrement intéressant de pouvoir lire ce Nouveau Testament tronqué, tel que le lisaient les premiers disciples de Marcion. Ce travail de restitution fort délicat, et en plusieurs points particulièrement difficile, a été tenté à plusieurs reprises, et le plus récemment par Zahn dans son *Histoire du Canon du Nouveau Testament*, t. II, p. 449 sq. Il y a lieu, pense M. Harnack, de soumettre les résultats enregistrés par le dernier reviseur à un nouvel examen. Outre que la forme sous laquelle Zahn a présenté le Nouveau Testament marcionite ne permet pas au lecteur de se rendre compte rapidement du contenu de l'œuvre, il y avait lieu de tenir compte, pour l'établissement d'un texte, tant de la découverte des *Prologues marcionites* aux épîtres, faite il y a peu de temps par Dom de Bruyne d'une part et par Corsen de l'autre, que des travaux de von Soden et de Lietzmann relatifs à l'établissement du texte du N. T. dit occidental. Il est d'un intérêt majeur, en effet, pour la critique textuelle du N. T. de constater les rapports étroits qu'entretiennent le texte marcionite, soit grec, soit latin (car il semble prouvé qu'il y eut, de bonne heure, un *Novum* marcionite latin) et le *texte* dit *occidental*. C'est à ce point de vue spécial que le P. Lagrange, dans une longue recension de la *Revue biblique* (octobre 1921), a étudié l'ouvrage de M. Harnack, aux principales conclusions duquel il semble assez disposé à se rallier. Il semble incontestable au professeur de Jérusalem qu'un certain nombre de leçons occidentales dérivent, en droite ligne ou indirectement, du texte marcionite. Sans doute la plupart de ces leçons n'ont aucune importance au point de vue doctrinal; le fait néanmoins que de l'*instrumentum* marcionite un certain nombre de leçons sont passées dans les textes admis par la grande Église, ne laisse pas de jeter un jour curieux sur la façon dont s'est constitué le texte *ne varietur* du Nouveau Testament. Mais ce sont là questions qui intéressent davantage le bibliste que l'historien de l'ancienne Église.

Il y aurait lieu également d'insister sur nombre de renseignements qui abondent dans les autres chapitres de la seconde partie; M. Harnack a pris soin de ne laisser dans l'ombre aucun des textes anciens qui peuvent fournir sur Marcion et son Église quelque renseignement.

On lira avec intérêt la notice relative à Eznik de Kolb, un historien arménien du Marcionisme, sur lequel l'attention des lecteurs de cette revue a déjà été attirée ; celle encore qui est consacrée à Patricius, lequel, au IVe siècle, fonda une secte apparentée au Marcionisme et donna ainsi à saint Augustin l'occasion de rédiger son traité *Contra adversarium legis et prophetarum* ; la notice sur Lucanus, disciple immédiat de Marcion, qui devint dans l'Église marcionite un maître très en vue et très indépendant; la notice sur Apelles qui fonda au sein du Marcionisme une chapelle dissidente. Ce sont là travaux qui ne s'analysent point, étant constitués uniquement par l'accumulation et l'étude attentive des textes anciens relatifs à ces divers personnages.

Toute différente d'allure est la première partie du volume. Elle se propose de donner au lecteur une impression d'ensemble sur ce que fut Marcion et l'Église fondée par lui, sur l'importance difficile à exagérer du mouvement ainsi créé, sur les doctrines proposées par la nouvelle Église, les espérances qu'elle put faire concevoir, les résultats auxquels elle aboutit. Le tout présenté avec une très évidente sympathie pour la personne et l'œuvre du réformateur. A plusieurs reprises, M. Harnack rapproche très explicitement de Luther et des grands réformateurs du XVIe siècle, le novateur du deuxième ; même s'il ne l'avait pas fait, il eût été évident pour le lecteur tant soit peu informé que la faveur du professeur berlinois était acquise à Marcion, pour autant que celui-ci réalisait comme un premier crayon du prophète de la Wartbourg. Je ne sais ce que Luther aurait pensé du rapprochement, mais à coup sûr Marcion ne se serait guère reconnu dans la Réforme du XVIe siècle. Son ascétisme intégral, qui allait jusqu'à refuser le baptême aux gens mariés, coupables à ses yeux de perpétuer par l'œuvre de chair la création maudite, eût bien vite pris ombrage des violentes attaques contre le célibat des clercs, les vœux de chasteté et les pratiques de l'abstinence qui remplissent les œuvres de Luther. Est-il bien sûr même qu'il eût reconnu dans la foi justifiante mise à la mode par les nouveaux docteurs cette espérance dans le crucifié qui, nous dit-on, fait le fond de sa doctrine? Ces rapprochements historiques ont toujours quelque chose de très artificiel, et, pour tout dire, d'inquiétant. Les conditions où évoluèrent, chacun pour sa part, Luther et Marcion, sont tellement différentes qu'il n'est pas sans danger de pousser d'un peu près le parallèle entre eux. Et l'œuvre de M. Harnack n'aurait perdu ni en intérêt, ni en valeur, si elle n'avait pas été dominée d'un bout à l'autre par cette perpétuelle obsession de comparer les deux grands réformateurs.

Un réformateur, c'est bien ainsi que M. Harnack nous présente

Marcion. Il entend par là, et nous l'entendons avec lui, un homme qui constate dans l'Église de son temps une déviation imposée aux directives premières, un désaccord foncier, radical, entre ce qui se pratique et s'enseigne aujourd'hui et ce qu'avaient enseigné et pratiqué les fondateurs mêmes de l'Église; qui conçoit, dès lors, le dessein de revenir, quoi qu'il en coûte, à l'orientation primitive, faussée presque dès le début et par les apôtres mêmes qu'avait recrutés le Sauveur. Pour ce faire, il n'est pas besoin de s'embarrasser d'une théologie compliquée, de faire appel, comme les charlatans de la Gnose, à de subtiles drôleries, qui passent l'imagination des simples et ne peuvent faire fortune qu'en des écoles très fermées ou des loges d'initiés. Il suffit de lire attentivement d'une part la Bible juive, que l'Église chrétienne s'obstine à garder comme un document divin, et d'autre part ces épîtres pauliniennes, où le docteur des Gentils a si clairement indiqué les fondements mêmes de sa doctrine, les idées directrices de son apostolat. Confrontation tragique, et d'où procéderait vite dans l'esprit de Marcion cette énergique conclusion : ceci ne peut dériver de cela. La religion de l'amour, du salut, de la rédemption, annoncée au monde par Jésus et par Paul, ne peut rien avoir de commun avec la religion de la crainte servile et des promesses toutes matérielles inculquée par la Loi et les Prophètes. Il y aurait eu, dès lors, une chose toute naturelle à faire : déchirer purement et simplement les pages de la Bible judaïque; n'attribuer qu'à des hommes les grossiers concepts sur la divinité dont elle fourmille; faire des hommes qui la rédigèrent ou des imposteurs ou tout au moins des dupes; dénoncer dix-huit siècles avant Delitzsch « *la grande mystification* ». Marcion ne l'osa pas; son éducation chrétienne pesait trop sur son intelligence pour lui permettre de rejeter, sans plus, un livre que toujours il avait cru divin. Divine, il continuerait à déclarer que la Bible juive l'était; divine par son inspiration, divine par les actions du Dieu qui y transparaît à chaque page; divine par les préceptes qu'elle donne et par l'idéal, tout relatif, de justice qu'elle propose; mais le Dieu qui y paraît, qui y commande, qui l'inspire, ne saurait être le Dieu qui s'est révélé en Jésus, qui a trouvé dans Paul le plus éloquent de ses prédicateurs. Devant l'absurde, Marcion ne reculerait pas. Lui, qui, sans doute, regardait avec pitié les étranges fantaisies de la Gnose, il rejoignait d'un seul coup ses plus grandes audaces. Il y a deux Dieux : le Dieu juste, auteur de l'Ancien Testament; le Dieu bon, inspirateur de la Nouvelle Loi. Le premier, créateur du monde, y règne et y domine sans conteste ; c'est lui qui, dans le désarroi où la faute d'Adam a plongé l'humanité, entreprend de remédier au désordre croissant qu'il a été incapable de prévenir, en se choisis-

sant un peuple qui conservera par le monde son souvenir, son culte, ses lois. Par les menaces de châtiments matériels, par les promesses de félicité temporelle, qui doivent se réaliser en cette vie et dans l'autre, il cherche à inculquer à ce peuple l'idée d'une justice toute formelle qui le rendra agréable à ses yeux. Cet idéal de justice Israël devra le prêcher aux nations, et son Dieu lui fait espérer qu'un jour viendra où le Messie accomplira, par force ou par amour, le grand ouvrage de la conversion de tous les peuples au Dieu des patriarches et des prophètes.

Mais tant de travail est inutile. Cette action du Dieu juste, mais borné, ne peut sauver définitivement personne, car ce Dieu est incapable de donner à ceux qui mettent en lui leur confiance l'immortalité définitive et bienheureuse. Au delà des limites de ce monde, dans ce troisième ciel où pénétra un instant l'apôtre Paul, vit et règne un autre Dieu, le Dieu tout puissant, le Père infiniment bon. De son séjour il contemple avec pitié les pauvres efforts faits par le Dieu créateur pour remettre quelque ordre dans le monde et donner quelque bonheur aux créatures qui lui sont fidèles. Pour l'humanité, pour le monde, pour le Dieu-Créateur même, le Dieu bon est l'inconnu par excellence, le Dieu étranger, puisque avec tout cela il n'a rien de commun. Il se décide néanmoins à pénétrer un jour dans ce domaine inférieur : poussé par l'amour et la compassion à l'endroit des pauvres créatures humaines, il veut les racheter de la misérable condition où elles vivent, où elles meurent.

Jésus vient donc sur la terre, manifestation humaine du Dieu souverainement bon : à peine peut-on dire qu'il est son Fils. Tout pénétré de ce modalisme latent, qui fut la pierre d'achoppement de toutes les christologies populaires, Marcion distingue à peine le Dieu bon de Jésus son Fils. Jésus c'est le Dieu bon, homme par l'apparence, comme le Dieu bon est Jésus, dépouillé de son vêtement d'emprunt et revenu à son premier état. Ce modalisme ne va pas non plus sans le docétisme qui accompagne d'ordinaire, franc ou larvé, toute christologie modaliste. Un beau jour, sans être passé ni par la conception, ni par la naissance, ni par l'enfance, Jésus apparaît en Judée à l'âge d'homme pour y commencer ses prédications et ses miracles. Mais si Marcion épargne au Sauveur les humiliations de la naissance et de la croissance humaine, il le soumet, par contre, aux souffrances de la passion et de la croix. C'est que ces souffrances sont le prix dont Jésus paie au Dieu-Créateur *l'achat* (Marcion ne dit pas le *rachat*) de l'humanité. Littéralement Jésus lui achète ces hommes sur lesquels, Dieu étranger au monde, il ne possède aucun droit.

Nanti de son marché, il peut, dès sa descente aux enfers, accomplir

son œuvre de miséricordieuse bonté. En ce lieu souterrain il rencontre deux catégories d'âmes : celles des justes de l'Ancienne Loi qui ont mis toute leur confiance aux promesses du Créateur et ne veulent point renoncer à leurs vaines espérances; elles ne reconnaissent pas en Jésus leur sauveur. Au contraire, les damnés de l'Ancienne Loi, à commencer par Caïn et les gens de Sodome, à finir par tous les païens morts avant le Sauveur, toutes les victimes de l'inexorable justice du Créateur, saluent en Jésus leur Sauveur. Fort des droits acquis par sa passion, Jésus, au jour de sa résurrection, les fait pénétrer dans ce royaume glorieux, où elles échappent aux prises du Dieu justicier. Et quant aux hommes qui vivent sur la terre postérieurement à sa venue, ils seront sauvés comme ces premiers élus, si, à leur ressemblance, ils mettent en Jésus toute leur confiance. Cette foi au Sauveur suffit. Inutile d'exciter dans les âmes la crainte des jugements du Dieu bon ; Dieu ne juge personne. Un jour pourtant, qui sera la consommation des siècles, Dieu fera le partage de ceux qui lui appartiennent par la foi et de ceux qui n'ont pas su mettre en la croix du Sauveur toutes leurs espérances. Pour les premiers c'est le salut éternel et définitif, salut non de leurs corps mais de leurs âmes, pour les seconds c'est l'abandon à leur malheureux sort. Les voici qui retombent sous l'empire du Dieu-Créateur dont le feu les consume et les anéantit définitivement. Et cette besogne terminée, il ne reste plus au Dieu-Créateur qu'à disparaître lui aussi. Venu l'on ne sait d'où, il replonge l'on ne sait où ; il n'était Dieu qu'en apparence et non dans la réalité.

Telle est la doctrine d'ensemble qu'exposait Marcion et que répandit pendant longtemps, avec le plus grand succès, l'Église fondée par lui. De cette doctrine, de cet « évangile du Dieu étranger », il n'est pas difficile de constater les défectuosités. Vouloir édifier un enseignement cohérent, sans faire appel à autre chose qu'à la Bible, ce ne peut être qu'une gageure. M. Harnack insiste à plus d'un endroit sur le fait que la théologie marcionite n'est rien d'autre qu'une stricte théologie biblique. Cela suffirait à prouver qu'il y a un minimum de métaphysique qui s'impose à tous les exégètes, et que l'on ne saurait mettre de côté sans péril. Il est facile de dire du mal de la spéculation théologique ; il est plus difficile de s'en passer. Marcion lui-même ne s'est pas tenu à ses résolutions premières. Ayant conçu, à la lecture comparée de saint Paul et de l'Ancien Testament, son principe fondamental de la distinction de deux Dieux, il a projeté cette idée, qu'il croyait lumineuse, sur l'explication des textes bibliques et il en a tiré ce que nous avons vu. Puis, cette doctrine une fois constituée, au moins dans ses grandes lignes, il lui a fallu revenir au livre sacré et

s'arranger pour le mettre d'accord avec la doctrine formulée . Quelle que soit en effet la différence qui se constate entre les enseignements de la Bible juive et les écrits de la Nouvelle Alliance, il n'en reste pas moins que les points d'attache sont multiples entre les deux catégories d'écrits. Jésus, en plus d'une circonstance, s'est réclamé des Écritures juives et du témoignage qu'elles lui rendent, et Paul lui-même s'est référé plus d'une fois aux enseignements de la Loi et des Prophètes. Et voilà Marcion obligé par ses principes à conclure que le texte des épîtres pauliniennes a été altéré, que les récits qui circulent sur la personne et le message du Sauveur n'ont pas toute garantie et qu'il convient de faire entre eux une discrimination. Pénible travail que celui d'un reviseur de textes. Marcion dut s'y atteler néanmoins et mettre sur pied un Nouveau Testament qu'il transmettrait à l'Église réformée par lui, comme le canon, la règle de la vérité. En quoi, dit M. Harnack, qui ne déteste pas le paradoxe, il est le fondateur et le créateur du Nouveau Testament de l'église chrétienne, celle-ci, n'ayant rien fait que reprendre sur nouveaux frais, et avec d'autres principes, le travail de canonisation des livres de la Nouvelle Loi commencé par Marcion. Il n'est que de s'entendre. Si l'on prétendait qu'il existait avant Marcion une liste absolument ferme et officiellement rédigée des livres d'origine apostolique, faisant foi pour fixer la règle de vérité, on émettrait une affirmation hasardeuse. Mais le fait même que Marcion, pour constituer sa liste d'écrits canoniques, a dû *choisir*, implique à lui tout seul qu'il existait avant le novateur une collection plus ou moins étendue, plus ou moins arrêtée dans ses contours, d'ouvrages auxquels on reconnaissait une autorité analogue à celle des livres sacrés de l'Ancien Testament.

Et c'est un autre paradoxe que d'assimiler le travail fait par Marcion sur l'évangile de saint Luc, à celui qu'avait exécuté quelques dizaines d'années plus tôt l'auteur du quatrième évangile lequel, lui aussi, avait fait rentrer, de gré ou de force, dans les cadres tout préparés de sa doctrine les matériaux historiques fournis par les trois synoptiques. Si Marcion avait eu une conscience, même confuse, de la similitude existant entre la situation où se trouvait Jean et celle où il se débattait lui-même, il n'eût pas manqué, au lieu de se livrer au laborieux démarquage qu'il dut pratiquer sur saint Luc, d'adopter purement et simplement l'évangile johannique. Ce dernier plus que tout autre n'était-il pas l'évangile de l'amour miséricordieux et de l'infinie condescendance de Dieu à l'endroit de l'humanité? *Cum dilexisset suos... in finem dilexit eos.*

C'est un autre paradoxe, enfin, que de présenter comme se trouvant sur la même ligne du développement religieux, saint Paul et saint Jean

d'une part, et par ailleurs l'auteur des *Antithèses*. Ces trois hommes ont sans doute cette grande idée commune que la révélation faite par Jésus constitue une nouveauté énorme par rapport à tout ce qui précède dans l'évolution religieuse de l'humanité. Mais d'abord, cette idée ils ne sont pas seuls à l'avoir et il ne serait pas très malaisé de trouver parmi les écrivains de la grande Église qui précédèrent ou suivirent de près Marcion le développement de pensées analogues. Et puis surtout il y a entre Paul et Jean d'une part et Marcion de l'autre cette différence radicale que les deux premiers sont restés fidèles au dogme de l'unité divine et ont cherché par tous moyens, fût-ce par l'interprétation allégorique, à sauver la cohérence de l'Ancienne et de la Nouvelle Loi, tandis que le « loup du Pont » en jetant par dessus bord le postulat fondamental du théisme, n'a réussi qu'à établir l'absurde au cœur même de son système.

Que reste-t-il donc d'utilisable dans la doctrine religieuse annoncée par Marcion, se demande pour terminer M. Harnack ? Il va sans dire, répond-il, que le dithéisme strict tel que le présentait l'auteur des *Antithèses* n'est pas une doctrine à proposer à la conscience moderne. Mais celle-ci ne pourrait-elle trouver son profit d'abord dans la répudiation plus ou moins déclarée de l'Ancien Testament? A maintes reprises le professeur berlinois revient sur cette idée, qui finit par se développer en une véritable thèse avec preuves à l'appui. « Rejeter l'Ancien Testament, écrit-il (p. 248), c'eût été au IIe siècle une faute que la grande Église a eu bien raison de repousser; le conserver, c'était au XVIe siècle une fatalité à laquelle la Réforme ne pouvait que difficilement se soustraire ; mais, depuis le XIXe siècle, le garder comme un document essentiel du protestantisme, c'est la marque d'une véritable paralysie religieuse et ecclésiastique ». Voilà où les penseurs religieux indépendants peuvent, aujourd'hui encore, suivre le novateur du IIe siècle. Il est un point enfin, sur lequel, avec ce dernier, ils pourront encore insister : c'est que le Dieu révélé en Jésus et par lui, est essentiellement miséricorde et bonté, qu'il faut soigneusement bannir de son concept toute idée de justice vindicative. De la bonne nouvelle apportée au monde par Jésus, et retrouvée par Marcion après qu'elle se fut oblitérée, c'est l'évangélisme de Tolstoï qui serait aujourd'hui la plus authentique traduction.

Par là l'on voit qu'il y a dans le gros ouvrage de M. Harnack autre chose que des documents relatifs à l'ancienne histoire de l'Église ; les aperçus les plus surprenants, les plus aventureux, les plus contestables, y voisinant avec les reconstructions historiques le plus soigneusement échafaudées.

II. L'ancienne discipline pénitentielle

Il y a deux ans (1), le R. P. Bainvel avait constaté que les mémorables discussions entre catholiques sur l'histoire primitive de la Pénitence s'étaient brusquement assoupies. Avec un peu d'optimisme, il attribuait la sagesse soudaine dont faisaient preuve certains écrivains, accusés de s'être trop avancés, à une méditation plus approfondie des canons de Trente relatifs à l'institution divine de la confession; il soupçonnait en même temps les théologiens conservateurs d'avoir été amenés à mieux se rendre compte du caractère peu précis de certains témoignages invoqués par eux en faveur de l'existence ancienne de la confession secrète. L'histoire de la pénitence lui semblait entrée dans la période du recueillement, sinon de l'assoupissement.

Il n'en était rien pourtant. Au cours de la guerre et dans les mois qui suivaient, plusieurs importantes publications, issues de plumes catholiques allemandes, avaient tenté de renouveler un sujet que l'on pouvait croire épuisé. Un peu plus tard un anglican, M. O. Watkins, faisait paraître une histoire de la Pénitence jusqu'au Concile de Latran en deux gros volumes fort compacts. De ce dernier ouvrage je ne dirai rien; il ne modifie pas sensiblement les positions que l'on peut appeler classiques, depuis qu'elles ont été vulgarisées par le fameux livre de A Lea en 1896 (2). Mais il me semble indiqué d'examiner d'un peu près les publications catholiques de langue allemande. D'autant que les idées mises par elles en circulation sont passées plus ou moins complètement dans des monographies françaises, et ont trouvé finalement un très large accueil dans deux articles consacrés à la Pénitence, par le P. d'Alès et le P. Galtier dans le fascicule récemment paru du *Dictionnaire apologétique de la foi catholique* (fasc. XVIII).

M. K. Adam, jadis professeur à l'Université de Munich, passé depuis à celle de Tubingue, a étudié spécialement l'activité de saint Augustin en tant qu'il a administré, si l'on peut déjà dire, le sacrement de pénitence (3). L'essentiel de son idée est qu'Augustin a inauguré, plus ou moins consciemment, dans l'Église une discipline nouvelle. Il serait sinon l'inventeur, du moins le propagateur d'une forme secrète de la

(1) *Recherches de Science religieuse*, 1920, p. 212-221.

(2) De la publication de M. Watkins on trouvera dans les *Recherches*, (1921, p. 264, sq.) une analyse critique, d'ailleurs fort sévère, du R. P. d'Alès.

(3) *Die Kirchliche Sündenvergebung, nach dem heiligen Augustinus*, dans les *Forschungen zur christlichen Litteratur-und Dogmengeschichte* de Ehrhard et Kirsch, t. XIV, fasc. 1, in-8°, de 169 p., Paderborn, 1917.

pénitence, qui devait, après certaines transformations, aboutir à la confession secrète telle qu'elle se pratique depuis le haut Moyen-Age.

Ces conclusions soulevèrent des observations assez vives de la part de M. Poschmann, professeur à l'Académie théologique de Braunsberg. Dans sa leçon-programme pour le semestre d'été 1920, il posait catégoriquement la question : « Augustin a-t-il introduit la confession privée? » (1) et montrait que les textes augustiniens, sur lesquels s'appuyait son collègue de Munich, avaient dû être énergiquement sollicités pour déposer en faveur de la thèse précédente. Pour M. Poschmann, les premières traces de la confession secrète n'apparaissent pas encore dans saint Augustin M. Adam a riposté dans un nouvel opuscule, paru en 1921 (2), où, tout en corrigeant quelques points de détail, il maintient sa première position. Sans revenir directement sur ce point de polémique, M. Poschmann a analysé dans une série d'articles parus dans la *Zeitschrift für Katholische Theologie*, le concept de la rémission des péchés par l'Église, d'après saint Augustin (3). On y trouvera, sur le sujet qui nous occupe, de très importantes précisions.

La même revue publiait, au même moment, un article du P. Brewer, S. J., qui élevait la question bien au-dessus des polémiques engagées autour du nom de saint Augustin. Avec un zèle louable, le R. P. cherchait à montrer que c'est dès les plus lointaines origines de l'Église qu'il fallait chercher les traces d'une institution qui ressemblerait à s'y méprendre à notre confession privée (4). En félicitant cet auteur d'avoir écarté si nettement le « vieux cliché protestant d'après lequel l'Église primitive n'aurait connu d'autre pénitence que la pénitence publique solennelle, et d'avoir écarté non moins résolument l'opinion qui rattache à Augustin le grand développement sinon l'inauguration de la pénitence privée »; en lui faisant l'honneur « d'avoir rejeté si nettement des opinions que d'autres acceptent les yeux fermés », le P. d'Alès (5) ne laisse pas néanmoins de faire remarquer que les preuves administrées par le P. Brewer à l'appui de son opinion ne sont pas toutes également solides.

Or ce ne sont pas seulement quelques-unes des preuves alléguées par

(1) « *Hat Augustinus die Privatbusse eingeführt?* » Braunsberg, 1920.

(2) *Die geheime Kirchenbusse nach dem heiligen Augustin*, dans les *Münchener Studien zur historischen Theologie*, Heft 2, Kempten, 1921.

(3) *Die Kirchliche Vermittelung der Sündenvergebung nach Augustinus*, dans *Zeitschrift für Katholische Theologie*, 1921, p. 208-229; 405-432; 499-527.

(4) *Die Kirchliche Privatbusse im christlichen Altertum*, même revue, 1921, p. 1-43.

(5) *Recherches de Science Religieuse*, 1911, p. 267.

le P. Brewer qui me semblent inadéquates ; c'est la thèse elle-même qui me paraît insuffisamment prouvée. Si je l'ai bien saisie, la pensée du P. Brewer est celle-ci. Dès les origines de l'Église, il a existé deux manières très différentes de traiter les fautes présentant une certaine gravité. Quand il s'agit des péchés énormes, du fameux trio des péchés qui passèrent quelque temps, dans certains milieux tout au moins, pour irrémissibles : apostasie adultère, meurtre, le traitement consiste pour le coupable à être exclu, pour une durée parfois considérable, de toute participation aux biens spirituels de l'Église. Il s'agit à proprement parler de ce que nous appellerions aujourd'hui l'excommunication majeure. Excommunié par une sentence publique, le coupable ne pourra rentrer en possession de ses droits de chrétien qu'après satisfaction publique et réconciliation publique. Tout cet ensemble d'actes, qui sont proprement judiciaires, constitue la pénitence publique. Pour des fautes moins graves (quoique toujours mortelles au sens où nous prenons aujourd'hui le mot), une procédure toute différente intervenait. Car pour ces fautes aussi le coupable devait recourir au pouvoir des clefs ; mais celui-ci s'exerçait si l'on peut dire, *sine strepitu et forma judicii*. Bien que le P. Brewer ne s'explique pas sur la manière dont l'autorité ecclésiastique prenait connaissance de la faute, il faut penser que son information lui venait avant tout de quelque aveu du délinquant. Cet aveu entraînait contre le coupable une sentence, qui lui retirait le droit à l'oblation et à la communion, mais lui laissait toute facilité d'assister à l'ensemble du sacrifice eucharistique, au lieu d'être relégué parmi les pénitents proprement dits. Quant à la satisfaction, le coupable l'exécutait sans aucun contrôle de la part de l'autorité ecclésiastique. « L'Église, en tant que corps, ne prenait point de part à l'accomplissement de cette pénitence ; il ne s'agissait point de relations entre elle et ces pénitents, mais bien entre ceux-ci et Dieu ». Ayant satisfait pour leurs fautes, les fidèles frappés de cette excommunication mineure réglaient directement avec l'évêque (ou même avec le prêtre à ce délégué) le moment où ils pourraient de nouveau s'approcher de la communion. C'est ce jugement de l'évêque (ou du prêtre) les autorisant à participer aux saints mystères, qui est proprement notre absolution. Ainsi, pense le P. Brewer, transparaît dès les origines la distinction nette entre la pénitence publique, qui ressortit au for externe, et dont l'excommunication majeure est la pièce essentielle, et d'autre part la pénitence privée caractérisée par l'excommunication mineure, la privation momentanée du droit à la communion. Il suffirait d'ajouter que tout, dans le second cas, se passe, ou peut se passer, dans le plus grand secret, pour que nous ayons la confession secrète telle qu'elle se pratique de nos jours.

Tout cela est très ingénieux, un peu trop ingénieux peut-être. Ce schématisme qui retrouve si exactement dans l'Église primitive les dernières dispositions du droit canonique actuel ne laisse pas que d'éveiller les soupçons de l'historien. Mais le plus grand défaut de cette thèse, c'est qu'elle ne repose sur aucune preuve solide. Que l'on examine les uns après les autres les témoignages allégués par le P. Brewen pour *les trois premiers siècles* et l'on verra qu'il n'en est aucun qui prouve quelque chose.

Sur l'organisation de la pénitence dans l'Église primitive nous n'en sommes pas réduit à des conjectures. Il y a au moins un traité *ex professo* sur la matière, le *De pænitentia* de Tertullien, que l'on complètera utilement par le *De pudicitia* du même auteur devenu montaniste. On y voit fonctionner, avec toute la netteté désirable, ce qu'on est convenu d'appeler la pénitence publique, et qu'il vaudrait bien mieux appeler l'organisation pénitentielle tout court. Qu'on y cherche même une allusion, à cette pénitence privée si ingénieusement décrite par le P. Brewer ! Je sais bien que de modernes historiens de la théologie ne sont pas pris de court devant de tels silences. Si les écrivains anciens n'ont pas parlé de cette pénitence privée, c'est pour éviter aux fidèles la tentation d'en faire l'expérience et de les induire par là à pécher. Serait-ce trop que de qualifier d'enfantine une pareille explication ? — Qu'il y ait eu entre les différents coupables des différences de traitement, cela va de soi ; que les évêques beaucoup plus à l'aise qu'aujourd'hui avec les dispositions d'un droit canonique à peine ébauché aient pu graduer les peines ecclésiastiques en tenant compte des diverses circonstances de temps, de lieux, de personnes, il n'est pas interdit de l'admettre; qu'il y ait eu parfois, même dès les origines, certaines réconciliations de pénitents que l'on pourrait nommer clandestines, rien n'empêche de le supposer. La chose qui frappe le plus, quand on étudie la correspondance de saint Cyprien, c'est la grande variété des usages pénitentiels, et cela dans la seule église d'Afrique. Mais c'est bien le cas de dire ici que l'exception confirme la règle, et l'on eût bien étonné saint Cyprien en lui parlant de la distinction entre le for externe et le for interne, distinction qui est la base même de la théorie du P. Brewer.

Entre saint Cyprien et saint Augustin, il y a tout près d'un siècle et demi; les circonstances ont singulièrement changé. Dans des communautés dont le recrutement ne s'opère plus avec la primitive sévérité, où les fautes et les désordres doivent être plus fréquents, la pénitence publique des premiers temps était-elle encore possible ? Son maintien était-il désirable ? N'y avait-il pas lieu d'y apporter des adoucissements considérables ? En particulier, n'était-il pas opportun de réduire

l'humiliation de la satisfaction publique à ses plus strictes limites? Il n'est pas impossible qu'à la fin du IVe siècle et au début du Ve, de bons esprits se soient posés la question. Il convient cependant de ne pas oublier que l'organisation pénitentielle antique fonctionna pendant longtemps encore, et il semble que les indications sur un certain nombre d'adoucissements apportés à l'ancienne pratique concernent surtout des cas particuliers et exceptionnels.

Les auteurs dont j'ai cité les noms plus haut ont discuté abondamment autour de la position prise par saint Augustin. L'importance de l'attitude adoptée par ce docteur n'a pas échappé au P. Galtier, qui a consacré à la question une série d'articles extrêmement documentés dans la *Revue pratique d'Apologétique* (1), non plus qu'à Mgr Batiffol, qui a remplacé dans une nouvelle édition de ses *Études d'histoire et de théologie positive*, le dernier chapitre de l'esquisse sur les *Origines de la Pénitence* intitulé : *Discussion théologique*, par un chapitre entièrement nouveau consacré au témoignage de saint Augustin (2). Les idées développées par le P. Galtier dans la *Revue* sont passées dans le second article du *Dictionnaire Apologétique* consacré à la *Pénitence* et qui est intitulé *Confession* (3).

Toutes d'ailleurs, ou à peu près, se retrouvent dans les deux publications de M. Adam précédemment signalées, et c'est là qu'il convient surtout de les étudier, parce qu'elles se laissent ramener à un schéma très simple, sur lequel revient indéfiniment le professeur de Tubingue.

Distinguons, dit-il, à la suite d'Augustin trois catégories de fautes, en évitant soigneusement d'ailleurs de chercher à les équiparer à notre moderne division en fautes mortelles et fautes vénielles. Au plus bas degré, les *peccata quotidiana*, qui échappent même aux plus parfaits ; tout en haut de l'échelle, les crimes, jadis considérés comme irrémissibles, adultère, meurtre, apostasie, entre deux les *peccata mortifera* dont la liste est dressée à plusieurs endroits par saint Paul, qui exclut du royaume du ciel ceux qui les commettent. Les premiers relèvent exclusivement pour leur rémission de la prière et de l'aumône ; en particulier la supplication du *Pater*, « *dimitte nobis debita nostra* » a une vertu spéciale pour les effacer. On prendra soin de noter que parmi ces *peccata quotidiana* Augustin range les péchés de pensée,

(1) *Saint Augustin a-t-il confessé?* dans *Revue d'Apologétique*. t. XXXII, 1921, p. 65-80, 212-224, 257-275.

(2) P. Batiffol, *Études d'histoire et de théologie positive*, 4e édition, Paris, 1920, p. 194-224 ; voir aussi l'excursus C, consacré à l'étude du sermon 351 de saint Augustin, p. 337-362, et l'excursus B, sur *L'origine des prêtres pénitenciers*, p. 323-325.

(3) Fasc. XVIII, col. 1781-1865.

même pleinement consentis, les mouvements désordonnés de la concupiscence. Il ne s'agit donc pas tout à fait de ce que les théologiens modernes appelleraient des péchés véniels. Les grands crimes, toujours châtiés sévèrement, relèvent en droit de la pénitence publique, telle que l'Église l'a pratiquée depuis la plus haute antiquité. J'ai dit en droit, car nous allons voir qu'il existe des circonstances spéciales où la sévérité ecclésiastique se tempère d'indulgence envers les coupables. Mais de droit ces fautes sont soumises à la pénitence publique. Par application du précepte du Sauveur (*Matth.*, XVIII, 17), l'Église prononce, contre le criminel, qu'il est pour elle désormais comme un païen et un publicain. Reste la catégorie des fautes intermédiaires entre les crimes et les *peccata quotidiana*. Ceux-ci relèvent de ce que M. Adam appelle la *correptio secreta*. Cette théorie de la *correptio secreta* joue un rôle considérable dans l'argumentation de M. Adam et le P. Galtier lui-même, tout en se gardant des exagérations du professeur allemand, fait une part, beaucoup trop large à mon avis, à l'hypothèse avancée par ce dernier.

Pour dire les choses clairement, la *correptio secreta*, suivant M. Adam, ne serait pas autre chose que la confession privée. Et voici en gros comment il imagine les choses. A l'époque d'Augustin, les anciennes pratiques satisfactoires publiques dont témoigne Tertullien étaient tombées en désuétude. C'est en leur particulier que les coupables condamnés à la pénitence publique, disons excommuniés, devaient accomplir les œuvres pénibles qui leur rendraient la faveur de Dieu et leur mériteraient le pardon de l'Église. Il restait néanmoins une humiliation publique très grave réservée au coupable. C'est ce que M. Adam appelle l'*increpatio*, la *correptio*, l'*objurgatio*, mettons la réprimande publique, adressée par l'évêque et où forcément quelque chose devait passer qui trahissait la conduite antérieure du délinquant. Cette *correptio publica* rendait précisément la pénitence redoutable pour tous ceux dont les crimes n'étaient pas tombés dans le domaine public. Transportons dans le secret cette *correptio*, nous aurons la *correptio secreta* qu'Augustin aurait appliquée par principe aux fautes inférieures en gravité aux grands crimes. Averti de la conduite coupable de tel ou tel chrétien, soit par les aveux de celui-ci, soit par la rumeur publique, Augustin lui aurait adressé en particulier la réprimande qu'il méritait, aurait essayé d'exciter en lui le regret de ses fautes, l'aurait finalement renvoyé en l'autorisant à s'approcher en toute sûreté de conscience du sacrement d'Eucharistie, d'où sa conscience, à défaut d'une sentence ecclésiastique, excluait le coupable. Nous avons ici tous les éléments de la confession secrète, un aveu spontané ou provoqué, une satisfaction telle quelle, consistant surtout dans l'humble réception de

la réprimande, une sentence d'absolution enfin, consistant dans le jugement de l'évêque qui ouvre au coupable l'accès des saints mystères.

Il ne nous reste plus, pour tenir l'ensemble de la théorie de M. Adam, que de remarquer avec lui que la *correptio secreta* peut aussi avoir pour objet les crimes énormes, qui, de droit, auraient dû relever de la pénitence publique. Suivant un principe qui serait clairement exprimé dans le sermon 82, seuls les crimes notoires auraient été en dernière analyse soumis à la réprimande publique avec toutes ses suites. Dès lors qu'une faute, même très grave, ne revêtait pas le caractère de notoriété, Augustin se serait contenté de la soumettre à la *correptio secreta*. Il aurait même poussé plus loin la condescendance. S'il prévoyait que tel fidèle, coupable de quelqu'une des fautes ressortissant à la pénitence publique, mettrait à se soumettre à l'humiliation une mauvaise volonté opiniâtre, il préférait recourir pour cette âme en danger à la réprimande secrète, à l'objurgation particulière, sans la faire passer par l'épreuve de la *major poenitentia*.

Je me suis efforcé de présenter d'une manière aussi objective que possible la théorie de M. Adam, mais je reconnais que le schématisme même auquel j'ai été obligé de la réduire ne rend pas compte de toute sa complexité et lui donne je ne sais quelle allure paradoxale, contre laquelle l'auteur aurait le droit de protester. Mais le mieux pour juger d'une théorie n'est-il pas de la ramener à ses éléments essentiels ? Il faudrait ajouter, pour être moins incomplet, que M. Adam s'est efforcé de démontrer, qu'en agissant de la sorte Augustin n'innovait point absolument. Déjà son maître saint Ambroise avait, en plusieurs circonstances, agi d'une manière analogue. Sans doute le traité spécialement consacré par l'évêque de Milan à la pénitence ne connaît pas la division tripartite que l'on retrouve dans saint Augustin ; Ambroise parle seulement de la rémission des péchés quotidiens par la prière et des fautes graves par la pénitence publique. Mais on fait grand état d'un mot un peu obscur de la biographie de l'évêque de Milan par Paulin (*Vita*, n. 39) d'après lequel Ambroise ne s'entretenait qu'avec Dieu seul des crimes qu'on lui avait confiés, et intercédait pour le coupable : *causas criminum nulli nisi soli Domino apud quem intercedebat loquebatur*. C'est une base un peu étroite pour construire toute une hypothèse relative à la pratique par saint Ambroise de la confession secrète. Étroite ou non, M. Adam et d'autres à sa suite cherchent à l'utiliser. Quoi qu'il en soit d'ailleurs, le professeur allemand est tout à fait d'avis qu'Augustin est le premier à avoir pratiqué d'une manière régulière et constante ce qu'Ambroise n'avait fait que dans des cas exceptionnels. Plus que cela, l'évêque d'Hippone s'est appliqué à jus-

tifier la pratique d'Ambroise et à en faire la théorie d'après les idées que lui avait fournies la controverse donatiste sur la rémission des péchés et le rôle nécessaire qu'y joue l'Église.

J'ai relu très attentivement le sermon 82 de saint Augustin, qui fait précisément l'exégèse du passage évangélique sur la correction fraternelle, et j'avoue bien qu'il m'a été impossible d'y trouver les richesses insoupçonnées qu'y a découvertes la perspicacité de M. Adam. En quoi le P. d'Alès serait presque de mon avis. Il écrit à propos du P. Brewer, que lui aussi a tablé sur la *correptio secreta*. « Quand (le R. P.) s'autorise de certains textes de saint Augustin pour opposer la *correptio* caractéristique de la pénitence privée à l'*excommunicatio* caractéristique de la pénitence publique, je ne puis me défendre de quelque inquiétude. Car la *correptio* est essentiellement une admonestation adressée au pécheur par le ministre de la pénitence, sa portée quant à l'exercice de la pénitence demeure indéterminée » (1).

Mgr Batiffol s'est soigneusement gardé d'être trop affirmatif dans tout ce débat et s'est défendu de prétendre reconstituer le ministère de confesseur, tel que l'exerçait saint Augustin. Après avoir relevé les quelques indices qui nous montrent l'évêque d'Hippone appliquant aux diverses catégories de pêcheurs les traitements appropriés à leur état, il conclut sagement : « Une doctrine s'affirme là, qui limite la publicité, loin de faire de la publicité la condition habituelle et *sine quâ non*, et qui ouvre la perspective d'une pénitence où la réconciliation est aussi secrète que l'a été le péché et que l'est l'aveu. » En somme, peu à peu on voit la confession secrète se dégager de la pénitence publique, par simplification d'un certain nombre de parties dont se composait celle-ci, un peu comme la messe privée a résulté de la simplification et de l'abréviation des antiques solennités eucharistiques. Nul des théologiens et des historiens dont j'ai relevé les opinions n'admettrait l'opinion naïve suivant laquelle dès l'origine ont coexisté les deux modes de pénitence : la confession secrète telle absolument qu'elle se passe de nos jours, et la pénitence publique telle que nous la décrit l'auteur du *De Pudicitia*. Il a existé, dès les débuts de l'Église, une organisation officielle de la rémission des péchés et une seule. Plus ou moins compliqué, plus ou moins solennel, ce rite est susceptible de bien des simplifications, de bien des accommodements; quand peu à peu il s'est réduit à sa plus simple expression, il est devenu la confession d'aujourd'hui. Le Concile de Trente ne nous impose pas d'en accepter davantage, le canon essentiel en la matière défend seulement de déclarer que la confession secrète telle qu'elle

(1) *Recherches de Science religieuse*, 1921, p. 268.

se pratique dans l'Église est étrangère à l'institution de Jésus (1).

Faut-il ajouter qu'il y a quelque chose d'un peu convenu dans les efforts périodiquement faits par certains théologiens pour nous convaincre que les choses ont dû se passer toujours autrefois exactement comme elles se passent de nos jours? Dans l'article auquel je faisais allusion au début, le R. P. Bainvel se préoccupait avec beaucoup de zèle d'assurer aux chrétiens de l'Église primitive les avantages de l'absolution fréquente, tels que les éprouvent les âmes ferventes d'aujourd'hui. Il se demandait avec un peu d'inquiétude comment il pouvait se faire que les bienfaits du pardon divin accordé par l'Église n'allassent qu'aux âmes grandement coupables ; il imaginait dès lors je ne sais quelle absolution liturgique, combinée avec une confession publique des transgressions légères. L'hypothèse vaut ce qu'elle vaut, et je ne la signale que comme caractéristique d'un état d'esprit qui n'est pas sans danger. Autant vaudrait se demander comment l'Église a pu s'accommoder aux IVe et Ve siècles du fait de la réception du baptême à un âge fort avancé, comment la piété des âmes saintes a pu, à de certaines époques du Moyen-Age, se contenter de communions très rares. Chaque siècle de l'Église a eu ses besoins religieux et les moyens de les satisfaire. Il ne faut pas ériger notre mentalité d'aujourd'hui en règle absolument valable pour le passé.

C'est à une préoccupation du même genre qu'a obéi, à coup sûr, le R. P. d'Alès quand il a rompu des lances à propos de la fameuse théorie des péchés irrémissibles tant dans son *Édit de Calliste* paru en 1913, que dans l'article ci-dessus mentionné du *Dictionnaire apologétique*. Il est bien possible qu'on ait singulièrement exagéré le caractère d'irrémissibilité attaché à certaines fautes ; il est possible surtout qu'on ait généralisé et étendu à toute l'Église des pratiques qui n'étaient le fait que de certaines contrées, et de certaines époques. Mais le principe lui même n'a en soi rien de choquant. La même parole du Christ qui donne à l'Église le droit de délier lui donne aussi le droit de lier ; et le Sauveur n'a-t-il pas dit d'une façon plus expresse encore. « Les péchés seront remis à qui vous les remettrez, *ils seront retenus à qui vous les retiendrez* ? » (JEAN, XX, 23). Pourquoi veut-on que l'Église n'ait jamais fait usage de ce pouvoir de retenir les péchés ? Tout le monde n'admet-il pas qu'il y eut un temps où le pécheur relaps ne pouvait, même à l'article de la mort, être réconcilié de nouveau? Et voilà bien un péché irrémissible.

Au début du IVe siècle, les canons 63, 64, 65, 66 du concile d'Elvire, prévoient encore plusieurs cas où, pour certains crimes, le coupable

(1) Sess. XIV, can. 6.

est excommunié, sans réconciliation possible, même à la fin de sa vie : « *Si quae per adulterium absente marito conceperit, idque post facinus occiderit, placuit nec in fine dandam communionem, eo quod geminaverit scelus.* » A l'époque du concile d'Elvire, l'adultère tout seul n'était plus péché irrémissible mais la circonstance aggravante de l'infanticide le rendait indigne de pardon sur la terre : *eo quod geminaverit scelus* (1). Ne projetons pas trop facilement dans le passé les préoccupations, les idées, les institutions d'aujourd'hui.

E. Amann

(1) Cf. Hefele-Leclercq. *Histoire des Conciles*, t. I, p. 256.

COMPTES RENDUS

DESCARTES, par *J. Chevalier*, professeur à l'Université de Grenoble. In-octavo de VII-363 pages; Paris, Plon, 1922; 9 fr.

Depuis cent ans Descartes n'a pas cessé d'être chez nous l'objet d'études de plus en plus approfondies. Les Éclectiques d'abord, l'ayant mis pour ainsi dire à la mode en lui demandant la substance de leur propre spiritualisme, furent amenés successivement à l'éditer (Édition COUSIN; Inédits publiés par FOUCHER DE CAREIL), puis à entreprendre des recherches sur l'histoire de sa pensée et de son influence (*Histoire de la philosophie cartésienne* de FR. BOUILLIER, 1854; *Descartes avant 1637*, et *Descartes depuis 1637*, de J. MILLET, 1867-1870). Ces recherches se sont développées dans ces derniers temps, de sorte que Descartes a plus encore à se louer de la philosophie contemporaine que de la philosophie éclectique, et de ses historiens que de ses disciples. Car ceux-ci avaient rétréci ou faussé maintes perspectives de son système, ils en avaient en particulier négligé la partie scientifique; tandis que ceux-là ont eu à cœur de restituer à sa pensée toute sa pureté et toute son étendue. C'est ce dont témoignent l'édition critique, complète et définitive, de ses œuvres par CH. ADAM ET P. TANNEREY, 1897-1910, si heureusement substituée à l'édition Cousin, et surtout les nombreuses études historiques ou critiques qui ont tour à tour précisé différents points de fait ou de doctrine, dégagé les sources et la signification objective du système, et marqué sa place dans le mouvement général de la science et de la philosophie. Citons ici pour mémoire : LIARD (*Descartes*, 1882); FOUILLÉE (*Descartes*, 1893); E. BOUTROUX (*Études d'histoire de la philosophie*, 1897, etc); MILHAUD (*Etudes sur la pensée scientifique chez les Grecs et chez les modernes*, 1906, et *Nouvelles études sur l'histoire de la pensée scientifique*, 1911); CH. ADAM (*La vie et les œuvres de Descartes*, 1910, etc.); HANNEQUIN (*Etudes d'histoire des sciences*, 1908, t. I); HAMELIN (*Le système de Descartes*, 1911); P. BOUTROUX (*L'imagination et les mathématiques selon Descartes*, 1900, et *Les principes de l'analyse mathématique*, 1914); E. GILSON (*La doctrine cartésienne de la liberté et la théologie*, et *Index scolastico-cartésien*, 1913; *Etudes de philosophie médiévale*, 1921); ESPINAS, (*L'idée initiale de la philosophie de Descartes*, 1917, etc.); DIMIER (*Descartes*, 1918); G. COHEN (*Ecrivains français en Hollande dans la première moitié du* XVIIe *siècle*, 1920); L. BLANCHET (*Les antécédents historiques du « Je pense donc je suis »*, 1920); etc.

Venant après tous ces devanciers, M. J. Chevalier songe moins à continuer leurs travaux qu'à les utiliser, (en les complétant à l'occasion), pour des fins plus immédiatement pratiques. Son but est de montrer l'actualité de la pensée cartésienne, de la faire sortir de l'histoire pour la faire rentrer dans le mouvement actuel des idées, de lui conférer une influence plus directe que celle qu'elle tient de son action générale sur la science et la philosophie spéculative, de l'intégrer en particulier à l'intuitionnisme le plus récent, et finalement de proposer Descartes aux générations nouvelles comme *duce e maestro*, à côté de Pascal. Cette inspiration se retrouve partout dans le livre de M. Chevalier; elle lui confère une véritable originalité de forme et de fond.

La forme en est celle de conférences écrites. Les huit chapitres que nous avons ici ont fait la substance d'un cours public professé à l'Université de Grenoble; et ils en ont gardé l'allure et la sonorité. M. Chevalier les « dédie au grand public », estimant à bon droit que celui-ci peut et doit trouver intérêt et profit à l'exposition de grandes doctrines présentées dans leur largeur et dans leur vigueur originales. Il parle à ce public avec conviction et chaleur, voire parfois avec passion, en cartésien décidé qui est en même temps un pascalien plus décidé encore. Il demande que l'on voie dans Descartes et Pascal les plus authentiques représentants de la philosophie française, ceux auxquels il faut revenir en se détournant de la philosophie allemande. Cette préoccupation ne va pas sans amener parfois M. Chevalier à des simplifications oratoires de ces deux philosophies; il aime à les opposer jusqu'à symboliser leurs différences par l'antithèse du spiritualisme et du matérialisme, et même par celle de la spiritualité et de l'animalité, ce qui ne laisse pas d'étonner quand on songe au matérialisme et à l'instinctivisme de maints philosophes français du XVIIIe et du XIXe siècles. Quoi qu'il en soit de ces vues personnelles de l'auteur, elles n'altèrent en aucune façon la substance de son livre, qui reste une exposition objective et très fouillée de la pensée cartésienne. Les textes sont si abondamment cités, si heureusement rapportés, si régulièrement interprétés en fonction les uns des autres, que l'on a toujours le sentiment de se trouver directement en face de Descartes lui-même. Cependant les questions particulières d'exégèse historique ou philosophique ne sont pas négligées pour autant; ce qui fait que les érudits pourront utiliser eux aussi un travail qui n'a pas été écrit spécialement à leur intention, mais dont des notes très substantielles et des *index* très soignés les aideront à tirer profit.

Pour ce qui est du fond, le but même que s'est assigné M. Chevalier lui a fait donner le pas à la partie philosophique sur la partie scienti-

fique, et, dans la partie philosophique, à la méthode, à la métaphysique et à la morale sur la psychologie. Aussi les chapitres sur la méthode, sur l'âme, et sur Dieu sont-ils les plus approfondis. M. Chevalier y met en pleine lumière l'intuitionnisme et le réalisme de Descartes, qui constituent en effet l'essence même de la théorie de la connaissance immanente à tout le système. Ce faisant, il réagit contre les interprétations idéalistes qu'on a trop souvent données du cartésianisme en ces derniers temps, depuis qu'on s'est habitué à l'envisager à travers le kantisme.

De telles interprétations rétrospectives seront toujours plus ou moins tendancieuses. On aura au contraire plus de chances de bien entendre la pensée de Descartes, et de l'éclairer d'une lumière naturelle, en la replaçant dans la ligne des philosophies platoniciennes et augustiniennes qui l'ont précédée et conditionnée, comme MM. Gilson et Blanchet l'ont surabondamment établi. Descartes a véritablement été intuitionniste et réaliste ; il l'a été à la façon de Platon et des néo-platoniciens, à la façon de saint Anselme et des augustiniens, professant avec eux tous que l'intelligence atteint directement l'être dans des intuitions intellectuelles objectives, dans des intuitions véritablement ontologiques. Aussi n'est-ce point un accident qu'il ait ressuscité l'argument ontologique : la logique obligeait ce parfait logicien à le faire, et à dire « Je pense Dieu objectivement, donc il est », tout comme il avait dit « Je pense, donc je suis ». De part et d'autre il y avait pour lui expérience ontologique et intuitive du réel.

A ce propos, M. Chevalier tient à faire remarquer (p. 283) que Descartes ne professa point l'ontologisme de Malebranche, puisqu'il récusa formellement et à maintes reprises l'intuition directe de Dieu. Et cela suffit en effet pour qu'on ne puisse lui attribuer l'*ontologisme théologique*, mais non pas pour qu'on le déclare exempt de tout *ontologisme métaphysique*. Car enfin Dieu, la matière et l'âme elle-même, lui sont révélés par l'intuition d'*idées objectives*, c'est-à-dire telles que non seulement elles lui représentent la vraie réalité, mais encore qu'il réalise *de plano* leur contenu en l'identifiant à cette réalité. Comment ne pas voir d'ontologisme dans un tel réalisme, qui se refuse par ailleurs à réaliser les intuitions sensibles? Ce n'est pas sans doute un ontologisme de *concepts*, et M. Chevalier a raison de le soutenir contre Kant; mais c'est à tout le moins un ontologisme *d'idées*, un ontologisme platonicien

Peut-être même pourrait-on dire que Descartes n'est pas si éloigné de Malebranche qu'il le semble d'abord. Car la distance n'est pas infinie entre voir Dieu en lui-même et le voir dans une idée objective; c'est toujours avoir quelque intuition de sa réalité. A y regarder de

près, on se convaincra que chez Descartes comme chez saint Anselme, et au surplus comme chez tous les ontologistes, l'argument ontologique est beaucoup moins un argument que l'explicitation dialectique d'une intuition antérieure dans laquelle il ne cesse de puiser son efficacité. Intuition qui s'apparaît certaine à elle-même, avant toute démonstration, et qui ne prend la forme de démonstration que pour s'expliciter extérieurement à la raison raisonnante, sans pour cela attendre de celle-ci la justification de sa propre valeur. C'est pourquoi sans doute l'argument ontologique, qui est si manifestement un sophisme, garde et gardera toujours on ne sait quelle saveur de vérité pour tous ceux qui, consciemment ou non, le rattachent à une intuition. Alors même qu'ils le désavouent, de tels esprits le regardent moins comme une erreur que comme une tentative manquée. Ou, si l'on veut, ils le rejettent comme on rejette la coque d'une noix dont on continue à goûter la chair En dehors de cette explication psychologique, la pérennité surprenante de l'argument ontologique serait proprement incompréhensible, tandis qu'elle s'explique dès qu'on y voit une manifestation de la pérennité de l'intuitionnisme.

Au surplus, nous ne croyons pas qu'une telle interprétation diffère beaucoup de celle de M. Chevalier, puisque son effort constant est d'approfondir l'intuitionnisme de Descartes en le prolongeant par l'intuitionnisme de Pascal. C'est ainsi qu'il entend sauver l'essentiel de l'argument ontologique en élargissant ses bases psychologiques, en conjuguant à l'intuition de *l'idée objective* de Dieu l'expérience égale-également intuitive des *tendances infinitistes* de l'âme cherchant à saisir le contenu de cette idée. Et cela revient à demander les intuitions nécessaires à un expérimentalisme intérieur plus large et plus riche que celui des ontologistes. Cette tentative d'intégration est d'autant plus intéressante qu'historiquement ni Descartes ni Pascal ne l'ont prévue ou voulue. Pascal avait certainement le sentiment de s'écarter de Descartes en opposant sa propre expérience de « Dieu sensible au cœur » à toutes les expériences de « Dieu sensible à la raison ». Lorsqu'il parle de ces preuves inefficaces qu'on oublie une heure après s'y être forcé l'entendement, il songe autant à celles de Descartes et de saint Anselme qu'à celles de saint Thomas. Quant à Descartes, on doit toujours se rappeler qu'il fut un intellectualiste irréductible chez lequel les intuitions même de la raison n'ont jamais rien eu à voir avec les intuitions du cœur. S'il est augustinien en métaphysique, il l'est en partisan des *vérités éternelles*, et non en disciple de la mystique des *Confessions*. Son mysticisme à lui, qui est réel, tourne toujours en mysticisme rationel; et son réalisme, qui est plus réel encore, est exclusivement un réalisme d' « idées claires et distinctes ». L'idée

même de l'Infini, qui le domine comme elle dominera toujours tous les intuitionnistes, est pour lui une idée encore, idée inadéquate sans doute, il le déclare en toute occasion, mais idée dont jamais il ne cherche l'achèvement du côté des intuitions du cœur.

Ainsi, jusqu'au sein même de l'intuitionnisme, Descartes et Pascal symbolisent l'antithèse éternelle de la raison et du cœur. C'est précisément l'originalité de M. Chevalier de chercher à résoudre cette antithèse sans sortir, si l'on ose ainsi parler, de la maison ; il lui suffit pour cela d'harmoniser dans sa propre synthèse celles de ses deux inspirateurs. Son effort revient à concilier deux tendances qu'ils ont développées séparément, après les avoir empruntées l'une et l'autre à saint Augustin, chez qui elles étaient originairement fondues. Car c'est de saint Augustin que procèdent à la fois l'intuitionnisme et le réalisme cartésiens de la raison, l'intuitionnisme et le réalisme pascaliens du cœur. En sorte que la tentative de M. Chevalier est finalement celle d'un augustinien intégral rassemblant et rapportant les *membra disjecta* du grand philosophe chrétien.

E. Baudin.

Histoire de la Nation Française. Tome VI, *Histoire religieuse* par Georges Goyau. Paris, Plon-Nourrit, 1922. In-4° de 640 p. Prix : 40 fr.

Ce sera le grand événement religieux de l'année littéraire que l'apparition de ce volume considérable, où, tout en s'astreignant avec scrupule aux directives générales d'une œuvre d'ensemble, M. Goyau a trouvé le moyen de faire tenir une histoire religieuse aussi complète que possible de la nation française, depuis les plus lointaines origines jusqu'au lendemain de la Grande Guerre. D'autres ont déjà dit, et spécialement M. Pierre de Quirielle (*Journal des Débats* du 7 mai 1922) les rares mérites, littéraires et historiques de cette œuvre, « la plus forte et la plus complète qu'aient produite la science, l'intelligence et le talent de l'historien » qu'est notre nouvel académicien. On voudrait seulement fixer ici les caractéristiques exactes d'un livre qui est appelé à avoir, en France même et, il le faut espérer, bien au delà de nos frontières, un retentissement considérable.

C'est une *Histoire religieuse de la Nation Française* que M. Goyau a écrit, et non à proprement parler l'histoire de l'Eglise de France. Sans doute, il est impossible de retracer exactement la première sans faire allusion aux vicissitudes qu'a traversées chez nous l'établissement ecclésiastique. C'est par celui-ci, en dernière analyse que se crée, se développe, se répand au dehors la vie religieuse dont l'auteur veut écrire l'histoire. Mais tout d'abord il est une partie de l'histoire religieuse de la nation, qui s'est déroulée en dehors des cadres officiels de

l'Église de France. Le mouvement cathare aux XIIe et XIIIe siècles, celui de la Réforme au XVIe siècle ont abouti à faire sortir de l'organisme ecclésiastique traditionnel des groupes plus ou moins importants de français, dont la vie religieuse méritait une description. Très sobre sur le premier point, M. Goyau s'est étendu, avec toute l'abondance que lui permettait un espace restreint, sur le second, et il a su retracer en quelques pages heureuses l'évolution générale du protestantisme français jusqu'en ces divers temps. De même il a caractérisé, en quelques traits rapides, les facteurs nouveaux qu'introduisent dans l'histoire religieuse de la France le philosophisme du XVIIIe siècle, le positivisme, ou, si l'on veut, le laïcisme du XIXe. Néanmoins c'est du catholicisme qu'il s'occupera davantage, et de l'Église, pour autant que celle-ci est la mère de la vie religieuse catholique.

Quant à écrire l'histoire politique de l'établissement catholique, M. Goyau ne l'a pas voulu. Systématiquement il renvoie à d'autres volumes de l'*Histoire de la Nation Française* l'étude des relations entre l'Église et l'État ; on ne trouvera donc ici que de simples allusions au différend de Philippe-le Bel et de Boniface VIII, ou à la Pragmatique Sanction de Bourges. A plus forte raison les Guerres de Religion sont-elles renvoyées à l'*Histoire politique*; tandis que les frictions entre Louis XIV et la cour de Rome, la suppression des Jésuites, les négociations du Concordat de 1801, les rapports entre Napoléon Ier et Pie VII, la Question romaine sous le second Empire sont réservées à l'*Histoire diplomatique*. Il n'est pas jusqu'à l'*Histoire économique et sociale* à laquelle ne se refère l'auteur, quand il s'agit par exemple de l'action de saint Vincent de Paul, ou de celle de Frédéric Ozanam. Cet élagage préliminaire était l'indispensable condition pour faire tenir dans un juste volume une matière aussi touffue. Sans doute, il ne serait pas difficile de chicaner l'auteur sur plusieurs de ces opérations ; où est la limite exacte qui sépare l'histoire religieuse de l'histoire de l'Église ? Le couronnement de Charlemagne est un événement d'ordre politique ; il a eu cependant sur la vie religieuse de la chrétienté un immense retentissement, et il n'est pas sans intérêt de savoir d'où est partie l'initiative, du pape, de l'église franque ou au contraire de l'entourage immédiat de l'Empereur ? L'attentat d'Anagni eut sur les destinées des doctrines et de la vie catholique une énorme répercussion ; on aimerait savoir quelles idées guidèrent à cette minute les exécuteurs de la politique de Philippe-le-Bel. Inutile de multiplier ces exemples.

Toutes ces questions élaguées, il restait à décrire la vie religieuse en France : la naissance du christianisme en notre pays, ses progrès jusqu'au moment de l'invasion des Barbares, l'énergique brassage qui

va se produire au moment de la conversion de ces derniers, et les destinées ultérieures de cette première église franque, chargée de transformer en des civilisés et en des chrétiens les rudes païens de la Germanie. Le mieux était, dès lors, de concentrer l'attention du lecteur sur quelques-uns des grands personnages qui furent, en ces temps reculés, les représentants de la vie religieuse : saint Irénée et saint Hilaire, les champions de la foi chrétienne en face de l'hérésie, saint Martin de Tours, le grand convertisseur de païens, saint Césaire d'Arles, le véritable éducateur de la première Église franque, tant d'autres qui forment notre admirable galerie d'ancêtres, et que M. Goyau a portraicturés en quelques traits, nets, précis, qui font de chacun d'entre eux un personnage reconnaissable.

Même procédé pour les âges suivants : en Hincmar de Reims se résume la vie religieuse du IXe siècle; Cluny, la cité monastique, explique toute l'histoire de la vie chrétienne de la fin du Xe siècle à l'avènement d'Hildebrand ; avec saint Bernard, autour de lui, on voit agir, lutter, travailler, prier tout le XIIe siècle ; saint Louis, enfin, « le tertiaire franciscain faisant besogne de roi » fera comprendre au mieux ce que fut le treizième siècle chrétien. D'autres fois c'est en groupant un certain nombre de personnages dans un grand tableau d'ensemble que M. Goyau réussit à donner l'impression de la vie. Je ne sais rien de plus remarquable à ce point de vue que la synthèse qu'il a intitulée : « Le renouveau catholique par l'exemple français » et qui ouvre l'histoire du XVIIe siècle. Quelle admirable phalange formée par les Bérulle, les Condren, les Bourdoise, les Eudes, groupés autour de Vincent de Paul! C'est alors que se prépare, s'ébauche, s'exécute déjà cette grande réforme catholique dont le Concile de Trente a donné les directives, mais qui ne passera dans les mœurs que du jour où la France chrétienne y aura appliqué son souple et clair génie, son intelligence des situations et des hommes, son sens affiné des nuances. Et pour ne citer qu'un exemple, la formation du clergé catholique moderne ne dérive-t-elle pas directement, à l'étranger aussi bien que chez nous, des initiatives prises en cette première moitié du XVIIe siècle par les grands français dont on vient de citer les noms ?

M. Goyau est d'ailleurs trop au courant des choses de l'esprit pour croire que la vie chrétienne peut aller sans une solide dose d'idées et de doctrines. C'est au mouvement des idées qu'il a consacré la meilleure part de son attention. On trouvera dans son livre un exposé toujours clair, et généralement très exact, des principales questions, touchant au dogme ou à la théologie qui ont été agitées sur le sol de France depuis les premières luttes ariennes jusqu'aux récentes con-

troverses autour du libéralisme moderne et du catholicisme social. L'auteur a puisé à de bonnes sources les précisions qu'il donne sur la controverse semi-pélagienne, les débats autour du *Filioque*, l'affaire de Gottschalk et du prédestinatianisme au IXe siècle, les difficultés doctrinales soulevées par certaines thèses du Pape Jean XXII. De même il a décrit avec beaucoup d'exactitude le mouvement d'idées dont l'Université de Paris fut le théâtre à partir du XIIe siècle finissant, la décadence de la scolastique au XVe, les tendances de l'humanisme français avant l'explosion de la Réforme. Peut-être seulement est-il un peu dur pour le jansénisme de la première période et n'a-t-il pas assez montré comment le premier groupement de Port-Royal se rattachait au même mouvement de réforme catholique qui animait l'entourage de saint Vincent de Paul et de M. Olier.

Mais il est surtout un ensemble d'idées que M. Goyau se devait d'étudier avec beaucoup d'attention, je veux dire ce complexe étrangement embrouillé de conceptions doctrinales, d'attitudes ecclésiastiques et de gestes politiques que l'on appelle le gallicanisme. Il n'y a pas manqué, et la série de distinctions qu'il propose d'y introduire ne manquera pas d'attirer l'attention : en première ligne, le Gallicanisme royal c'est-à-dire cette idée que le souverain ne relève de personne au point de vue temporel ; né d'une réaction contre les prétentions impériales il aboutira à la théorie du droit divin des rois, avec tous les inconvénients que celle-ci peut amener dans les relations réciproques de l'Église et de l'État. A côté de ce gallicanisme royal prendra naissance, de bonne heure, et au début s'en distinguant à peine, ce que l'on peut appeler le gallicanisme parlementaire, cette tendance des grands corps judiciaires à repousser toute intervention *directe* de Rome dans la vie religieuse de la France. Tout différemment se présente le gallicanisme ecclésiastique. Né du grand schisme, résultante de tous les efforts faits à cette lamentable période, pour restaurer l'unité de l'Église, il gardera toujours un souci de l'unité ecclésiastique, une conscience des droits traditionnels du siège romain, une soumission (parfois un peu boudeuse) à l'endroit des décisions émanées de Pierre, qui semblent manquer parfois aux rois de France, à leurs légistes, à leurs parlementaires. M. Goyau s'est appliqué à retracer d'une notation, parfois un peu ténue et difficile à suivre, les actions et réactions diverses, produites par les combinaisons variées de ces divers états d'esprit. C'est, je pense, la partie la plus neuve de son livre, celle qui sera, d'ailleurs, la plus discutée. Car il ne me semble pas bien certain que le « gallicanisme royal », je veux dire ce droit de regard exercé par le souverain, en vertu de son droit divin, sur les choses ecclésiastiques, soit d'origine aussi récente que le prétend M. Goyau. Constantin ras-

semblant le concile d'Arles, Charlemagne soumettant au concile de Francfort les discussions dogmatiques de son temps, étaient gallicans avant la lettre. L'auteur des livres carolins affirme dès le début de sa préface qu'il est responsable de l'Église dont le gouvernement lui est confié « *nobis ad regendum commissa est* ». Et pour passer à une époque plus rapprochée de nous, saint Louis lui-même avait de ses devoirs envers l'Église une conception que n'était point celle des théologiens d'Innocent IV. Jamais par exemple il n'a reconnu, pour son compte personnel, la sentence de déposition portée par le Ier Concile de Lyon contre Frédéric II. Direct ou indirect, le pouvoir du Pape sur les couronnes lui a toujours semblé une déduction de canoniste beaucoup plus qu'une incontestable vérité. Et quant au gallicanisme ecclésiastique il ne serait pas difficile de lui découvrir de très authentiques ancêtres dans les tout premiers siècles de l'Église. Dès qu'un groupe d'Églises particulières prend conscience des affinités communes qui en unissent les diverses parties, des besoins spéciaux qu'engendrent les circonstances semblables de temps et de lieu, il tend naturellement à se former en un corps plus ou moins homogène, visant à exclure toute intervention étrangère qui ne serait pas dûment imposée. C'est l'histoire de l'Église d'Afrique au IIIe et au Ve siècle, des divers patriarcats orientaux après le IIe Concile de Constantinople, des diverses églises barbares fondées sur les débris de l'ancien monde romain. L'Église de Gaule ne devait pas échapper, plus qu'une autre, à cette loi générale, du jour où la nation française prendrait conscience de son unité. De bien regrettables conjonctures ont malheureusement imposé aux gens d'Église du XVe siècle des formules théologiques inexactes ou même hétérodoxes, sur les rapports qui doivent exister entre le centre de l'unité ecclésiastique et les diverses Églises particulières. Le concile du Vatican a liquidé désormais ce qui pouvait subsister de dangereux ou de malsain dans l'ecclésiologie de certains attardés ; mais il n'a pas condamné, tant s'en faut, ce qu'il y avait de légitime dans la fidélité de l'Église gallicane à ses traditions, à ses coutumes, à ses manières de penser, d'agir et même de prier. Tout ceci M. Goyau l'a dit excellement, et il y aurait mauvaise grâce à y insister.

Etant donné le programme imposé à tous les collaborateurs de l'*Histoire de la nation française*, la facture du présent ouvrage est des plus réussies. Il s'agissait de faire « un livre de lecture, de synthèse et de conclusion » qui éviterait toute apparence d'érudition. Ce « discours sur l'histoire religieuse de la France », M. Goyau l'a donné de la façon la plus originale. Agréable au grand public à qui il essaiera de révéler des aperçus trop souvent insoupçonnés, il ne manquera pas d'être utile

aux étudiants qui y trouveront une synthèse soigneusement élaborée des questions diverses qu'eux-mêmes sont tenus d'approfondir. Les maîtres eux aussi gagneront à le fréquenter. Ils y admireront une prodigieuse érudition, qui se révèle parfois au connaisseur, par une incise, une parenthèse, une simple épithète ; ils n'auront pas de peine à se rendre compte que, sur chacun des points qu'il a traités, l'auteur a consciencieusement utilisé le bon livre, celui qui convient et dit tout le nécessaire ; d'eux-mêmes ils mettront au bas des pages les références convenables, après quoi ils trouveront profit à utiliser, tant pour leurs leçons que pour leurs écrits, les vues d'ensemble si judicieusement présentées ici, et sans lesquelles l'histoire, même la plus documentée, ne serait qu'un corps sans âme.

E. Amann.

Ernest Bosshardt, *Essai sur l'originalité et la probité de Tertullien dans son traité contre Marcion.* — Thèse présentée à la Faculté des Lettres de l'Université de Fribourg (Suisse), Florence, 1911, 172 p. — Chez l'auteur, 10 Terreaux, Lausanne.

Les problèmes connexes à l'histoire du Gnosticisme sont parmi les plus intéressants, et aussi les plus difficiles qu'offre l'antiquité chrétienne. Même après les beaux travaux de M. Eug. de Faye, plus d'une conclusion demeure incertaine et contestée. On ne s'entend ni sur les origines du mouvement gnostique, ni sur le degré de confiance qu'il convient d'accorder aux hérésiologues ecclésiastiques qui nous le font connaître, ni même sur les éléments spécifiques du Gnosticisme. Pas davantage n'est-on d'accord sur la valeur intellectuelle et religieuse des dissidents gnostiques. M. de Faye leur attribuerait volontiers une véritable supériorité sur les catholiques de leur temps, mais il n'a réussi à convaincre ni M. A. Puech (1), ni M. Paul Monceaux (2).

Toutes ces questions délicates ont besoin d'être reprises une à une, et la solution n'en sera préparée que par des études de détail. M. Ernest Bosshardt a consacré sa thèse à évaluer le témoignage de Tertullien sur Marcion. — Je rappelle ici l'essentiel de la thèse marcionite : Marcion avait été vivement frappé des divergences entre l'idée de Dieu telle que la révèle l'Ancien Testament, et celle qui apparaît dans l'Évangile. D'un côté, un Dieu sévère et même cruel, en qui certaines des passions humaines vivent et bouillonnent ; qui aime, hait, se venge, est sujet à l'incertitude et au repentir ; de l'autre côté un Dieu de clémence et de bonté, père céleste de toute créature. Marcion partait

(1) *Bulletin d'Anc. Litt. et d'Arch. chrét.*, 1913, p. 290.
(2) *Journal des Savants*, 1918, p. 150-152.

de cette opposition pour accommoder à son gré les données de la Révélation. Selon lui le Dieu véritable, le Dieu suprême s'était véritablement et pour la première fois manifesté dans le Christ ; quant au Dieu de l'Ancien Testament, il n'était à ses yeux qu'un simple démiurge, un Dieu subalterne responsable de la création de la « Matière », mauvaise en soi. Marcion avait fait ressortir les contradictions de l'Évangile de la *Loi* dans un ouvrage intitulé les *Antithèses* que Tertullien a connu, et largement exploité et cité dans les cinq livres de son *Adversus Marcionem*.

Le Marcionisme est un phénomène religieux extrêmement attachant, tant par la personne même du protagoniste de la secte, que par les idées qui forment la substructure du système. M. Bosshardt n'a pu consulter l'ample monographie qu'Adolf Harnack vient d'y consacrer (1). Mais le prix de ses recherches, dont l'objet est très limité, ne s'en trouve pas sensiblement diminué.

Le titre même du travail indique un double objet. M. Bosshardt annonce une étude sur l'*originalité* et sur la *probité* de Tertullien dans sa polémique contre Marcion. En fait, le premier de ces deux points n'est guère traité pour lui-même : il apparaît furtivement à divers endroits de l'exposé, mais il n'est nulle part soumis à une discussion méthodique, que la pénurie des sources antérieures à Tertullien eût rendu d'ailleurs assez difficile. C'est donc surtout de l'exactitude et de la loyauté de Tertullien que s'est préoccupé M. Bosshardt.

Il commence par exposer la vie de Marcion et il caractérise à grands traits sa doctrine, sans s'écarter des conceptions couramment admises (p. 1-23). Il indique ensuite les motifs particuliers d'aversion que pouvait avoir Tertullien à l'endroit du Marcionisme (p. 24-38). Puis, entrant dans le vif de son sujet, il étudie la conception générale que Tertullien s'est formée du Marcionisme, et, la contrôlant d'après d'autres témoignages, il ne voit pas que Tertullien ait en rien déformé la doctrine de l'hérésiarque, ni même qu'il ait passé sous silence des parties importantes de cette doctrine, comme M. de Faye serait disposé à l'admettre (p. 39-57). Le chapitre III est consacré aux attaques personnelles de Tertullien contre Marcion, attaques véhémentes, injurieuses même, où sa causticité se donne libre cours, mais qui se groupent en un petit nombre de pages, et ne s'insèrent qu'assez rarement dans la discussion proprement dite (p. 58-84). Au chapitre IV, M. B. examine les postulats religieux sur lesquels Tertullien établit son argumentation et il n'a pas de peine à montrer qu'ils n'ont pas tous

(1) Marcion, *Das Evangelium vom fremden Gott* dans les *Texte and Untersuchungen* 45 (1921), 265 p. + 358 p. de *Beilagen*.

la rigueur invincible que Tertullien se plaisait à leur supposer (p. 85-114). Au chapitre v, il vérifie l'exactitude d'un certain nombre des citations bibliques dont Tertullien fait état. Sauf en un seul cas, qui est assez équivoque, il constate qu'il ne réussit pas à surprendre l'héréséologue en flagrant délit d'altération volontaire (p. 115-122). Le dernier chapitre renferme beaucoup de détails intéressants sur l'exégèse de Tertullien, spécialement sur la manière dont il conçoit et pratique l'interprétation « allégorique ». L'impression qu'en retire M. B. est assez mêlée : il ne peut se défendre d'admirer les prodigieuses ressources d'esprit de son auteur, mais il remarque que cette imperturbable dialectique ne saurait donner pleine sécurité à qui aime autre chose que les acrobaties de l'intelligence (p. 123-166).

Au total l'enquête de M. B. tourne plutôt en faveur de Tertullien. Le raisonnement spécieux, l'ingéniosité à demi sophistique de la déduction, sont chez celui-ci des procédés fréquents, contre lesquels on doit se tenir en défiance. Mais pour l'accuser formellement d'improbité les considérants font défaut : il a expliqué loyalement les idées de son adversaire, et il reste, pour l'histoire du marcionisme, une source précieuse entre toutes.

Ce sont d'importants résultats. Des contestations sont à prévoir. Il en est une qui ne manquera pas d'être élevée à propos de certains silences ordinairement imputés à Tertullien. Les critiques modernes se sont formé une conception très favorable du personnage de Marcion. Ils veulent qu'il ait été un homme profondément religieux et moral, une haute conscience, un mystique tout pénétré d'esprit paulinien. Et ils reprochent à Tertullien d'avoir laissé à dessein dans l'ombre ce qu'il y avait de plus noble et de plus original dans la pensée de son adversaire. M. Bosshardt a éprouvé, sur ce point, quelque perplexité. Comme il est naturel chez un débutant, il a d'abord hésité à s'émanciper des théories en cours. Sa première esquisse de Marcion (p. 19) est tracée d'après le modèle recommandé par Harnack, de Faye, etc. Mais un peu plus loin (p. 53) il se ressaisit et observe qu'après tout cette délicatesse de foi qu'on aime à prêter à Marcion est une *impression*, une hypothèse, pas autre chose, et qu'on ne saurait s'en prévaloir pour former contre Tertullien un grief assuré.

Cette conclusion paraît sage. Non qu'on soit tenté de placer hors de conteste la bonne foi de Tertullien, et son « libéralisme ». Le paradoxe serait un peu hasardé. Mais encore faut-il ne l'incriminer qu'à bon escient. Pour sentir très vivement la différence de tonalité entre l'Évangile et la Loi, était-il donc indispensable que Marcion disposât d'un sens religieux exceptionnellement aiguisé? De purs intellectuels ont su, le cas échéant, la mettre en relief avec une vigueur singulière.

Qu'on lise dans la *Politique comparée* d'Émile Faguet le développement qui commence ainsi (p. 217) : « La faute irréparable, à mon avis, des chrétiens, a été de ne pas couper le câble, de ne pas rompre et donner comme rompue toute tradition des Juifs à eux et de se réclamer au contraire de l'Ancien Testament comme de leur fondement et de leur titre, etc... ». On aurait pourtant du mal à faire passer Émile Faguet pour un « mystique ».

Dans l'ensemble, le travail de M. Bosshardt est de bonne qualité. On y voudrait quelquefois une composition plus serrée (1) et certaines interprétations pourraient être retouchées (2). Mais l'auteur a l'esprit clair. Il sait conduire une discussion. Il a du jugement, du sens critique, de la bonne foi. Ce premier essai lui fait honneur.

Pierre DE LABRIOLLE.

Dr ANTON BAUMSTARK, *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn, A. Marcus und E. Webers Verlag, Albert Ahn, 1922. In-4° de XVI-378 p. Prix : 150 marks; pour l'étranger 18 francs suisses.

Il y a longtemps déjà que M. Baumstark s'est fait connaître comme orientaliste. J'ai eu l'occasion, avant la guerre, de parler de deux petits volumes édités par lui dans la collection Goeschen : un aperçu des littératures chrétiennes araméenne et copte ; puis un aperçu des littératures chrétiennes, arabe, éthiopienne, arménienne et géorgienne. Ce n'étaient là toutefois que des résumés fort courts. L'ouvrage qu'il nous présente aujourd'hui est bien, au contraire, si je ne me trompe, la plus complète histoire qui ait paru de la littérature syriaque. Elle ne supplantera pas, chez nous, l'ouvrage analogue de M. Rubens Duval, mais elle lui apportera certainement, en beaucoup de points, un utile complément.

La division du livre est fort simple. Deux parties : littérature préislamique, et littérature postérieure à la conquête arabe. Dans la première partie, trois subdivisions : 1° la littérature primitive jusqu'aux scissions nestorienne et monophysite du Ve siècle ; 2° la littérature

(1) Un exemple : la page 143 n'est pas à sa place et aurait dû être fondue dans le paragraphe précédent.

(2) Il est inexact que Tertullien « ne mentionne jamais les noms des auteurs grecs et latins » ; p. 92 la phrase citée (*Adv. Marc.*, 1, 3; p. 293, l. 26, KRAYMANN) est manifestement ironique. Il ne faut pas la traiter comme un « dilemme » ; p. 162, c'est bien à tort que M. B. s'imagine qu'à la fin du IIe siècle ap. J.-C. « la critique historique et philologique n'existait pas encore ». Même en ce domaine les modernes ne font guère que glaner après les Grecs.

nestorienne ; 3° la littérature monophysite. Dans la seconde partie ; quatre subdivisions : 1° la littérature nestorienne jusque vers l'an mille ; 2° la littérature jacobite jusqu'à la même époque ; 3° les deux littératures susdites après l'an mille jusque vers le xve siècle, moment où elles disparaissent ; 4° enfin, un aperçu de la littérature melchite et maronite. Il est à remarquer que l'auteur a exclu délibérément la littérature chrétienne palestinienne, étrangère au syriaque proprement dit.

La matière est traitée avec beaucoup d'ordre et de méthode. Chaque paragraphe numéroté correspond à un aspect spécial du sujet. L'auteur émet d'abord quelques considérations générales, et nomme les principaux écrivains dont il va parler ; puis, il reprend, en détail, les éléments de son résumé et donne sur chaque écrivain d'abondants renseignements biographiques. La bibliographie surtout a été soignée. M. Baumstark ne se contente pas de citer les éditions de ses auteurs, et les études faites sur eux. Il remonte à leurs manuscrits, et en donne le catalogue complet. Aussi ses notes remplissent-elles généralement la bonne moitié des pages. Ce n'est pas cette partie évidemment qui attirera les lecteurs, car elle est fort aride et touffue ; mais elle sera très utile aux chercheurs. Quant au corps de l'ouvrage, il faut bien avouer que M. Baumstark écrit un allemand difficile. La difficulté de le lire est encore accrue par la multitude des abréviations admises par l'auteur, même dans le style courant, et dont il est nécessaire de prendre une connaissance préalable, aux pages XIII-XVI. Mais ces obstacles une fois surmontés, on ne pourra qu'admirer la richesse et la sûreté de la documentation que présente son livre. Il est évidemment le fruit d'une science lentement mûrie, l'œuvre d'un homme qui possède à fond son sujet.

J. TIXERONT.

C. RENOOZ, *L'Ère de Vérité. Histoire de la pensée humaine et de l'évolution morale de l'humanité à travers les âges et chez tous les peuples.* Livre premier : *Le Monde primitif.* Paris, Girard, 1921. In-8° de 420 p. Prix : 15 francs.

Si l'on en croit Mme Céline Renooz, l'histoire du monde primitif a été systématiquement cachée ; elle ne contient que des légendes dont il faut chercher le sens mystérieux, que des absurdités résultant d'une révision incohérente des textes primitifs. Aussi bien, doit-on s'efforcer « d'éclairer les hommes sur les erreurs du passé ». Et il ne s'agit de rien moins que « de rétablir partout le rôle glorieux de la Femme, effacé par les Prêtres de toutes les religions et les misogynes de tous les pays ».

Quelques glanes. L'ancêtre de l'homme, l'embryon du genre humain est un végétal : c'est l'arbre mystérieux dont toutes les Écritures sacrées ont parlé. « Comment, dans cette vie végétale, s'introduisit le principe de la vie animale, là est le mystère ! Mystère si grand que chacun y a regardé et n'a rien vu ; la science des orgueilleux, fatiguée de rechercher des ressemblances qui n'existent pas, a conclu à la négation. C'est qu'il fallait regarder autrement... ». Et nous voilà reportés au temps où Jean-Baptiste Robinet (1735-1820) figurait sérieusement les « essais de la nature qui apprend à former l'homme ». — Les dolmens ne sont point des tombeaux : la femme s'y abrite avec ses petits et les y protège contre les dangers du dehors ; « c'est pour cela que souvent les dolmens sont précédés d'une allée couverte, une sorte de galerie d'une certaine étendue ». — Les exégètes, eux, pourront apprendre que Habel, Isaac et Jacob ne sont que des personnifications féminines, masculinisées par la tradition.

C'en est assez, je pense, pour donner une idée de cet ouvrage, dédié, comme les *Ruines* de Volney, « aux ministres de tous les cultes ».

G. Driôux.

Franz Pelster, *Kritische Studien zum Leben und zu den Scrhriften Alberts des Grossen*, Freiburg-im-Brisgau, Herder, 1920. In-8° de xv-179 p. Prix : 40 mk.

Le P. Pelster s'est efforcé de fixer, d'une façon moins incertaine et approximative qu'on ne l'a fait jusqu'à présent, certaines dates et certains détails concernant la vie, les œuvres, l'évolution intellectuelle et l'influence d'Albert le Grand. Il pense avoir établi quelques jalons sûrs, en attendant la biographie critique qui nous manque encore.

La première partie de son étude est consacrée à l'étude des sources et des documents. Parmi les ouvrages anciens, celui de Pierre de Prusse et celui de Henry de Herford, auraient pour source commune une légende originaire de Cologne, mais différente de celle connue sous le nom de *Legenda Coloniensis*. Une troisième légende — peu critique, de moindre importance et toute pleine de merveilleux, — aurait fourni un fonds commun à Louis de Valladolid et à Jacques de Soest, quand ils composèrent, l'un la *Vita domni et magistri Alberti magni*, l'autre la notice consacrée à Albert le Grand dans la *Brevissima Chronica*. Enfin, la *Regensburger Chronica* (gardons-lui le nom que lui donne le P. von Loë) représenterait une tradition dominicaine de rédaction postérieure à la *Vita* de Louis de Valladolid. Par contre, la *Legenda litteralis Beati Alberti Magni* de Rodolphe de Nimègue aurait une valeur documentaire et critique assez sûre.

Dans la seconde partie de son travail, le P. Pelster essaye de préciser

des dates biographiques. Il fixe aux alentours de 1193 celle de la naissance de son personnage, reprenant ainsi la thèse traditionnelle, que n'infirment pas à ses yeux les arguments présentés par le P. Mandonnet et Endres. L'entrée d'Albert le Grand chez les dominicains aurait eu lieu à Cologne, et non pas à Padoue. Saint Thomas serait venu en 1244 ou 1245, à Cologne, et y serait devenu son disciple.

Quant à l'ordre des ouvrages, voici les conclusions du P. Pelster. Le *De laudibus beatae Mariae* et le *Tractatus de natura boni* seraient antérieurs à 1245. La *Summa de creaturis* daterait des environs de 1250. C'est cet ouvrage qui aurait servi à Vincent de Beauvais pour la rédaction de son *Speculum naturale*, incorporé au *Speculum majus*, et non pas, comme le croyait Jourdain, le commentaire sur les œuvres d'Aristote. Vers 1250 encore auraient paru les commentaires sur les sentences de Pierre Lombard et sur les traités du Pseudo-Denys. Le grand commentaire sur les œuvres d'Aristote, commencé vers 1260, aurait été achevé peu après 1270. La *Summa theologiae* aurait suivi à peu de distance. Enfin, c'est comme octogénaire que le Bienheureux aurait clos sa carrière d'écrivain par les traités *De Sacrificio missae* et *De Eucharistia*.

Ch. Kolb.

Enrico Stinco, *Politica ecc esiastica di Martino I in Sicilia* (1392-1409). Vol. I. *Relazioni tra Chiesa e Stato*. Palermo, tipografia Boccone del Poveró, 1921. In-8 de VIII-148-200 p. L. 20.

Noël Valois, en son bel ouvrage sur *Le Grand Schisme d'Occident* (t. II, p. 215), n'avait consacré que quelques lignes à la politique ecclésiastique suivie par les rois de Trinacrie. Don Enrico Stinco a comblé une véritable lacune, en l'exposant avec ampleur, à l'aide d'un grand nombre de documents extraits des archives de Palerme.

A la mort de Frédéric III en 1377, sa fille Marie lui succéda. La reine s'empressa de reconnaître Urbain VI qui ne lui permit de contracter mariage qu'avec son autorisation. Elle songea à prendre pour époux Galéas Visconti. A cette nouvelle, les barons siciliens s'abouchèrent avec le duc de Montblanc, neveu du roi d'Aragon, et l'invitèrent à s'opposer à une union qui leur répugnait. Le duc n'hésita pas à enlever la jeune reine et à lui donner son propre fils pour mari. Avant de célébrer le mariage, il fallait solliciter des dispenses pontificales. Il était à prévoir qu'Urbain VI les refuserait. Le pape connaissait les tergiversations du roi d'Aragon. Son attitude équivoque lui enlevait confiance. Aussi le duc de Montblanc s'adressa à Clément VII qui accorda volontiers les dispenses de mariage et concéda en fief la Trinacrie à son fils (1390).

Les barons siciliens craignirent la trop grande puissance de la maison d'Aragon. Ils firent volte-face et, se prévalant de scrupules religieux, ils adhérèrent à Boniface IX, successeur d'Urbain VI. Bien plus, à l'invitation du pontife romain, ils signèrent un pacte à Castronovo (juillet 1391), par lequel ils s'obligèrent à entrer en guerre contre les partisans de Martin I, leur souverain. De son côté, Boniface IX déclara la reine Marie déchue de ses droits à la couronne et s'assura la complicité de Marguerite de Duras, qui régnait à Naples et ne désirait pas avoir pour voisins les Aragonais.

Le duc de Montblanc comprit qu'il convenait de changer de politique ecclésiastique. Puisque les Siciliens préféraient demeurer dans l'obédience de Boniface IX, il feignit de se ranger dans son parti. Dès lors, de longues négociations s'ouvrirent entre lui et le pape romain. Boniface IX consacra ses efforts à obtenir le serment de fidélité de la reine Marie et à exiger l'envoi d'une ambassade solennelle qui le reconnaîtrait pour pape légitime. Mais le duc de Montblanc le joua fort habilement. Il sut à la fois retarder le départ de l'ambassade et calmer l'inquiétude du pape, en sollicitant une foule de grâces spirituelles et en lui témoignant des marques de déférence. Cela ne l'empêchait pas d'être en relations suivies avec Clément VII. D'ailleurs (p. 41, 42 et sq.), le duc trahissait ses vrais sentiments, de façon non douteuse. Il se garde, dans sa correspondance, de désigner nommément Boniface IX; il emploie l'expression vague de « summus pontifex », de telle sorte que le lecteur discerne difficilement si telle lettre est adressée au pape ou à Clément VII. En juillet 1396, l'ambassade si souvent annoncée s'apprêtait à partir pour le continent, quand une tempête empêcha l'appareillage de la flotte. La vérité était tout autre. La tempête était imaginaire. Un fait nouveau avait eu lieu. Un aragonais, Benoît XIII, avait succédé à Clément VII! Le duc de Montblanc songeait à se rallier à son obédience. Il ne put réaliser ses désirs. Lui-même était devenu roi d'Aragon, à la suite du décès de Jean I, et son fils, Martin I, était trop inexpérimenté pour parer aux dangers que lui susciterait, en Sicile, un changement d'attitude religieuse. On remit à l'ordre du jour le projet d'ambassade à la cour de Boniface IX. Cette fois, il fallut s'exécuter. Les ambassadeurs aragonais parurent à la curie dans les premiers mois de 1397. On convint d'un accord. Ce n'était que feinte. En mars 1397, le roi d'Aragon n'avait-il pas rendu visite à Benoît XIII! Il se crut assez fort pour braver le danger. Le 26 février 1398, son fils adhéra officiellement à Benoît XIII. Boniface IX prit aussitôt sa revanche. Il proclama la guerre sainte contre Martin I. A sa voix les barons siciliens s'apprêtèrent à entrer en campagne. Le jeune roi se vit obligé de revenir sur sa décision, d'envoyer une ambassade à Boniface, de

reprendre avec lui des relations qui ne cessèrent d'être courtoises jusqu'en 1404. Ainsi, le pape romain, s'appuyant sur les sentiments de fidélité des Siciliens, réussit à déjouer les desseins des Aragonais qui eussent voulu placer le pays dans la dépendance des papes d'Avignon. En revanche, les Aragonais ne prêtèrent jamais serment de vassalité à Boniface IX.

Le pontife romain mort, Martin I, instruit par l'expérience, observa la neutralité entre les deux obédiences, mais en tant que personne privée il se tint en relations suivies avec Benoît XIII.

G. Mollat.

E. Constant, *La légation du cardinal Morone près l'Empereur et le concile de Trente (avril-décembre 1563)*, Paris, Edouard Champion, 1922. In-8 de LXV-612 pages. Prix : 50 francs.

Jean Morone fut l'un des diplomates les plus considérables de son temps. Il était fils de Jérôme Morone, chancelier des ducs de Milan, qui, formé à l'école de Ludovic le Maure, se distingua lui-même par l'habileté et la souplesse qu'il déploya dans les négociations auxquelles il fut mêlé, prisonnier, puis confident du connétable de Bourbon, à qui il conseilla, dit-on, de faire le siège de Rome, et ménageant ensuite le traité qui rendit la liberté à Clément VII, prisonnier du prince d'Orange. En récompense des services de son père, Jean Morone fut pourvu du siège épiscopal de Modène à l'âge d'environ vingt et un ans.

Les premiers successeurs de Clément VII lui confièrent des missions délicates. Nonce de Paul III en Allemagne, il amena les princes de la Diète de Spire à approuver la convocation d'un concile général à Trente. Ce succès lui valut le chapeau de cardinal en 1542, et Jules III l'accrédita près de la diète d'Augsbourg. Là, Morone servit encore habilement les intérêts de la cour de Rome. Cependant son équité, la modération de ses sentiments et la liberté de son langage sur l'authenticité douteuse de certains objets de la dévotion populaire indisposèrent contre lui Paul IV. Ce pape, porté à soupçonner un peu partout l'hérésie, le fit arrêter et enfermer au château Saint-Ange comme suspect de complicité avec les luthériens. Son procès dura jusqu'à la mort de Paul IV; mais alors une réaction se produisit, et Morone passa du château Saint-Ange au conclave où fut élu Pie IV.

Redoutant les entreprises des prélats et des ambassadeurs réunis à Trente, et croyant n'être plus pape tant que durerait le concile, ce pontife ne désirait rien tant que de voir la fin de cette assemblée, et il pensa que nul plus que Morone n'était capable de la procurer. Dans cette vue, il le chargea d'une légation auprès de l'Empereur, et lui

confia la présidence du concile. En moins d'un an, Morone surmonta toutes les difficultés.

Cette courte période de sa carrière diplomatique a une importance exceptionnelle, en raison des résultats qu'il a su obtenir.

Les puissances temporelles représentées au concile demandaient une réforme ecclésiastique, à laquelle la cour de Rome semblait ne pas se prêter volontiers, traitant en ennemis ceux qui la réclamaient avec plus d'insistance. De leur côté, les délégués du Pape projetaient une réforme des princes, dont ceux-ci ne voulaient point entendre parler. D'autre part, les prélats étrangers à l'Italie, favorables aux idées gallicanes, voulaient faire décider l'institution immédiate des évêques et la supériorité du concile sur le Pape, et quoiqu'ils fussent seulement soixante-dix contre cent cinquante Italiens, ils avaient pour eux, outre l'appui des puissances, le crédit, alors considérable, du cardinal de Lorraine, représentant de la France.

Pour atteindre le but qu'il se proposait, Morone manœuvra avec une habileté qu'envierait le plus fin des diplomates au service des puissances séculières.

Il profita de la rivalité de la France et de l'Espagne pour semer la division parmi les princes ; il promit des concessions importantes pour calmer leurs appréhensions ; il n'épargna ni les compliments ni les gratifications pour gagner leurs ambassadeurs et triompher d'oppositions qui semblaient irréductibles ; ses caresses et celles de la cour de Rome font évoluer dans le sens ultramontain le cardinal de Lorraine ; tant et si bien qu'on convint de réserver toutes les questions dogmatiques irritantes : on renonce à décréter une réformation générale, laissant au Pape le soin de décider ce qui conviendra en particulier à chaque nation, et le concile prend fin, le 5 décembre 1563, au milieu des acclamations des prélats : *Sanctae universalis Ecclesiae pontifici multi anni* ! dit le cardinal de Lorraine lui-même.

C'était donc un grand service à rendre à l'histoire que de recueillir la correspondance échangée à cette époque entre Morone et le cardinal Borromée, secrétaire d'État : elle offre un intérêt capital, puisqu'elle permet de suivre jour par jour l'action du légat et la marche des délibérations conciliaires ; il faut remercier et féliciter M. Constant d'être venu à bout d'une telle entreprise, en dépit de difficultés de toute sorte dont il nous fait la confidence. Il lui a fallu explorer longuement les archives du Vatican, de Simancas, de Madrid, de Milan et de Vienne. Non seulement il en a tiré les lettres du légat et du cardinal secrétaire d'État, mais il y a fait en outre une ample moisson de lettres contemporaines qui servent à expliquer et à confirmer les premières, sans parler d'un certain nombre de docu-

ments importants, tel qu'un écrit du cardinal de Lorraine contre la qualité de *Pastor Ecclesiae universalis* à attribuer au Pape.

Mais c'était peu de rassembler, de déchiffrer et de transcrire avec une sagacité et une compétence au delà de tout éloge ces lettres pour la plupart écrites en italien ; il s'agissait d'en rendre l'intelligence facile même au commun des lecteurs, et c'est à quoi réussit merveilleusement M. Constant. Il ne s'y trouve pas un incident qui ne soit élucidé, pas un nom propre qui ne soit accompagné de renseignements biographiques. L'annotation est à la fois abondante et précise, et l'on ne sait ce qu'il faut admirer le plus chez notre auteur, de l'étendue ou de la sûreté de son érudition. Son ouvrage est précédé d'une introduction, modèle d'exposition large et lumineuse, qui prépare le lecteur à lire sans fatigue les documents qui vont lui être présentés.

M. Constant ne se détourne jamais de l'objectivité qui convient à un travail de ce genre ; il se borne à rapporter et à exposer les faits, et ne cède jamais à la tentation d'en porter un jugement, laissant au lecteur le soin de faire les réflexions qu'ils comportent. Au surplus, souvent, d'ailleurs, les faits parlent assez d'eux-mêmes : par exemple, on ne verra pas sans surprise le légat, d'accord avec le secrétaire d'État, témoigner toute sorte d'égards au cardinal de Lorraine tout en le faisant traiter irrévérencieusement par quelque prélat d'importance secondaire, ou bien promettre le chapeau à tel personnage qu'il s'agissait de gagner aux idées ultramontaines, ou encore spéculer sur les besoins d'argent d'Arnauld du Ferrier, l'ambassadeur du roi de France.

Cette savante et considérable publication de M. Constant, aussi remarquable par la richesse de l'information que par la sûreté de la méthode, permettra de corriger ou de compléter les différentes histoires du concile de Trente. Elle fait le plus grand honneur à l'érudition française.

CH. URBAIN.

Le Gérant : JOSEPH GAMON.

Le Puy-en-Velay. — Imp. Peyriller, Rouchon et Gamon, boulevard Carnot, 23

IMMIXTIO ET CONSECRATIO

(Suite) (1).

IV

LIVRES LITURGIQUES ADMETTANT LA CONSÉCRATION PAR CONTACT A LA MESSE DES PRÉSANCTIFIÉS.

Nous avons vu au chapitre précédent que le Pseudo-Alcuin, dans sa description de la messe des Présanctifiés, avait fondu ensemble le texte d'Amalaire (1re éd.) et celui d'un *Ordo* dont il s'est conservé de nombreuses répliques. Un semblable amalgame se retrouve dans une compilation du Xe siècle, dont dépendent quantité de livres liturgiques postérieurs, le soi-disant *Ordo romanus antiquus*, publié en 1568, à Cologne, par Melchior Hittorp, doyen de l'église collégiale de Saint-Cunibert (2). Cette sorte de directoire, où se juxtaposent les éléments les plus disparates, embrasse toute l'année liturgique et indique, pour chaque fête, la composition de l'office et l'ordonnance des cérémonies.

Les liturgistes le tiennent généralement en assez médiocre estime. Il semble admis que cette « *farrago diversorum rituum* », suivant le mot si souvent répété de Tommasi, est à peu près inutilisable (3). En réalité, lorsqu'on aura pris la peine d'élucider quelques questions préalables, touchant la provenance des divers matériaux mis en œuvre par le compilateur, on aura là un document de première importance sur l'évolution de la liturgie latine aux premiers siècles du moyen âge (4). Nous devons nous borner ici aux renseignements strictement nécessaires sur son origine et sa diffusion.

Les manuscrits où nous avons trouvé l'*Ordo romanus antiquus*

(1) *Cf. Revue des sciences religieuses*, II, 1922, p. 428-446 ; III, 1923, p. 24-61.

(2) L'ouvrage d'Hittorp eut plusieurs réimpressions. Je me sers de celle qui parut à Paris en 1610, *De divinis catholicae ecclesiae officiis*. L'*Ordo romanus antiquus* va de la col. 22 à la col. 94.

(3) Ed. Bishop, ayant à le citer, se borne à le qualifier en passant de « piège pour les imprudents » (*Liturgica historica*, Oxford, 1918, p. 112).

(4) Tant que ce travail n'aura pas été fait, il sera impossible, par exemple, d'écrire une histoire satisfaisante du sacrement de pénitence.

sont tous des pontificaux, de race germanique, dont les plus anciens remontent au commencement du XIe siècle. Une brève énumération nous en fera connaître l'aire de dispersion.

On peut citer en tête d'un premier groupe le *Cod.* 451 de la bibliothèque du Mont-Cassin et le *Cod.* D. 5 de la Vallicellane, à Rome, de contenu identique, bien qu'indépendants l'un de l'autre. Ils furent écrits, peu après l'an 1000, par un copiste de l'école du Mont-Cassin, très vraisemblablement d'après un même modèle. Celui-ci avait été apporté de Mayence, comme le montre une interrogation du rituel de l'ordination épispopale, conservée dans le *Vallicellanus* D. 5 (1). Dans leurs fréquents voyages au-delà des Alpes, les empereurs étaient habituellement accompagnés d'une nombreuse escorte d'évêques allemands. Il n'est pas surprenant que le pontifical contenant notre *Ordo* ait trouvé place dans les bagages de l'un de ces prélats.

Le *Cod.* 701 de la bibliothèque nationale de Vienne, qui contient l'*Ordo romanus antiquus* aux ff. 4r-38v, est également un pontifical mayençais. Il fut écrit, avant l'année 1070, au monastère de Saint-Alban de Mayence (2).

(1) F. 46v : *Vis sancte Moguntine ecclesie, mihi et sucessoribus meis... etc.* On trouve dans les deux manuscrits (*Cassin.* 451, p. 318-319; *Vallic.* D. 5, f. 129r-v) une pièce de vers sur la procession qu'on faisait à Rome la nuit de l'Assomption (Publiée par G. Amati, *Bibliografia Romana*, Rome, 1880, p. CXLI-CXLIII, d'après le ms. de la Vallicellane). Il y est question de l'empereur Otton III (*Regnat tertius Otto*). Cette pièce est évidemment une interpolation insérée dans le modèle dont dépendent nos deux exemplaires. Elle a été composée à Rome même, du vivant de l'empereur († 1003), par un témoin oculaire de la procession. La phrase préliminaire le fait assez entendre : *Unde quidam cum interesset, ita mirando prorupit dicens :... etc.* Sa présence dans le *Cassin.* 451 et le *Vallic.* D. 5 ne prouve donc pas que ces deux manuscrits soient contemporains du dernier des Otton. D'un autre côté, M. Loew a remarqué qu'ils contenaient des abréviations que l'écriture bénéventaine n'a connues qu'à partir du XIe siècle (E. A. Loew, *The Beneventan Script*, Oxford, 1914, p. 203, note 1). Mais ceci nous importe peu. La parfaite conformité des deux exemplaires — d'ailleurs non copiés l'un sur l'autre — nous garantit qu'ils sont l'exacte reproduction d'un modèle plus ancien.

(2) Voir la notice écrite en tête du f. 147v : *Anno dominice incarnationis Mill. LXX, Indict. VIII. XII kl. Iul. dedicavit hoc oratorium Ernfridus Altemburgensis ecclesię episcopus, consensu Sigifrid archiepiscopi Moguntinę sedis, rogante et presente Arnoldo abbate monasterii sancti Albani, in honorem domini nostri Iesu Christi et sancte Crucis et sancte Marie perpetuę virginis et sancti Albani... etc.* Sigefroy occupa le siège de Mayence de 1060 à 1084.

M. Magistretti a décrit un pontifical du IX-Xe siècle (?), appartenant à la bibliothèque capitulaire de Milan, dans lequel on lit pareillement l'interrogation « *Vie sanctae Mogontiensi ecclesiae, mihi et successoribus meis...* » (1). C'est un livre de même type que le *Cassin.* 451 ou le *Vallic.* D. 5. Dans l'analyse sommaire de M. Magistretti, on peut identifier plusieurs titres de chapitres de l'*Ordo romanus antiquus.*

Deux autres pontificaux, étroitement apparentés à ceux que nous venons de voir, se rattachent à Salzbourg : le *Cod.* 173 de la Bibliothèque Alexandrine, à Rome, et le ms. 14 de la bibliothèque de Vendôme, écrits tous les deux dans les premières années du XIe siècle (2). Le *Cod.* 14 de Vendôme était en France peu de temps après (3). Il donna naissance, durant ce même siècle, à plusieurs copies, directes ou non, destinées à des églises françaises (4). Nous en connaissons deux : le *Cod. lat.* 820 de la Biblio-

D'après les *Annales Wirziburgenses* (éd. PERTZ, *Monum. Germ. Hist.*, *Script.*, t. II, 1829, p. 245), l'abbé Arnold mourut en 1074, tandis que d'après les auteurs du *Gallia Christiana* (t. V, 1731, col. 574), il vivait encore en 1083. Je ne trouve pas l'évêque Ernfridus dans la *Series episcoporum Aldenburgensium* (éd. G. WAITZ, *Mon. Germ. Hist.*, *Script.*, t. XIII, 1881, p. 347-348). — Saint Alban précède saint Benoît dans la litanie rimée du f. 35v. Il vient aussitôt après les saints romains dans celle du f. 36v. Dans celle du f. 37r, son nom est écrit en capitales, tandis que ceux des autres saints sont en simple minuscule.

(1) M. MAGISTRETTI, *Pontificale in usum ecclesiae Mediolanensis necnon ordines Ambrosiani ex codicibus s. IX-XV (Monum. vet. Liturgiae Ambros.)*, Milan, 1897, p. XXXIII-XXXVI. Ce ms. est certainement antidaté.

(2) Dans le *Cod. Alexandr.* 173, l'*Ordo romanus antiquus* est aux ff. 74v-132v. Il est mutilé de la fin. Dans les cérémonies de l'ordination de l'évêque, on lit au f. 18v : *Vis sancte Iuvavensi ecclesie et michi..., etc.* — Cette même interrogation figure au f. 20r dans le *Vindocinensis* 14. Ici l'*Ordo romanus antiquus* est aux ff. 71v-116v.

(3) Mabillon conjecture que Geoffroy d'Angers, abbé de la Trinité de Vendôme (1092-1132), rapporta peut-être ce ms. de Rome, où il s'était rendu à plusieurs reprises, sous le pontificat d'Urbain II (1088-1099). Mais, dès le XIe siècle, nous trouvons en France plusieurs répliques de cet exemplaire. L'hypothèse de Mabillon se rattache donc à des dates trop tardives. Elle était d'ailleurs inspirée par une idée fausse, partagée depuis par plusieurs érudits, qui ont pris pour un document d'origine romaine la compilation canonico-liturgique qui forme le fond de cette famille de pontificaux. (*Mus. Ital.*, t. II, p. IX).

(4) Ce dernier point est mis hors de doute par les modifications apportées à la litanie des Saints, dans l'*Ordo* pour la dédicace d'une église.

thèque nationale et le *Cod.* 36 de la bibliothèque de Vitry-le-François (1).

Nous retrouvons de larges extraits de l'*Ordo romanus antiquus* dans une adaptation de Pontifical de Salzbourg, exécutée pour l'église de Ratisbonne, dans la seconde moitié du XIe siècle, et venue jusqu'à nous dans le ms. *Lat.* 1231 de la Bibliothèque nationale (2).

D'ailleurs, plusieurs autres cités épiscopales de Bavière, au XIe siècle, étaient munies de pontificaux fort analogues à celui de Mayence ou de Salzbourg. La bibliothèque nationale de Munich en conserve un, le *Cod. lat.* 6425, qui provient de Freising, où il fut écrit au temps de l'évêque Egilbert (1002-1039) (3). Il contient l'*Ordo romanus* en entier (ff. 1r-127 v.).

Pour Bamberg, on peut, d'après le catalogue de M. Leitschuh, en citer au moins quatre, qui sont passés de la bibliothèque de la cathédrale à celle de la ville :

Bamberg. Ed. III, 12 (*Lit.* 53), XIe siècle. L'*Ordo romanus antiquus* est aux ff. 89r-127v (4).

Bamberg. Ed. III, 3 (*Lit.* 50), XIe siècle. Ce ms. a perdu plusieurs cahiers et l'ordre de ceux qui restent me paraît avoir été

(1) L'*Ordo romanus antiquus* se trouve aux ff. 90r-133v dans le *Parisin.* 820, aux ff. 67r-111v dans le ms. de Vitry-le-François. — Sur les relations du *Paris.* 820 et du *Vindocin.* 14, lire les excellentes observations de Dom de Puniet, *Revue bénédictine*, 1912, p. 26-46.

(2) *Cf.* f. 17v : *Vis sanctę Iuvavensi ęcclesię...* L'évêque de Ratisbonne était sacré par le métropolitain de Salzbourg. Il serait trop long de discuter ici toute les raisons qui me font attribuer ce pontifical à l'église de Ratisbonne. La litanie des Saints, dans l'*Ordo* pour la dédicace d'une église (f. 35v et suiv.), est à peu près celle du Pontifical de Salzbourg. Mais, avant les autres saints germaniques ou spécialement honorés en Bavière, on a ajouté saint Emmeran. L'évêque représenté en donateur, sur la miniature du f. 1v, au-dessus duquel on lit l'inscription *OTTO EPS*, doit être Otton de Riedenburg, évêque de Ratisbonne de 1060 à 1089. L'écriture du manuscrit convient parfaitement à cette date.

(3) *Cf.* f. 107v, à la fin du texte de l'*Exultet*, la prière *pro « antistite nostro Egilberto cum omni congregatione sanctę Marię »*.

(4) F. Leitschuh, *Katalog der Handschriften der königl. Bibliothek zu Bamberg*, t. I, 1, Bamberg, 1895, p. 196-198. Les circonstances m'ont empêché récemment d'aller étudier sur place ces manuscrits. Mais je dois à l'obligeance de M. Fischer, directeur de la Bibliothèque, les photographies des pages particulièrement importantes, ainsi que plusieurs renseignements supplémentaires.

troublé. Dans l'analyse de M. Leitschuh, on reconnaît l'*Ordo romanus antiquus* aux ff. 68r-83v (1).

Bamberg. Ed. V, 1 (*Lit.* 54), écrit en 1067 ou copié, encore au XIe siècle, sur un exemplaire de cette année. Partie de l'*Ordo romanus antiquus* aux ff. 68v-75v (2).

Bamberg. Éd. I, (41) 16 (*Lit.* 55), XIIIe siècle, attribué à saint Otton († 1139). Ff. 80 et suiv. : partie notable de l'*Ordo romanus antiquus* (3).

A Eichstaedt, l'évêque Gondechard II (1057-1075) faisait copier, en 1071-1072, un précieux pontifical, que la bibliothèque de la cathédrale possède encore (4). On y trouve l'*Ordo romanus antiquus* aux ff. 67 et suiv. (5).

Le catalogue des mss. de la bibliothèque de Wolfenbüttel permet de reconnaître, dans quelques notices malheureusement trop sommaires, des pontificaux analogues à ceux que nous venons de voir et dans lesquels doit se trouver notre *Ordo*.

(1) *Op. cit.*, p. 193-194. Il faudrait, me semble-t-il, rétablir la succession : ff. 17-51, 1-16, 68-fin, 52-67. C'est entre ces diverses sections que se trouvent les lacunes, sans lesquelles ce pontifical serait fort semblable à celui que nous venons de voir.

(2) *Op. cit.*, p. 199-200. *Cf.* G. Waitz, *Die Formeln der Deutschen Königs- und der Römischen Kaiser-Krönung* (*Abhandl. der königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen*), Göttingen, 1872, p. 5-10. On trouve, aux ff. 152 et suiv., la pièce de vers « *In assumptione sanctae Mariae* », que nous avons rencontrée tout à l'heure dans les *Codd. Cassin*,, 451 et *Vallic.* D. 5. Mais elle est ici hors de sa place (Publiée d'après ce ms. par W. von Giesebrecht, *Geschichte der deutsche Kaiserzeit*, t. I, 5e éd., Leipzig, 1881, p. 898-900). Ce détail suffit à montrer qu'il y a eu contact entre le pontifical de Mayence et celui de Bamberg.

(3) Leitschuh, *Op. cit.*, p. 200-202.

(4) G. H. Pertz, *Archiv der Gesellschaft f. ält. deutsche Geschichtskunde*, t. IX, 1847, p. 562-574.

(5) A. Franz, *Das Rituale von St Florian*, Fribourg-en-Brisgau, 1904, p. 6-7. — Franz (*o. c.*, p. 148) signale au f. 84v du pontifical de Gondechard un *Ordo* pour le dimanche des Rameaux, qui manque dans Hittorp et qui figure aussi dans un des pontificaux de Bamberg (*Lit.* 54). Je l'ai relevé également dans le *Vindob.* 701 (pontifical de Mayence), f. 18v-19r. Tous ces pontificaux ne forment en réalité qu'une seule famille. Ils sont tous conformes, dans leurs grandes lignes, à un type commun qu'on pourrait appeler « le Pontifical romano-germanique du XIe siècle ». Au siècle suivant la disposition se modifie. L'*Ordo romanus antiquus* est désarticulé, et nombre de matériaux romains sont laissés de côté. *Cf.* dans Waitz, *op. cit.*, p. 12-14, l'analyse du *Monac. lat.* 3909, pontifical bavarois du XIIe siècle.

Notons en particulier le *Cod.* 530 (*Helmst.*, 493), XIe siècle, probablement d'origine bavaroise (1); le *Cod.* 164 (*Helmst.*, 141), XIIe siècle, provenant de Lunebourg (2); le *Cod.* 4099, XI-XIIe siècle, qui appartenait jadis à l'abbaye de Wissembourg (3).

Enfin nous lisons pareillement l'*Ordo romanus antiquus* dans un extrait de pontifical, qui se trouvait à Gurk, en Carinthie, vers le milieu du XIe siècle, peu de temps après sa transcription, le *Cod.* 1832 de la Bibliothèque nationale de Vienne (ff. 1v-31r) (4).

Ces rapides indications sur les manuscrits de l'*Ordo romanus antiquus* suffiraient à mettre en évidence son origine germanique. Un examen détaillé de ses diverses parties confirme de tout point cette première impression (5). C'est certainement dans la région vers laquelle nous ramènent tous ses anciens exemplaires, entre le Rhin et le Danube, que l'hétéroclite composition vit le jour. Là, plus que partout ailleurs, l'influence d'Amalaire fut profonde et durable. Aussi n'est-il pas surprenant que notre Anonyme dépende étroitement du vieux liturgiste de Metz. Il a fait ailleurs de nombreux emprunts à l'ouvrage du Pseudo-Alcuin. Mais, pour la description des offices de la semaine sainte, il a puisé directement dans les deux documents dont s'était déjà servi le compilateur du *Liber de divinis officiis* : dans l'ouvrage d'Amalaire et dans un *Ordo* de la semaine sainte, du type que nous avons décrit plus haut (6). Au vendredi saint, il rapporte ainsi le rite de la commixtion :

(1) Otto von Heinemann, *Die Handschriften der herz. Bibliothek zu Wolfenbüttel*, t. I, 1884, p. 375-376. On lit aux ff. 1 et 298 : « *Liber ecclesie sancti Gumberti de Onolspach* (Ansbach, en Franconie).

(2) *Ibid.*, p. 138-139 Le début (*Incipit ordo librorum catholicorum qualiter in ecclesia ponendi sunt*) est celui de l'*Ordo romanus antiquus*.

(3) *Op. cit.*, t. VIII, p. 274-275. *Cf.* ff. 90r-128v : *Ordo ecclesiasticus, vel rituale ab adventu Domini per totum annum*. Ce titre, de l'auteur du catalogue, me semble correspondre à l'*Ordo romanus antiquus*.

(4) On a écrit au XIe siècle, sur le f. 1r, primitivement laissé en blanc, un acte de donation en faveur d'un couvent des environs de Gurk. Michel Denis, qui a imprimé cette pièce, conjecture qu'elle a été écrite entre les années 1042 et 1071 (*Codices manuscripti Theologici biblioth. Palatinae Vindobonensis latini*, vol. I, pars III, Vienne 1795, col. 2918-2919).

(5) Je ne vois pas pour quelles raisons certains liturgistes ont pu être amenés à croire qu'il avait été composé en France. Cf. Kösters, *Studien zu Mabillons Römischen Ordines*, 1905, p. 3.

(6) *Cf. Revue*, III, p. 30-32.

> Cum vero dixerint *Amen*, sumit de Sancta et ponit in calicem nihil dicens, nisi forte aliquid secrete dicere voluerit. *Pax Domini* non dicat, quia non sequuntur oscula circumadstantium. Sanctificatur (*Var.* : sanctificat, sanctificet) autem vinum non consecratum per sanctificatum panem et communicant omnes cum silentio.

Ce passage figure, sans aucune variante qui mérite d'être relevée, dans tous les exemplaires que nous avons pu collationner (1). Il n'y a aucune raison d'attribuer ici à la phrase *Sanctificatur vinum*... un sens différent de celui que lui donnait Amalaire, sens bien connu de notre compilateur, auquel le *De officiis ecclesiasticis* était si familier. Nous sommes donc autorisés à ouvrir par l'*Ordo romanus antiquus* la longue série des livres liturgiques germains demeurés fidèles à la théorie amalarienne.

Dans le *Traité de la communion sous les deux espèces*, Bossuet soutint néanmoins que, d'après l'*Ordo romanus antiquus*, les communiants ne recevaient pas l'espèce du vin à l'office des Présanctifiés (2). Il se fondait sur cette rubrique de la messe du jeudi saint :

> ...et sumat (pontifex) de ipsis oblatas integras ad servandum (*Var.* : servandas) usque mane diei Parasceves de quibus communicent absque sanguine Domini : sanguis vero eodem die penitus consumatur (3).

Selon Bossuet, les hosties réservées jusqu'au matin du vendredi saint étaient alors employées à la communion sans être accompagnées de précieux sang, *absque sanguine Domini*. — Le ministre Larroque prétendait au contraire qu'en traduisant ainsi on commettait un contre-sens. D'après lui, la rubrique signifie simplement que les hosties mises de côté à la messe du jeudi saint, pour servir à la communion du lendemain, étaient réservées

(1) Mont-Cassin, *Cod.* 451, p. 280; Rome, *Vallicell.* D. 5, f. 116r; Vienne, Bibl. nat., *Lat.* 1832, f. 22r; Rome, *Cod. Alexandrin.* 173, f. 116v; Vendôme, *Cod.* 14, f. 103v; Paris, Bibl. nat., *Lat.* 820, f. 121v; Vitry-le-François, *Cod.* 36, f. 97v; Paris, B. N., *Lat.* 1231, f. 159v; Munich, Bibl. nat., *Lat.* 6425, f. 94r; Vienne, Bibl. nat., *Lat.* 701, f. 26v. *Cf.* Hittorp, *op. cit.*, col. 75.

(2) Chap. vi.

(3) Hittorp, *loc. cit.*, col. 67.

seules, à l'exclusion du précieux sang, lequel, comme ajoute le texte, était entièrement consommé à cette messe du jeudi (1).

A ne considérer que la phrase alléguée, la discussion paraît sans issue. La place du complément *absque sanguine Domini*, après le verbe *communicent*, favoriserait l'interprétation de Bossuet. Mais la proposition finale, *sanguis vero...*, — qui semble être l'explication des mots *absque sanguine Domini* —, vient ici plus naturellement si on traduit comme le ministre Larroque. Ce serait sans doute faire trop de crédit à la rigueur logique ou grammaticale de ce vieux texte que de s'obstiner à mettre en relief le bien fondé exclusif de l'une ou l'autre version. Il vaut mieux essayer de recourir au contexte. Remarquons d'abord que, pour le jeudi saint, l'auteur de l'*Ordo romanus antiquus* a juxtaposé dans sa compilation deux *Ordines* distincts. C'est au second qu'appartient la phrase citée plus haut. Le premier (celui que Mabillon a donné à la suite de l'*Ordo* I et dont nous avons énuméré de nombreux manuscrits) dit plus simplement, au sujet de la réserve des hosties consacrées : ... *et servant de Sancta usque in crastinum* (2). Au vendredi saint, l'Anonyme revient à ce même *Ordo*, mais en le combinant, comme nons l'avons vu, avec le texte d'Amalaire qui déclare sanctifié, par le contact de l'hostie, le vin que l'on a versé dans le calice au début de la cérémonie. Dès lors, on peut se poser deux questions distinctes au sujet de l'incise « *absque sanguine Domini* ».

1°. Quel sens avait-elle primitivement, dans l'esprit du rédacteur qui a composé l'*Ordo* auquel elle appartint d'abord ?

2°. Quel est le sens que lui donne l'Anonyme de l'*Ordo romanus antiquus* ?

A la première question nous ne pouvons donner de réponse certaine. Il est loisible de tenir pour Bossuet ou Larroque, mais on ne saurait démontrer l'inanité de l'opinion contraire. Le seul moyen de trancher le débat serait de vérifier si l'*Ordo* primitif décrivait ou non la communion sous l'espèce du vin, à l'office du vendredi saint. Malheureusement, cette partie de l'*Ordo*, si elle a jamais existé, ne nous est pas parvenue. Pour le vendredi saint, nous venons de le voir, l'*Ordo romanus antiquus* recourt à un

(1) *Réponse au livre de Mr l'Évêque de Meaux de la Communion sous les deux espèces*, 1683, p. 210-212.

(2) Hittorp, *o. c.*, col. 56. Cf. *Revue des sciences relig.*, III, p. 32, note 3.

autre document. Nous retrouvons bien la phrase *et servant...absque sanguine Domini* dans plusieurs autres livres liturgiques, mais aucun de ces livres ne donne intégralement l'ancien *Ordo* dont elle est détachée. Nous ne pouvons donc savoir si ce dernier avait une suite concernant les cérémonies du vendredi saint. Citons, par exemple, le *Sacramentarium triplex* publié par Gerbert (1) ; un pontifical du XIe siècle, conservé à la bibliothèque de Metz (2) ; un pontifical de Rouen, du XIIIe siècle (3) ; un pontifical de Beauvais, du XVe siècle (4) ; un pontifical de Toul, de la même époque (5). Tous ces livres, après avoir employé notre rubrique, à la messe du jeudi saint, sont muets sur la liturgie des Présanctifiés (6).

Nous devons donc nous contenter de rechercher comment le compilateur de l'*Ordo romanus antiquus* entendait la rubrique alléguée par Bossuet. Pour le vendredi saint, notre Anonyme décrit une liturgie identique à celle qu'avait commentée Amalaire et il croit, comme ce dernier, à la sanctification du vin. C'est dire qu'il ne pouvait avoir en vue la communion sous la seule espèce du pain (7).

Bien qu'il ait emprunté de divers côtés les matériaux de son ouvrage, il faut admettre qu'il n'a pas poussé l'incohérence jusqu'à vouloir prescrire, pour la même cérémonie, presque à la même page, deux pratiques contradictoires. Des deux sens qu'il est possible d'attacher à la rubrique *et servant...absque sanguine Domini*, il serait abusif de choisir arbitrairement celui qui mettrait notre auteur en opposition avec lui-même. On doit donc

(1) *Monum. vet. liturg. aleman.*, t. I, p. 77.

(2) Metz, *Cod.* 334, non folié.

(3) Bibl. de Rouen, *Cod.* 370 (A. 34), f. 50r.

(4) Bibl. de Besançon, *Cod.* 138, f. 141v.

(5) Paris, Bibl. nat., *Lat.* 12079, f. 107v-108r.

(6) L'*Ordo legendi et cantandi Remensis ecclesie*, XII-XIIe siècle, présente, au jeudi saint, la même rubrique que les pontificaux énumérés ci-dessus et donne en outre une description de la liturgie des Présanctifiés comportant l'usage du calice. Mais on ne saurait en faire état ici, car les deux rubriques sont visiblement d'origine différente. *Cf.* U. Chevalier, *Bibliothèque liturgique*, t. VII, 1900, pp. 283 et 285.

(7) Remarquons qu'il ne s'agit pas uniquement de la communion des fidèles. Toute cette discussion concerne au premier chef la communion du célébrant lui-même.

renoncer à trouver dans l'*Ordo romanus antiquus* un témoignage en faveur de la communion sous la seule espèce du pain à la messe des Présanctifiés. Dom du Vert, dans une lettre à Bossuet, n'hésitait point à donner raison sur ce point à l'adversaire de son illustre correspondant : « Je crois comme lui (le ministre Larroque), écrivait-il, que l'*absque sanguine Domini* ne se rapporte pas à *communicent*, mais à *oblatas servandas...absque sanguine Domini* » (1).

C'est ce que croyait également, au XIe siècle, le liturgiste inconnu qui, dans une description des cérémonies de la semaine sainte, transforme ainsi la rubrique ambigüe : *Et servatur de corpore Domini absque sanguine usque in crastinum...* (2).

*
* *

Les provinces où se répandirent les plus nombreux exemplaires de l'*Ordo romanus antiquus* furent également celles où les rubricistes manifestèrent le plus d'attachement à la théorie amalarienne. Les livres liturgiques que nous allons citer en premier lieu sont actuellement conservés à la bibliothèque nationale de Munich. Il ne nous a pas toujours été possible de reconnaître le lieu précis d'origine de chacun d'eux. Mais, à les prendre dans leur ensemble, ils ont été, les uns et les autres, écrits en Bavière. Plusieurs de ceux qui ne portent pas d'indication particulière proviennent certainement des églises même de Munich.

Le *Cod. lat. Mon.* 11004 est un recueil de fragments de divers missels. Dans l'un de ces fragments, dont l'écriture est du XIIe siècle, la rubrique de la commixtion, à la messe des Présanctifiés, est ainsi rédigée :

> Tunc sacerdos mittit oblatas in calicem nihil dicens, nisi forte aliquid secrete velit dicere. *Pax Domini* non dicit, et sanctifi-

(1) Lettre à Bossuet, du 26 sept. 1686 ; Ch. Urbain et E. Lévesque, *Correspondance de Bossuet*, t. III, 1910, p. 311.

(2) Bibliothèque de Rouen, *Cod.* 1385 (U. 107), f. 26r. La phrase suivante de Jean d'Avranches, dans le commentaire des cérémonies du jeudi saint, semble bien être, elle aussi, une retouche de notre rubrique : *...et medietas hostiarum absque vino in crastino reservetur unde iterum communicentur* (*Joannis Abrincensis ep. Liber de officiis ecclesiasticis* ; *P. L.*, CXLVII, 51).

catur vinum non consecratum per panem sanctificatum, et communicant omnes cum silentio (1).

Le même texte, avec des variantes insignifiantes, se lit dans un rituel du XIIe siècle, qui a jadis appartenu à la collégiale de Saint-Zénon (2).

Le pontifical du XIIe siècle qui forme une partie du *Cod. lat. Mon.* 3909 (à partir du f. 89) présente, dans l'*Ordo* du vendredi saint, une rubrique à peu prés identique :

> *Pax Domini* non dicitur quia nec osculum circumstantibus porrigitur. Sanctificatur autem vinum non consecratum per sanctificatum panem et communicent omnes cum silentio (3).

Dans ces trois livres, les rubriques du vendredi saint proviennent évidemment d'un même *Ordo*, probablement de l'*Ordo romanus antiquus*. Dans un missel de la même bibliothèque, écrit au commencement du XIVe siècle, la consécration du vin, à la messe des Présanctifiés, est mise en rapport avec la prière *Fiat commixtio et consecratio*. La rédaction de la rubrique est étrange. Deux sources différentes s'y combinent maladroitement :

> Faciens signum crucis cum corpore Domini in calicem, more solito ipsum in calicem mittat nichil dicens. Consecratur enim vinum per partem hostie consecrate calici immisse, cum dicit : *Fiat commixtio et consecratio*, etc. Et communicat ipse et aliqui qui voluerint (4).

On ne voit pas clairement si le scribe veut que le célébrant dise la prière *Fiat commixtio*. En tout cas il est certain pour lui que si le prêtre prononce ces paroles, en plongeant dans le calice une parcelle de l'hostie, le vin est aussitôt consacré.

Dans un autre missel, un peu plus récent, nous retrouvons la formule habituelle, mais fortement tronquée :

> Tunc pontifex accipiat corpus domini et frangat immittatque in calicem nichil dicens, nisi si secrete aliquit voluerit dicere et

(1) Munich, Bibl. nat., *Cod. lat.* 11004, f. 174v.

(2) *Cod. lat. Mon.* 16401, f. 81v. Voir la note ajoutée en marge du f. 1v, d'une écriture du XIIe-XIIIe siècle : *Iste lib(er) e(st) sci Zenon(is)*.

(3) *Cod. lat. Mon.* 3909, f. 213v.

(4) *Cod, lat. Mon.* 10076, missel non folié; à la messe du vendredi saint.

sic sanctificatur vinum. Deinde communicet ipse et omnes qui volunt (1).

Le missel suivant, du xve siècle, n'affirme pas que la consécration a lieu, mais la prière *Corpus et sanguis Domini...*, que doit réciter le prêtre en se communiant, semble le supposer :

Deinde dimittat in calicem sicut solet partem hostie. Non dicitur *Pax Domini*, nec *Agnus Dei*, sed statim sacerdos communicat se dicendo : *Corpus et sanguis Domini*, nulla precedente oratione (2).

Le *Cod. lat. Mon.* 12301 est un *Directorium chori*, sorte de coutumier pour les offices du chœur, copié en 1431 (3). Il décrit ainsi le rite qui nous occupe :

Deinde sumat hostie particulam et mittat in calicem silendo. Et non dicitur *Pax Domini* et *Agnus Dei*. Et vinum non consecratum sanctificatur per corpus Domini (4).

La formule plus ancienne réapparaît dans ce missel du xve siècle :

Deinde recipiat oblatam et frangat dividens eam more solito in tres partes nichil dicens. Unam partem mittat in calicem nichil dicens, nisi forte aliquid secrete dicere voluerit, scilicet hanc orationem *Fiat hec commixtio. Pax Domini* non dicitur et sanctificatur vinum non consecratum per panem sanctificatum (5).

Les mots *nisi forte...commixtio* ont été plus tard barrés d'un trait, vraisemblablement par quelque ecclésiastique qui, ne croyant pas que le vin fut changé au sang du Christ, était choqué

(1) *Cod. lat. Mon.* 15730, missel du xive siècle, f, 107v.

(2) *Cod. lat. Mon.* 705, f. 97r-97v.

(3) *Cf.* l'*Explicit* du f. 293v.

(4) *Cod. lat. Mon.* 12301, f. 88r. Avant le xiie siècle, cette formule laconique ne prêterait à aucun doute. Le mot *sanctificatur*, dans l'esprit du scribe et de ses contemporains, aurait le même sens que sous la plume d'Amalaire. Mais au xve siècle, ici et dans plusieurs autres livres que nous allons rencontrer, le cas est différent. Nous rappelons au lecteur que ces questions d'interprétation seront traitées à la fin de notre exposé, lorsque nous aurons l'ensemble des textes sous les yeux.

(5) *Cod. lat. Mon.* 23054, f. 103v.

que l'on récitât les paroles : *Fiat haec commixtio* (*corporis et sanguinis Domini nostri Iesu Christi*...). Il est curieux de remarquer que le membre de phrase où il est question de cette prière ne figurait pas dans les trois livres du XIIe siècle cités plus haut, alors que le contexte est identique.

La même rubrique, un peu alourdie, figure dans un autre missel de la même bibliothèque et de la même époque :

> Deinde oblatum (*sic*) sumat et frangat dividetque eam more solito in tres partes; unam partem mittat in calicem, alteram alteri calici (*pour le sépulcre*), tertiam sumat nichil dicens, nisi aliquid secrete voluerit dicere, scilicet hanc orationem : *Fiat hec commixtio*. Et sanctificatur vinum non consecratum per panem sanctificatum (1).

Le rubriciste qui, dans le modèle dont dépendent ici ces deux missels, ajouta les mots « *scilicet hanc orationem : Fiat hec commixtio* (*corporis et sanguinis*...) », entendait évidemment la formule « *Et sanctificatur vinum*... » au sens d'une véritable consécration. Mais le scribe du dernier missel a maladroitement déplacé la phrase concernant la récitation de la prière.

Un missel écrit en 1452, pour une église de Munich, fait encore écho, après la formule *Sanctificatur vinum*..., à la phrase d'Amalaire sur l'usage apostolique de consacrer les saintes espèces par la seule récitation du *Pater* (2). Cette rubrique sera en faveur à Augsbourg. Nous la retrouvons dans deux missels de cette église, l'un du XVe siècle (3), l'autre de l'année 1501 :

> Sumit de corpore Domini et ponit in calicem nichil dicens nisi cogitando, quia *Pax Domini* non dicitur, nec pax datur. Sanctificatur autem vinum non consecratum per panem sanctificatum. In hac die memoria apostolorum recolitur qui tantum dominicam orationem super corpus et sanguinem Domini dicebant (4).

Le missel imprimé en 1510, par ordre de l'évêque Henri de Lichtenau (1505-1517), la répètera encore, avec une seule

(1) *Cod. lat. Mon.* 23055, missel du XVe siècle, f. 80v.

(2) *Cod. lat. Mon.* 22042, f. 135v. Pour la date, *cf.* f. 295r.

(3) *Cod. lat. Mon.* 4102, f. 225r.

(4) *Cod. lat. Mon.* 4103, *Ordo missalis secundum breviarium chori ecclesie Augustensis*. f. 17v. La date de l'*Explicit* se lit au f. 223r.

variante : *per panem consecratum*, au lieu de *per panem sanctificatum* (1).

L'*Ordo officiorum sive cursus psalmorum per circulum anni*, de la même église, écrit au xv° siècle, présente un texte à peu près identique :

> Et cum dicitur *Amen*, sumit de corpore Domini et ponit in calicem nichil dicens. *Pax Domini* non dicitur quia oscula non secuntur. Sanctificatur autem vinum non consecratum per panem sanctificatum. Et postea qui volunt communicant. In hac die apostolorum recolitur consecracio qui tantum dominicam orationem super corpus et sanguinem Domini dicebant (2).

Un pontifical du xive siècle, provenant de Freising, s'exprime ainsi :

> Cum vero dixerint *Amen*, sumat hostiam et frangat ponatque in calicem nichil dicens, nisi forte aliquid secrete dicere voluerit quan [col. 2] : *In nomine Patris et Filii et Spiritus sancti. Pax Domini* non dicitur quia non sequuntur oscula circumstantium. Sanctificatur autem vinum non consecratum per sanctificatum panem et communicent omnes cum silentio (3).

Dans un missel de Salzbourg, du xve siècle, la formule ordinaire est étrangement mutilée :

> Tunc sacerdos mittat oblatas in calicem nichil dicens, nisi forte aliquid secrete velit dicere. *Pax Domini* non dicitur et sanctificatur et communicant omnes cum silentio (4).

Le coutumier de l'abbaye de Saint-Emmeran, à Ratisbonne, transcrit en 1435, conserve encore des formules où s'exprime la croyance à la consécration du vin par le contact de la sainte hostie :

> ...dividat (sacerdos) corpus Domini in tres partes more solito unam mittens in calicem subiungens secreto : *Haec sacrosancta commixtio. Pax Domini* non dicitur quia pacis oscula non secuntur. Sanctificatur autem vinum non consecra-

(1) *Liber missalis secundum ritus ecclesie Augustensis*, Bâle, 1510, f. 70r, col. 1.

(2) *Cod. lat. Mon.* 3912, f. 29v.

(3) *Cod, lat. Mon.* 6429 (anc. *Fris.* 229), f. 125v.

(4) *Cod. lat. Mon.* 15717, f. 71r.

tum per corpus dominicum consecratum. Interim sacerdos, dicendo orationem *Domine Iesu Christe qui ex voluntate Patris*, communicat (1).

Nous verrons plus loin que nombre de missels de la même époque défendront de dire à ce jour l'oraison *Domine Iesu Christe qui ex voluntate Patris..*, « *quia facit de sanguine mentionem* ». Elle contient en effet ces paroles : *libera me per hoc sacrosanctum corpus et sanguinem tuum...* Le rubriciste qui a voulu qu'on la récitât ici n'ignorait pas ce détail. Nous pouvons voir par là le sens qu'il attachait à la formule *Sanctificatur...* La récitation antérieure de la prière *Haec sacrosancta commixtio...* suppose également que le vin du calice est changé au précieux sang.

Un second exemplaire de ce *Breviarium*, exécuté en 1444, renferme la même rubrique, sans aucune modification (2). Déjà peut-être en 1435 le copiste s'était-il contenté de reproduire fidèlement un texte plus ancien. Notre rubrique, avec ses diverses insertions, peut donc être bien antérieure à cette date.

Deux missels de la même ville et du même siècle décrivent plus brièvement le rite de la commixtion. Voici le texte de l'un d'eux :

> Non dicat *Amen*, sed sumat hostiam et dividat eam et mittat particulam in calicem silenter et nichil dicens, nec *Pax Domini*, nec *Agnus Dei*. Et sic sanctificatur vinum non consecratum per panem sanctificatum. Deinde sacerdos communicat et ceteri si placet (3).

La rubrique du second, y compris les mots *Et sic sanctificatur...*, est conçue en termes à peu près identiques (4).

Le missel d'Eischstädt, imprimé dans cette ville en 1486, par les soins de l'évêque Guillaume de Reichenau, maintient les

(1) *Cod. lat. Mon.* 14428, f. 53v-54r. Sur la date et l'origine de ce manuscrit, *cf.* f. 15r : *Incipit Breviarium officii divini per circulum anni secundum consuetudines monasterii sancti Emmerammi Ratisponen(sis). Anno dominice Incarnationis millesimo quatringentesimo tricesimo quinto.*

(2) *Cod. lat. Mon.* 14073, f. 40r. *Cf.* f. 17r : *Incipit Breviarium...* (comme ci-dessus), *anno millesimo quadringentesimo quarto, tertia idus Ianuarii.*

(3) *Cod. lat. Mon.* 13022, f. 83r. *Cf.* f. 9r : *Incipit liber missalis secundum rubricam et breviarium Ratisponensem.*

(4) *Cod. lat. Mon.* 23052, f. 81v. *Cf.* f. 1r : *Incipet liber missalis secundum breviarium ecclesie Ratisponensis.*

termes de la formule amalarienne, mais il interdit de réciter la prière *Fiat hec commixtio*. Le motif de cette défense n'est pas donné. On ne croyait probablement plus que la sanctification du calice fût l'équivalent d'une véritable consécration et on voulait éviter en conséquence qu'il ne fût fait mention du précieux sang :

> Et choro respondente *Amen*, sacerdos eandem particulam intra calicem mittat, nihil dicendo, et tunc sanctificatur vinum in calice non consecratum per corpus dominicum. Item non dicatur : *Fiat hec commixtio*... (1).

On peut rapprocher de ces missels bavarois celui de Brixen, dans le Tyrol, imprimé en 1493 :

> Sumat de corpore Domini et ponit in calicem nichil dicens... Sanctificatur autem vinum non consecratum per corpus dominicum (2).

*
* *

Si de Bavière nous descendons vers les monastères qui avoisinent le lac de Constance et le cours supérieur du Rhin, nous rencontrons plusieurs textes analogues. Dans un missel d'Einsiedeln, exécuté pour l'abbaye au XIIe siècle, on lit la rubrique suivante au sujet de la messe des Présanctifiés :

> ...usquedum dici debeat *Per omnia secula seculorum*. Quod dum dicit (sacerdos), sumat de sanctis oblatis et ponat in calice nihil dicens. Sanctificatur enim vinum non consecratum per sanctificatum panem... Osculata autem ea (= cruce) cum reverentia, osculetur evangelium et reliquias sanctorum ac tum demum corpus et sanguis Domini accipiatur (3).

Ces derniers mots ôtent toute ambiguité à la formule *Sanctificatur enim vinum*, etc.

La bibliothèque cantonale de Zurich conserve plusieurs directoires, pour les offices de l'année liturgique, à l'usage des moines de Rheinau. Le plus ancien, le *Cod.* LXXIV, est de la fin du

(1) F. 83r.
(2) *Missale Brixinense*, 1493, f. 65v., col. 1.
(3) Bibliothèque d'Einsiedeln, *Cod.* 113, p. 296-297.

XIe siècle ou du début du suivant. Un second, le *Cod.* LXXX, est du milieu du XIIe. Sur cet exemplaire fut copié le *Cod.* LIX, au commencement du XIIIe siècle. Ces trois manuscrits décrivent en termes identiques la messe des Présanctifiés :

> Posquam, plane dicto *Per omnia secula seculorum*, omnes responderint *Amen*, sumit de corpore Domini et cum eo per quatuor oras calicis secundum solitum cruce facta, mittit in calicem nichil dicens. Sanctificatur autem vinum non consecratum per corpus dominicum. Et communicat ipse et sacerdos qui vicem diaconi gerit (1).

Deux missels du XIIe siècle, provenant de la même abbaye, ont inséré ce passage dans leurs rubriques, en ajoutant une courte phrase sur le *Pax Domini*..., qui reflète l'influence lointaine d'Amalaire, transmise sans doute à travers l'*Ordo romanus antiquus* :

> ...in calicem mittit nihil dicens. Nam *Pax Domini* non dicitur, quia oscula non secuntur. Sanctificatur autem vinum non consecratum per corpus dominicum. Et communicat sacerdos et ceteri ministri, deinde totus conventus (2).

Le chapitre de Zurich faisant écrire en 1260 un « *Breviarium chori Turicensis* », les copistes s'inspirèrent du directoire de Rheinau. Mais, pour la rubrique du vendredi saint, ils accentuèrent le passage relatif aux effets consécratoires de l'immixtion :

> ...sumit in manu de corpore Domini et cum eo per quatuor horas calicis secundum morem crucem faciens, mittit in calicem nichil dicens. Per corpus autem dominicum consecratur et sanctificatur vinum non consecratum infusum calici (3).

La rubrique de Rheinau se retrouve encore dans un missel exécuté, vers la fin du XIVe siècle, pour un monastère du diocèse de Constance :

(1) *Cod. Rheinau* LXXIV, p. 70 ; *Rheinau* LXXX, p. 112-113 ; *Rheinau* LIX, p. 105-106.

(2) Bibl. cantonale de Zurich, *Cod. Rheinau* LXX, p. 54. Dans le *Cod. Rheinau* XXIX, cette rubrique se lit sur un demi-feuillet inséré entre les pages 210 et 211. Le missel est du XIIIe siècle, mais l'écriture de ce demi-feuillet est plus ancienne.

(3) Zurich, Bibliothèque de la ville, *Cod.* C 8 b, f. 53v.

... mittit in calicem nichil dicens. Sanctificatur autem vinum non consecratum per corpus dominicum. Et communicat ipse et omnes qui voluerint (1).

***

A l'est de la Bavière, les bibliothèques de l'ancien duché de Styrie possèdent un grand nombre d'antiques missels manuscrits. Ils ont été récemment décrits dans un utile travail (2), grâce auquel on peut suivre la tradition liturgique de quelques centres monastiques importants. Plusieurs de ces livres répètent, jusqu'à une époque assez basse, la formule d'Amalaire. Il est probable qu'ici comme ailleurs elle fut maintenue par les copistes, longtemps après avoir perdu son sens primitif. Voici l'énumération de ces missels :

Missel du XIIe siècle, de l'abbaye d'Admont :

Sanctificatur autem vinum non consecratum per corpus dominicum. Communicat sacerdos et ministri deinde populus (3).

Missel du XIIe siècle (seconde moitié), de Seckau :

... et sanctificatur vinum non consecratum per panem consecratum et communicant omnes cum silentio (4).

Missel de la seconde moitié du XIIe siècle, provenant de l'abbaye de Seckau :

et sanctificatur vinum non consecratum per panem sanctificatum et communicant omnes cum silentio (5).

On a déjà remarqué avec quelle indifférence les copistes remplacent *sanctificatum* par *consecratum*, et inversement.

Cinq autres missels de même origine, du XIIIe au XVe siècle, reprennent cette formule (6). Comme il était naturel, les livres

(1) Zurich, Bibl. cantonale. *Cod. Rheinau* VI, f. 79v, col. 1.

(2) Dr Joh. Köck, *Handschriftliche Missalien in Steiermark*, Graz et Vienne, 1916.

(3) Bibliothèque de l'abbaye d'Admont, *Cod.* 786 ; Köck, p. 2.

(4) Bibl. de l'Université de Graz, *Cod.* 417, f. 78 ; Köck, p. 16.

(5) *Ibid.*, *Cod.* 479, f. 225 ; Köck, p. 20.

(6) *Ibid.*, *Cod.* 769, f. 146 (1re moitié du XIIIe s.) ; Köck, p. 25. — *Cod.* 474 (1re moitié du XIVe s.); Köck, p. 39. — *Cod.* 767, f. 109v (XIVe s.) ; Köck, p. 44. — *Cod.* 285, f. 152 (XIVe-XVe s.) ; Köck, p. 52. — *Cod.* 716 (début du XVe s.), f. 120v ; Köck, p. 54.

liturgiques des églises voisines subirent l'influence de la grande abbaye. On retrouve la rubrique précédente dans un missel écrit en 1320 pour une église de Seckau (1). Dans la seconde moitié du xve siècle, les copistes de l'abbaye dépendent encore du liturgiste messin. Nous lisons dans un missel de cette époque non seulement la formule *Sanctificatur...*, mais aussi la phrase où Amalaire expose sa théorie de la « messe apostolique » :

> Et sanctificatur vinum non consecratum per panem sanctificatum. Hac die apostolica representatur consecracio, qui tantum dominicam orationem super corpus et sanguinem dicebant. Et communicant omnes (2).

Termes identiques dans un missel du xve siècle, acheté en 1462 par Georges II von Ueberacker, évêque de Seckau, pour une chapelle de sa ville épiscopale (3). De même dans un missel de la seconde moitié du xve siècle, qui appartenait en 1477 à un curé de l'archidiaconé de Saint-Jean-Baptiste de Seckau. Ici M. Köck cite la phrase qui précède la formule *Sanctificatur* ... Je ne sais si elle figure également dans les deux autres missels que nous venons de voir. Elle suppose la croyance à la transformation eucharistique du vin :

> Tunc sacerdos vel pontifex sumat oblatam et ponat in calicem nichil dicens, nisi forte secrete aliquid dicere voluerit, scilicet hanc orationem : *Fiat hec commixtio corporis et sanguinis Domini nostri Iesu Christi..*, *Pax Domini* non dicitur. Et sanctificatur, *etc.* (comme plus haut (4).

L'abbaye de Saint-Lambert en Styrie a laissé plusieurs missels où la rubrique du vendredi saint est identique à celle des missels de Seckau :

Missel du début du xiiie siècle :

> Et sanctificatur vinum non consecratum per panem sanctificatum et communicant omnes cum silentio (5).

(1) *Ibid.*, *Cod.* 469, f 170 ; Köck, p. 31. De même dans le missel 281, de la même région, f. 134 ; Köck, p. 29.

(2) *Ibid.*, *Cod.* 112, f. 94 ; Köck, p. 67.

(3) Archives archiépiscopales de Graz. Missel non coté, f. 75 ; Köck, p. 14.

(4) Bibliothèque de l'Université de Graz, *Cod.* 74, f. 113 ; Köck, p. 152-153.

(5) *Ibid.*, *Cod.* 761, f. 64v ; Köck, p. 23.

La même formule revient, avec de légères variantes pour la communion, dans quatre autres missels de Saint-Lambert (1) et dans un cinquième du XIIe-XIIIe siècle, destiné à une église de l'archidiocèse de Salzbourg (2). L'expression traditionnelle est tant soit peu modifiée dans deux autres missels de l'abbaye, de la fin du XIVe siècle ou du début du suivant :

> Sanctificatur autem vinum non consecratum per corpus dominicum (3).
>
> Et sic sanctificatur vinum non consecratum per sacrum panem (4).

Elle est abrégée dans un missel du début du XIVe siècle, provenant de la région :

> Sanctificatur vinum non consecratum. Deinde communicat ipse... (5).

Dans un missel styrien du XVe siècle, quelques termes ont varié, mais la tradition d'Amalaire reste toujours aussi reconnaissable :

> Hac die sanctificatur vinum et aqua per immissionem corporis dominici in calicem. Et hac die representatur consecratio, *etc.* (6).

Parmi les missels provenant de l'abbaye de Vorau ou des environs, nous en remarquons cinq, du XIIe au XVe siècle, où la formule *Sanctificatur...* garde les termes traditionnels, sauf le banal changement de *panem sanctificatum* en *panem consecratum*. Dans le dernier, la citation de M. Köck nous permet de constater la présence de la phrase amalarienne *Hac die apostolica representatur consecratio* .. (7)

(1) *Ibid.*, *Cod.* 395 (écrit en 1336), f. 178 ; Köck, p. 35. — *Cod.* 703 (XIVe-XVe s.), f. 122; Köck, p. 50. — *Cod.* 123 (1re moitié du XVe s.), f. 143v ; Köck, p. 55. — *Cod.* 115 (seconde moitié du XVe s.), f. 136 ; Köck, p. 68.

(2) Steiermärkisches Landesarchiv, à Graz, *Cod.* 17 ; Köck, p. 10.

(3) Bibl. de l'Université de Graz, *Cod.* 62, f. 132 ; Köck, p. 47.

(4) *Ibid.*, *Cod.* 413, f. 171v ; Köck, p. 40.

(5) Steiermärkisches Landesarchiv, *Cod.* 1620, f. 185 ; Köck, p. 12.

(6) Archives du presbytère de Haus ; Köck, p. 75.

(7) Vorau, Bibliothèque de l'abbaye, *Cod.* 303 (XIIe s.), f. 115 ; Köck, p. 79. — *Cod.* 81 (XIIIe s.) ; Köck, p. 81. — *Cod.* 330, (XIVe s.) ; Köck, p. 83. — *Cod.* 92 (XVe s.) ; Köck, p. 84. — *Cod.* 272 (2e moitié du XVe s.), f. 67 ; Köck, p. 89.

*
* *

Pour les autres provinces germaniques, notre information est loin d'être aussi abondante. Mais je suis persuadé qu'on pourrait facilement la compléter. Les grands dépôts de manuscrits, tels que celui de Vienne, renferment certainement nombre de documents semblables à ceux que nous citons ici. (1) Les quelques textes que nous allons donner en terminant nous assurent assez que des recherches exécutées sur place ne pourraient manquer d'être fructueuses.

Un *Ordo* de la semaine sainte, écrit dans la région rhénane au XIe ou XIIe siècle, parle du mélange du « corps et du sang » du Christ. Au début de la cérémonie, le calice ne contenait encore que du vin ordinaire :

> Finitis autem orationibus solemnibus, vadant duo sacerdotes in sacrarium revestiti et unus eorum afferat corpus dominicum, alter vero calicem cum vino non consecrato et ponant super altare...
>
> ... (pontifex) surgens incipiat *Oremus. Preceptis sal. mon.*, et sic usque ad *Pax Domini*, quod tamen non dicit, sed tacite commixtionem corporis et sanguinis domini nostri Iesu Christi faciat et communicet solus pontifex (2).

Un missel d'origine allemande, écrit à la fin du XIIIe siècle et conservé à la Laurentienne, termine ainsi la description de la messe des Présanctifiés :

> Et ponat partem corporis in calice nichil dicens. Consecratur autem vinum et aqua per panem sanctificatum. Sic consumatur officium (3).

Les termes habituels aux missels de Seckau, avec la phrase additionnelle empruntée à Amalaire, se retrouvent dans un missel du XIVe siècle, de la Bibliothèque Vaticane, dont l'écriture dénote la provenance germanique :

(1) Nous aurions voulu nous en rendre compte personnellement, pendant un séjour fait à Vienne en décembre 1920. Mais l'ancienne bibliothèque impériale était alors fermée.

(2) Paris, Bibl. nat., *Lat.* 9421, f. 230r. Le reste du clergé et le peuple communient un peu plus tard, après l'adoration de la croix.

(3) Florence, *Bibl. Leopold. Medic. Palat.*, *Cod.* IV, f. 117v.

> Sanctificatur vinum non consecratum per panem sanctificatum. In hac die apostolorum memoria recolitur *etc.* (1)

Un directoire liturgique du même fonds, où M. Bannister reconnaît la main d'un copiste allemand du xve siècle (2), appelle « sang » le vin sanctifié par l'immixtion :

> Et mittet ternam partem in calicem non dicendo *Pax Domini,* quia illud totum omittitur, nisi presbiter aliquid ex devotione velit dicere, quia sanctificatur vinum non consecratum per corpus Domini immissum, et sumit hostiam cum sanguine more solito (3).

De même, dans un Ordinaire d'Essen, de la seconde moitié du xive siècle, les prières que récite le prêtre pendant la communion supposent que la transsubstantiation a eu lieu. Mais il n'y a pas ici la formule ordinaire *Sanctificatur...* :

> ... mittat particulam Sacramenti in calicem non dicendo plus, scilicet nec *Pax Domini*, nec *Fiat hec commixtio,* sed hanc orationem inclinatus : Collecta : *Domine Iesu Christe... libera me et munda me per hoc sacrosanctissimum corpus et sanguinem tuum ab omnibus iniquitatibus meis...* Ad calicem : *Quid retribuam... Calicem salutarem accipiam... Sanguis domini nostri Iesu Christi confortet et conservet...* (4).

Nous revenons à la glose habituelle avec un *Agenda* ou *Obsequiale* de l'année 1502, à l'usage du diocèse de Naumbourg sur la Saale, dans l'ancien électorat de Saxe :

> Tunc ipse sacerdos sumit de corpore Domini et cum eo per quatuor aras calicis secundum solitum cruce facta, mittit in calicem nihil dicens. Sanctificatur enim vinum non consecratum per corpus dominicum et communicet ipse et alii qui volunt (5).

(1) Bibl. Vat., *Cod. Palat.* 503, f, 62r.

(2) H. M. Bannister, *Monumenti Vaticani di Paleografia musicale latina* (*Testo*), Leipzig, 1913, p. 171.

(3) *Cod. vat. Pal.* 484, f. 39r-39v.

(4) Franz Arens, *Der Liber ordinarius der Essener Stiftskirche*, Paderborn, 1908, p. 54-55.

(5) *Agenda sive Obsequiale secundum consuetudinem ecclesie et diocesis Numburgensis, 1502,* publié par le Dr Alb. Schönfelder, dans sa *Liturgische Bibliothek*, I, Padeborn, 1904, p. 69.

***

Les bibliothèques des Pays-Bas fourniraient certainement de nombreuses additions à notre liste :

Missel de Leyde, de la seconde moitié du xve siècle :

> ... tollat patenam et sumat de Sancta, postea (ponat in?) calicem, nichil dicens, nisi aliquid secrete velit dicere : *In nomine Patris*... Hac die calix non consecratur, sed vinum per corpus Dominicum consecratur. Sequitur oratio *Domine Iesu Christe fili Dei vivi*..., *Corpus et sanguis*..., cum orationibus consuetis (1).

Missel d'Utrecht, imprimé en 1497 :

> *Pax Domini* non dicitur, nec datur osculum pacis. Sanctificatur autem vinum non consecratum per corpus sanctificatum (2).

Cette rubrique est maintenue dans l'édition de 1540 (3).

Missel de Liège, de l'année 1515 :

> Particulam hostie ponit simpliciter in calice cum vino et aqua sanctificatis per appositionem eiusdem (4).

Cette rubrique est évidemment de celles qu'un ecclésiastique du xvie siècle pouvait entendre dans un sens parfaitement conforme aux enseignements de la scolastique. La distinction établie depuis le xiie siècle entre les verbes *sanctificare* et *consecrare* se présentait d'elle-même à l'esprit de tout théologien. Il ne faut voir ici qu'un écho lointain de la glose amalarienne. Si les mêmes termes ont figuré dans des livres plus anciens, ils ont pu avoir la signification que leur eût donnée Amalaire. Mais rien n'oblige à croire qu'au xvie siècle on s'en tenait encore à cette interprétation archaïque.

(1) Paris, Bibliothèque de l'Arsenal, *Cod.* 160, f. 93v, col. 1.

(2) *Missale insignis ecclesie Traiectensis*, Paris, 1497, f. 70r, col. 2.

(3) *Missale ad verum cathedralis ecclesie Traiectensis ritum*, Anvers, 1540, f. 72v.

(4) Cité par Du Vert, *Explication... des cérémonies de l'Église*, t. IV, 1713, p. 273.

*
* *

Citons enfin, pour les régions septentrionales de la chrétienté, les trois livres suivants :

Pontifical de Riga, du XIVe siècle :

> ... frangat hostiam secundum consuetudinem in tres partes nichil dicens et statim dyaconus dicit : *Humiliate vos ad benedictionem in nomine Christi.* Qua expleta sumat episcopus corpus Domini, *etc.* Sanctificatur enim vinum non sanctificatum per corpus immissum (1).

Nous parlerons plus loin du modèle romain dont dépend ce pontifical.

Missel de Drontheim, imprimé à Copenhague en 1519 :

> ... et dividat hostiam in tres partes et in fine moderata voce *Per omnia secula seculorum* et nihil amplius dicat. Sanctificatur autem vinum non consecratum per corpus dominicum consecratum (2).

Missel de Lund, en Suède, imprimé à Paris en 1514 :

> Postea sumit de corpore Domini et... mittit in calicem nihil dicens. Sanctificatur enim vinum non consecratum per corpus dominicum. Et communicat ipse et alii qui volunt (3).

*
* *

L'*Ordo romanus antiquus* prit de bonne heure le chemin de l'Italie. Nous en trouvons un exemplaire au Mont-Cassin au commencement du XIe siècle (4). Son influence se reconnaît dans la

(1) Bibl. Vaticane, *Cod. Borghes.* 14, f. 96r. *Cf.* f. 154v : *Ordinarium sive Pontificale fratris Friderici archiepiscopi Rigensis ordinis fratrum minorum et pertinet ad ecclesiam Rigensem.* Il s'agit ici de l'archevêque Frédéric de Pernstein (1304-1340). Le ms. avait déjà eu un autre propriétaire, dont le nom a été gratté. Mais les formules de serment du f. 147v nous retiennent dans la province de Riga. (*Cf.* H. M. Bannister, *Monumenti Vaticani di Paleografia musicale latina*, Leipzig, 1913, p. 178).

(2) *Missale pro usu totius regni Norvegie secundum ritus sancte Metropolitane Nidrosiensis ecclesie*, *Haffnie*, 1519, f. d. 23r.

(3) *Missale ad usum metropolitane Lundensis ecclesie*, Paris, 1514, f. 90 r.

(4) *Cf.* ci-dessus, p. 150.

rédaction de cette rubrique d'un pontifical, écrit au XIe ou XIIe siècle, en caractères bénéventains :

> Sumat episcopus de Sancta et pon(at) in calic(em) nichil dicens et sic sanctificat vinum non consecratum per panem sanctificatum (1).

Ailleurs, bien que la formule *Sanctificatur*... manque, les expressions employées impliquent la croyance à la consécration du vin. Dans un volume de *Miscellanea*, de la bibliothèque nationale de Florence, ont été recueillis quatre feuillets d'une sorte de *Directorium chori*, écrit au XIIe ou XIIIe siècle pour un monastère inconnu. Les cérémonies des deux derniers jours de la semaine sainte sont décrites dans ce fragment. On lit, au sujet du rite de la commixtion :

> Inde mittat (sacerdos) unam portionem in calice nichil dicens et communicet se et omnes fratres. Levita, dum tribuit calicem communicantibus, dicat ut aliis diebus : *Sanguis domini nostri Iesu Christi*, et cetera (2).

Un *Ordinarium* de l'église de Cosenza, rédigé par les soins de l'évêque Luc (1203-1224), est aussi formel que possible sur l'efficacité consécratoire de l'immixtion :

> Accipiant dominicum corpus in eucharistiali reconditum et super patenam ponunt, et in calice vinum et aquam fundant et mox de hostia dominici corporis in calicem mittant, ita ut vinum in sanguinem consecretur (3).

Vers la même époque on retrouve la formule habituelle dans un sacramentaire écrit pour les Camaldules de Fonte Avellana, au diocèse de Cagli :

> ...sumat de Sancta et ponat in calicem nihil dicens. Sanctificatur autem vinum non consecratum per corpus Domini immissum (4).

(1) Rome, Bibl. *Casanatense*, *Cod.* 614, f. 149v-150r.

(2) Florence, Bibl. nat., *Cod. Magliabech.*, Cl. X, n. 170, f. 286r.

(3) *Ordinarium Cusentinae ecclesiae*, cité par Martène, d'après le ms. n° 110 de la bibliothèque du couvent de Saint-Isidore, à Rome ; *De antiquis ecclesiae ritibus*, t. I, édition de Venise, p. 156-157.

(4) Migne, *P. L.*, CLI, 882.

*
* *

Nous arrivons à Rome. Ici les documents sont assez nombreux pour que nous puissions suivre l'histoire, vraiment complexe, de la formule *Sanctificatur vinum*... Dans la première moitié du XIIe siècle, le prieur et futur cardinal Bernard, rédigeait l'*Ordo ecclesiae Lateranensis* que nous avons déjà cité (1). L'*Ordo* d'Hittorp était une de ses sources (2). Il l'appelle simplement l'*Ordo romanus,* sans paraître avoir de doute sur son authenticité. Le vieil *Ordo* germanique avait donc pleinement acquis droit de cité à Rome et l'on ne s'y souvenait plus de son origine étrangère. Mais, pour la rubrique du vendredi saint, Bernard remonte jusqu'à Amalaire, auquel il se réfère expressément :

> Et cum dixerit : *Per omnia secula seculorum* et responsum fuerit *Amen*, *Pax Domini* non dicatur, neque per oscula detur, sed sumat de Sancta et ponat in calicem nihil dicens... Nec reservatur sanguis, eo quod ab infidelibus effusus est. Amalarius. Sanctificatur autem vinum non consecratum per corpus Domini immissum. Et communicant fratres cum silentio (3).

Bernard entend évidemment la phrase d'Amalaire dans le même sens que ce dernier. Il faut du vin consacré pour la communion sous les deux espèces et comme on n'en a pas conservé de la messe du jeudi, on a recours au procédé de la consécration par immixtion.

Dans la première moitié du XIIIe siècle, on possédait, à Rome, un *Ordinarium* ou *Liber Ordinarii*, qui, depuis la réforme d'Innocent III, réglait la liturgie de la chapelle papale. Nous en rencontrerons dans un prochain chapitre un exemplaire complet, tardif il est vrai et légèrement augmenté. C'était avant tout un directoire pour l'agencement de l'office quotidien. Mais il contenait de longues et nombreuses rubriques, qui constituaient,

(1) *Cf. Revue*, II, 1922, p. 440-441.

(2) *Ordo Ecclesie Lateranensis*, éd. L. Fischer, p. 60 : « Unde in *Ordine romano* dicitur : *In vigilia resurrectionis*, etc ». La phrase ainsi annoncée se lit en effet dans l'*Ordo romanus antiquus*. *Cf.* Hittorp, *op. cit.*, col. 84.

(3) *Ordo eccl. Lat.*, éd. L. Fischer, p. 58. On voit que Bernard ne cite pas exactement Amalaire. Au lieu de « *per panem sanctificatum* », il écrit : « *per corpus Domini immissum* ».

pour certaines fêtes, de véritables *Ordines*. On y lisait notamment un *Ordo* fort détaillé des trois derniers jours de la semaine sainte, pour les cérémonies que présidait le pape en personne. Or ce dernier document, à la messe des Présanctifiés, présentait lui aussi la phrase amalarienne : *Sanctificatur enim vinum*, etc. (1). Il fut utilisé pour la rédaction des rubriques de nombreux missels romains et leur transmit la glose par laquelle Amalaire avait affirmé sa croyance à la consécration par contact.

Le fait est d'autant plus surprenant que ces livres romains étaient en opposition, sur ce point précis, avec le missel « *secundum consuetudinem romanae curiae* », également d'origine romaine, que les Frères Mineurs popularisaient dès lors en Europe. Ce dernier, comme nous le verrons plus loin, contribua puissamment à éliminer des livres liturgiques toute allusion à la vertu consécratrice de l'immixtion. Mais, à Rome même, il n'y réussit pas immédiatement. D'ailleurs, dans les milieux franciscains eux-mêmes, on avait d'abord adopté l'*Ordo* papal de la semaine sainte sans y faire aucun changement. On le trouve transcrit, avec d'autres fragments considérables de l'*Ordinarium*, dans le fameux « *Bréviaire de sainte Claire* », datant de la première moitié du XIIIe siècle, qu'on conserve aujourd'hui à Assise, au couvent de Saint-Damien (2).

L'*Ordo* pontifical de la semaine sainte s'était pareillement glissé en entier dans le sacramentaire qu'on employait, pour la célébration de la messe, à la chapelle papale du Latran. Ce sacramentaire était resté fidèle au type ancien : il ne contenait ni les lectures, épitres ou évangiles, ni les pièces chantées par la *scola*. Les rubriques, par contre, étaient démesurément allongées. La plupart provenaient de l'*Ordinarium*. Il était encore en service à la fin du XIIIe siècle. Nous avons pu en étudier deux exemplaires, le *Cod. Vat. Ottob.* 356 (3) et le manuscrit 100 d'Avi-

(1) Avec la même finale que dans l'*Ordo* de Bernard.

(2) Voir la description, malheureusement trop peu serrée, qu'a donnée de ce Bréviaire-missel M. Aug. Chollat, *Le Bréviaire de sainte Claire* (*Opuscules de critique historique*, fasc. VIII), Paris, 1904. L'*Ordo* de la semaine sainte est reproduit aux pages 80-94. *Cf.* p. 86 : *Responso autem* Amen, *frangat hostiam secundum consuetudinem, ponens de ea in calice nichil dicens. Sanctificatur enim vinum non consecratum per corpus Domini immissum.*

(3) *Cf.* Ebner, *Quellen u. Forschungen zur Geschichte des Missale Romanum*

gnon (1). Sauf quelques menues particularités, ces deux volumes sont de contenu identique. Les catalogues les attribuent unanimement, l'un et l'autre, au XIVe siècle. Nous avons cependant de bonnes raisons de croire qu'ils appartiennent au dernier quart du siècle précédent. Comme nous reviendrons ailleurs sur ce sujet (2), nous pouvons nous en tenir ici à quelques observations.

Les deux manuscrits s'accordent à mentionner, dans leur calendrier, un certain nombre de saints canonisés aux XIIe et XIIIe siècles. Parmi les noms inscrits de première main dans les deux exemplaires, le plus récent est celui de sainte Claire (12 août), canonisée en 1255. Sainte Hedwige de Pologne, canonisée en 1266, ne figure que dans le manuscrit d'Avignon. Saint Pierre Célestin (19 mai), canonisé en 1313, est porté dans le calendrier d'Avignon, mais l'écriture est ici de seconde main. Dans aucun des deux livres il n'est question de la solennité de la Fête-Dieu, instituée en 1264 par le pape Urbain IV (3). Le fonds commun aux deux manuscrits nous donne donc l'état du sacramentaire papal entre les années 1255 et 1264. Celui d'Avignon est postérieur à cette dernière date, mais il existait déjà au temps de Boniface VIII (1295-1303). Il porte en effet, au f. 76v, une note marginale, en écriture cursive, qui se rapporte à ce pape et relève quelques particularités sur la façon dont il s'était acquitté de l'office du vendredi saint : *Dnus Bonifacius papa VIII celebravit in capella et dixit tertiam et sextam cum cardinalibus et capellanis*, etc. Cette note émane évidemment d'un témoin oculaire et n'a pu être écrite longtemps après la céremonie en question. Un peu plus loin, dans les rubriques du samedi saint, une autre note marginale, de la même main que le texte bien qu'en caractères plus petits, con-

im Mittelalter, 1896, p. 234-235 ; H. Ehrensberger, *Libri liturgici bibliothecae apost. Vaticanae*, 1897, p. 417-418; H. M. Bannister, *Monumenti Vaticani di Paleografia musicale latina*, 1913, p. 186.

(1) *Catalogue général des Manuscrits...*, *Départements*, t. XXVII, 1894, p. 57-58.

(2) Dans un mémoire spécial, *Le missel de la chapelle papale à la fin du* XIIIe *siècle*, qui paraîtra prochainement.

(3) La *Missa de corpore Christi* qu'on lit aux ff. 279v-280r, dans l'exemplaire du Vatican, est une addition au missel primitif, lequel se termine après le f. 277. L'écriture est différente et le texte est disposé sur deux colonnes, tandis que le reste du ms. est à longues lignes. Elle fait également partie d'un Supplément dans le ms. d'Avignon, f. 270r.

signe cette remarque : *Dnus papa Gregorius non calciabat sandalia, nec dicebat psalmos Quam amabilia.* Il s'agit vraisemblablement ici de Grégoire X (1271-1276). Nous ne pouvons nous attarder davantage à ces questions de date. Qu'il nous suffise d'avoir mis ceci hors de doute : Le missel papal représenté par les *Codd. Vat. Ottob.* 356 et *Avenion.* 100 est antérieur à la venue des papes à Avignon, antérieur par conséquent aux bouleversements que subit la liturgie pontificale du fait de ce déplacement (1).

Les rubriques supposent toujours que c'est le pape qui officie. Voici comment est exposé le rite de la commixtion à l'office des Présanctifiés :

> Responso autem *Amen*, frangat hostiam secundum consuetudinem, ponens de ea in calice nichil dicens. Sanctificatur enim vinum non consecratum per corpus Domini immissum. *Pax Domini* non dicatur, *Agnus Dei* non cantatur neque pacis osculum datur, nec postcommunio cantatur. Communicat autem solus pontifex sine ministris, non ad sedem solemniter, sed ibi tantum eo die ante altare, ob humilitatem reverentie diei et passionis Christi (2).

Cette rubrique du sacramentaire papal revient textuellement dans plusieurs missels d'origine romaine. Le *Cod. lat.* 829 de la Bibliothèque nationale, écrit au XIVe siècle, est une adaptation de la liturgie papale aux besoins d'un simple évêque (3). Au f. 27r-v, nous lisons exactement (sauf les mots *solus pontifex sine ministris*, qui sont omis) le passage cité plus haut d'après le sacramentaire du Latran. Nous le retrouvons également au f. 82v-83r du premier des deux missels romains actuellement réunis dans le *Codex II* de l'*Archivio di Stato*, à Rome (4). Le

(1) Le catalogue des manuscrits d'Avignon (*l. c.*) indique bien que le *Cod.* 100 marque au 8 octobre (f. 5v) la dédicace de Notre-Dame des Doms. Mais il suffit d'un coup d'œil pour reconnaître que la phrase « *Dedicatio beate Marie de Domnis* » est une addition postérieure. Elle est écrite en surcharge, en caractères cursifs, tracés à l'encre noire, qui contrastent avec le reste du calendrier. Aucune messe, à l'intérieur du missel, ne correspond à cette mention.

(2) Avignon, *Cod.* 100, f, 84r; *Vat. Ottob.* 356, f. 81r.

(3) On lit au haut du f. 1 : *Ordo qualiter pontifex parat se ad dicendam missam secundum morem ecclesie romane.*

(4) Ce volume a été décrit par le regretté M. Bannister dans la *Rassegna gregoriana*, t. VII, 1908, col. 156-160. Il est fait de la réunion de deux

missel plénier E. 8 de l'*Archivio* de la basilique de Saint-Pierre est lui aussi un missel romain du XIVe siècle. Il présente, au f. 140r, pour le rite du mélange à la messe des Présanctifiés, le même libellé que les précédents.

Dans l'esprit du liturgiste auquel nous devons l'*Ordo* de la semaine sainte dont dépendent tous ces livres, la vertu consécratrice de l'immixtion ne semble pas avoir fait de doute. Dans les divers manuscrits que nous venons de citer, la préparation du calice est ainsi décrite, quelques lignes avant le passage que nous avons rapporté :

> Et (*ou* Tunc) diaconus offerat ei in patena corpus Domini quod pridie fuerat reservatum, quod accipiens collocet super corporali ab eodem diacono prius super sindonem expanso ; offerat ei et calicem similiter cum puro vino et subdiaconus offerat ampullam cum aqua, quam pontifex vino commisceat, ut representet quod eo die emanaverunt sacramenta ecclesie, videlicet sanguis et aqua, de corpore Christi (1).

Sur la croix, le sang avait coulé du corps du Sauveur. Au jour anniversaire de la Passion, la liturgie va « représenter » cette consommation du sacrifice divin : le précieux sang qui apparaîtra bientôt dans le calice proviendra, comme au Calvaire, du corps du Christ, de l'hostie consacrée que l'on vient de déposer sur l'autel (2).

Mais depuis la fin du XIIIe siècle, de nombreux copistes, en transcrivant ces livres, s'efforcent de rectifier tout ce qui pouvait sembler en désaccord avec la doctrine commune de la consécration eucharistique. De là, pour notre *Ordo* romain de la semaine sainte, une double descendance : d'un côté les éditions qui continuent à affirmer la « sanctification » par contact ; de l'autre les éditions corrigées. Celles-ci sont de deux sortes. Pour les unes on a simplement procédé par ablation. Le passage relatif à la cérémonie de la commixtion a été supprimé en entier. C'est sous cette forme mutilée que se présente l'*Ordo* de la semaine

missels écrits à la fin du XIVe siècle. La foliotation n'est marquée qu'au crayon, dans l'angle inférieur de la page.

(1) Nous citons d'après les *Codd. Avenion.* 100 et *Ottob.* 356. Les autres manuscrits donnent le même texte sans aucune variante notable.

(2) *Cf. Revue.* III, p. 57, note 1.

sainte dans la collection que Mabillon a publiée sous le titre d'*Ordo* X (1). Dans d'autres cas, on n'a éliminé que la phrase *Sanctificatur*..., en ayant soin d'ajouter quelques mots pour indiquer que la consécration du vin n'avait pas lieu. Nous examinerons les manuscrits de ces deux catégories lorsque nous parcourrons les livres liturgiques opposés à la théorie de la consécration par contact.

En dehors de ces éditions corrigées, l'*Ordo* de la semaine sainte, tel que nous l'avons trouvé dans le missel de la chapelle papale, fut le principe d'une lignée vigoureuse et touffue. Apporté en Avignon, avec le trésor apostolique, il fut un des documents dont se servit le cardinal Jacques Gaetani Stefaneschi pour la rédaction de son cérémonial, dont Mabillon a publié, sous le nom d'*Ordo* XIV, un exemplaire remanié au xve siècle (2). Parmi les manuscrits de l'*Ordo* XIV, un bon nombre présentent au vendredi saint, sans aucune modification, la rubrique que nous venons de lire dans le missel de la chapelle papale, avec la phrase *Sanctificatur enim vinum non consecratum per corpus Domini immissum.*

Citons :

Vaticanus 4731, xive-xve s., f. 50r (3).

Vat. 4734, écrit entre 1370 et 1378 (4), f. 45r-v.

Vat. 4732, début du xve s., f. 44v.

Vat. 4733, xve s., f. 58r-v.

Vat. 5747, xve s., f. 83v.

Vat. Urbin. 469, xve s., f. 51r-v.

Paris, Bibl. nat., *Lat.* 936, xve s., f. 135v.

Ibid., *Lat.* 937, xve s., f. 80v (5).

(1) *Mus. Ital.*, t. II, p. 103, n. 14.

(2) *Op. cit.*, p. 243 et suiv. Nous ne pouvons nous arrêter à l'examen des diverses questions encore pendantes, touchant la composition et la tradition manuscrite de l'*Ordo* XIV. On trouvera l'indication des travaux jusqu'ici publiés à ce sujet dans Kösters, *Studien zu Mabillons Römischen Ordines*, 1905, p. 66 et suiv. Même remarque pour l'*Ordo* XV dont il va être question un peu plus loin.

(3) Au lieu de *Sanctificatur*, ce ms. porte *Significatur* , ce qui montre le peu d'attention apportée par le copiste au sens de la rubrique.

(4) *Cf.* f. 1 : *Istum librum fecit scribi cum diligentia Reverendissimus in Christo pater et dominus dominus Petrus Rogerii Gregorius papa XI^us*.

(5) Je laisse de côté les copies modernes de l'*Ordo* XIV, telles que le *Vat.* 5627, f. 27-28.

C'est un manuscrit de cette espèce qu'a reproduit Mabillon. L'ouvrage de J. Gaetani donna naissance, dans la seconde moitié du XIVe siècle, à de nombreux remaniements. Il fut largement utilisé pour la composition d'abrégés, d'adaptations, où l'on peut suivre les progrès de la transformation qui modifia si profondément la physionomie de la vieille liturgie romaine. Pierre Amiel, ancien sacristain de la chapelle papale sous Urbain V (1362-1370), entreprit la rédaction d'un nouveau Cérémonial, qu'il ne cessa de retoucher et d'accroître jusqu'aux approches de l'année 1400, et pour lequel il emprunta de nombreux matériaux au travail de son prédécesseur (1). Un des manuscrits de l'ouvrage d'Amiel a été publié par Mabillon (2).

Dans ces nouvelles compilations, nous retrouvons la rubrique que nous avons successivement rencontrée dans les livres romains du XIIIe siècle et dans l'*Ordo* de Gaetani. Mais on a ajouté de nouveaux détails sur la façon dont le pape doit prendre, après la communion sous l'espèce du pain, le contenu du calice. Les expressions employées à cette occasion mettent en lumière le sens attaché à la formule *Sanctificatur enim vinum*. Cette « sanctification » est bien considérée comme une consécration véritable, car, après l'immixtion d'une parcelle de l'hostie, le vin du calice est appelé le sang du Christ. On le distingue soigneusement du vin des ablutions, que le pape prend ensuite pour purifier le calice.

Voici le texte, tel que nous le lisons dans deux remaniements de l'*Ordo* de Gaetani, le *Vaticanus* 4737 et le *Vaticanus* 1151. Le premier de ces deux manuscrits est du début du XVe siècle. L'écriture du second est plus récente et semble appartenir à la fin du même siècle :

> Postea predictus cardinalis offert ei (= papae) calicem similiter cum puro vino, et subdiaconus offert ampullam cum aqua, quam papa vino commisceat, ut representet quod ista die emanaverunt sacramenta ecclesie, videlicet sanguis et aqua de corpore Christi...

(1) Sur Pierre Amiel, qui devint pénitencier et bibliothécaire sous Grégoire XI, évêque de Sinigaglia en 1375, patriarche de Grado vers 1387 et et enfin d'Alexandrie (1400), voir la notice de M. Mollat, *Dictionnaire d'hist. et de géogr. eccl.*, t. I, col. 1253-1254.

(2) *Ordo* XV, *op. cit.*, p. 443 et suiv.

> Et tunc diaconus offert pape patenam ac deinde frangit hostiam consecratam secundum consuetudinem, ponens de ea tertiam particulam in calice nichil dicens. Sanctificatur enim vinum non consecratum per corpus Domini immissum. *Pax Domini* non dicitur... Communicat autem solus papa sine ministris, non ad sedem solemniter, sed sibi tantum eo die ante altare ob humilitatem reverencie Dei et passionis Christi, et non cum calamo, sed cum calice sumit sanguinem Christi, et vinum, quod post sumptionem sanguinis in calice funditur per ministrum, sumit in cornu altaris... (1).

Ce même passage figure, à peu près dans les mêmes termes, dans une sorte de *Compendium* liturgique, où sont rassemblées les descriptions de quelques cérémonies. Ce travail compilé probablement au temps de Grégoire XI (1370-1377), par un chapelain pontifical, nous est parvenu dans le *Vaticanus* 4726 (2). La rubrique que nous venons de citer se trouve au f. 36r. Un peu plus loin, on expose ainsi le rite de la commixtion, lorsque l'office des Présanctifiés est célébré par un simple prélat :

> Tunc autem diaconus offert ipsi prelato patenam et tunc frangit hostiam consecratam secundum consuetudinem, ponens de ea tertiam particulam in calice nichil dicens. Sanctificatur enim vinum per corpus Christi immissum. *Pax Domini* non dicitur...

Comme on peut le voir dans Mabillon (3), le Cérémonial de

(1) *Vat. lat.*, 4737, f. 17r-v ; *Vat. lat.*, 1151, f. 11v-12r. Le contenu du *Vat.* 4737 a été imprimé par J.-B. Gattico, *Acta selecta caeremonialia S. R. E*, t. I, Rome, 1753, p. 4 et suiv. Le passage cité ici se trouve à la p. 34. Gattico avait collationné d'autres manuscrits. L'un d'eux, que je n'ai pas retrouvé, portait ici en marge : *Adverte : Corpus Christi in calice positum sanctificat vinum non consecratum* (*ibid.*, note 21).

(2) *Cf.* f. 1r : *Ego* //// (une ligne grattée) //// *acolitus capellanus comensalis domini nostri pape qui in hac valle miserie sub umbra romane curie tam in civitate Avininion(ensi)* [f. 1v] *quam in Urbe dum curia ipsa erat, per multa tempora moram traxi. Istud modicum opus sub compendio ut melius potui abreviavi, non discedendo tamen a rubricis antiquis in quibus totum fundamentum omnium serimoniarum ipsius roman(e) cur(ie) consistit. Et ut sit provectis memoriale ac iuvenes instruat atque servitores.* Ce que nous disons de l'époque de composition se déduit de quelques notices datées qui ont été postérieurement ajoutées au texte.

(3) *Op. cit.*, p. 494,

Pierre Amiel adopta, pour le point qui nous occupe, le même texte que le *Vaticanus* 4737. Il en est de même du Cérémonial écrit pour l'usage de l'antipape Pierre de Luna (1394-1417, † 1422). Nous en avons examiné deux exemplaires, le *Vaticanus* 4735 et le *Vaticanus* 5627, l'un et l'autre du xve siècle. Le passage reproduit plus haut d'après le *Vat.* 4737 se lit au f. 12v-13r dans le premier de ces manuscrits, aux ff. 27r-28r dans le second (1). On découvrira certainement d'autres répliques de ces diverses compilations. Celles que nous indiquons ici suffisent à montrer qu'aux xive et xve siècles de nombreux ecclésiastiques de la cour pontificale, chapelains, prélats, cérémoniaires, purent lire, sans se croire tenus de la rectifier, une rubrique du coutumier papal où le vin « sanctifié » par le seul contact de l'hostie, à l'office du vendredi saint, était assimilé au précieux sang des messes ordinaires.

(*A suivre*). Michel Andrieu.

(1) Gattico a donné de nombreux extraits du *Vat.* 4735, *op. cit.*, p. 157 et suiv. Au f. 12v, cinq lignes avant le passage en question, on lit que les cérémonies ont été accomplies de la sorte « *tempore domini Io. pape XXII, domini Benedicti XII, domini Clementis VI, domini Benedicti XIII* ». A ces noms le *Vat.* 5627, f. 27v, ajoute : « *et domini Martini quinti de Columna* ». *Cf.* Mabillon, *op. cit.*, p. 493.

LA RÉVOLUTION FRANÇAISE ET LE DIOCÈSE DU MANS

D'APRÈS UN OUVRAGE RÉCENT [1]

A l'époque de la grande Révolution, la population de la Sarthe comprenait surtout des agriculteurs, attachés à la glèbe, fermés aux nouveautés du dehors, dans le nord et l'est du pays ; un peu frondeurs, un peu sceptiques, mais sensibles au fond, sur la frontière de la Touraine ; doux sur les confins de l'Anjou. Tous, prudents et mesurés, accueillirent les réformes législatives en matière religieuse avec une égale méfiance. Le clergé régulier occupait en 1789 une cinquantaine d'établissements, peuplés par cent soixante-douze religieux et quatre cent cinquante religieuses. De celles-ci deux seulement quittèrent leur maison en 1790, et encore l'une d'elles ne tarda pas à y rentrer. A part quelques cas isolés de relâchement, la plupart des communautés de femmes avaient gardé l'esprit de leur institut : pauvres, pieuses, unies entre elles, elles ne demandaient qu'une chose, c'est qu'on les laissât achever en paix une vie toute consacrée à la prière et à la charité. Contraste frappant avec les communautés d'hommes : « A de rares exceptions près, dit M. Giraud, ces moines sont de glace, incapables de porter sur aucun objet un zèle qui leur manque... A travers ces derniers rameaux de l'arbre monastique ne coule plus qu'une sève alanguie : des âmes qui se meurent dans des corps de vieillards ». Faute de vocations, les couvents se vident et ne peuvent plus ni assurer leurs services religieux, ni gérer eux-mêmes leurs biens. Les séculiers les remplacent dans les premiers, des fermiers exploitent pour eux les seconds. D'où il suit que les sympathies se détachaient des réguliers pour aller aux séculiers, et que le fermier laïque de leurs terres s'en considérait peu à peu comme le propriétaire. D'ailleurs, la commende qui s'étendait de plus en plus et les pensions assises sur les bénéfices dévoraient le quart, le tiers, la moitié et plus de leurs revenus; les aumônes des couvents tarissaient, les bâtiments se déla-

(1) Abbé M. Giraud, *Essai sur l'histoire religieuse de la Sarthe, de 1789 à l'an IV*, Paris, Jouve, 1920. In-8° de 691 p.

braient et les procès pleuvaient, n'enrichissant que les hommes de loi.

L'évêque du Mans observait la résidence. Il était pieux, zélé, tenace dans ses desseins. Mais il succédait à des prélats qui avaient négligé leur diocèse ; il manquait d'action sur des curés dont la nomination lui échappait trop souvent ou qui avaient contracté des habitudes d'indépendance ; il manquait d'autorité sur un chapitre dont la nonchalance de ses prédécesseurs avait grandi le prestige et le pouvoir. Les cadres du clergé paroissial se composaient de 446 curés et d'autant de vicaires A côté d'eux, il y avait les aumôniers des communautés et des hôpitaux, quelques principaux de collèges, une centaine de « prêtres habitués ». Agés ou infirmes pour la plupart, n'ayant pour toute ressource que les honoraires des messes qu'ils disaient le dimanche à la place des moines ou des desservants absents, ceux des prêtres habitués qui n'avaient pas de patrimoine étaient au plus bas degré de la misère. Le traitement fixe des vicaires variait de 150 à 500 livres. Ils y ajoutaient la gratuité du logement, le produit de quelques fondations pieuses ou de quelques petits bénéfices, *la glane* enfin, c'est-à-dire une quête faite pour eux dans la paroisse deux fois l'an. Et cependant le plus lourd du fardeau pesait sur eux : catéchisme, enseignement dans les écoles, confessions, visite des pauvres et des malades, etc. Sensiblement meilleure était la situation matérielle des curés Ils constituaient dans la Sarthe la classe moyenne, la bourgeoisie du clergé. Ceux d'entre eux qui avaient un revenu inférieur aux 1200 livres fixées par la loi du 12 juillet 1790 étaient l'exception. Beaucoup de cures rapportaient au delà de 4000 livres ; quelques-unes au delà de 6000. La dîme constituait le plus clair des revenus curiaux qui se complétaient avec les fruits du domaine. Dans les presbytères manceaux, à la fin de l'ancien régime, on menait une vie plantureuse ; une large aisance y régnait. Il faut donc ramener à leur juste valeur les doléances des cahiers de 1789. « Combien de ces curés dont l'idéal s'était abaissé par un contact trop prolongé avec la terre, par la fréquentation trop exclusive des seigneurs et des principaux habitants de leurs paroisses chez qui leur couvert était habituellement mis ! La perspective de rompre brusquement avec cette vie facile obscurcira les pensées de plus d'un et fera fléchir les résolutions, quand sonnera l'heure de prêter le serment ».

S'il convient de n'accepter que sous bénéfice d'inventaire les plaintes des cahiers, lorsqu'elles portent sur le revenu des curés, il faut accueillir avec plus de confiance le témoignage touchant la valeur morale de ces curés. Les paroisses sont unanimes à leur rendre un hommage de respect, d'estime et de sympathie, hommage fondé principalement sur la générosité, la charité éclairée de ces bienfaisants pasteurs. Au regard de la discipline ecclésiastique, le clergé du Mans, comme d'ailleurs celui de presque toute la France de cette époque, ne méconnaît pas Rome, il l'ignore. Le ministère pastoral, les gestions des biens temporels l'occupent trop pour qu'il trouve le temps de discuter les libertés de l'Église gallicane. En droit, c'est l'affaire des universités, en fait celle du gouvernement. Mais si le pape est loin, l'évêque, les chapitres, les moines sont à leur porte, et avec ceux-ci les curés se montrent moins accommodants. Aux moines ils disputent leurs dîmes ; à l'évêque ils contestent certains pouvoirs de juridiction ; ils sont en lutte avec les chapitres sur des questions de privilèges ou de préséance. M. Giraud n'exagère-t-il pas la portée de ces querelles, lorsqu'il y voit un mal « qui ronge le clergé ? » Il y découvre le germe de la scission que la constitution civile allait faire éclore. Et il cite l'aveu d'un chanoine repentant qui dira plus tard : « Nous étions pour le peuple souvent un objet de scandale plutôt qu'un sujet d'édification ». Mais ce témoignage isolé est infirmé par le témoignage unanimement contraire des cahiers des paroisses ; jusqu'à plus ample informé, je croirais plutôt que ces mesquines querelles de jalousie ne sont qu'un voile derrière lequel se cachaient des causes plus profondes de division qui se synthétisent en une seule, l'esprit du siècle. C'est encore, selon moi, une autre erreur que d'attribuer le schisme révolutionnaire à des tenants attardés du jansénisme. Et je ne sais pas trop si le succès du collège de l'Oratoire du Mans au XVIIIe siècle tient plus à ses sympathies pour des doctrines condamnées à Rome qu'à son esprit libéral avancé. Tout le monde sait, en effet, avec quel ensemble l'Oratoire donna dans la Révolution et lui fournit même quelques-unes de ses recrues les plus notoires : l'Oratoire s'était laissé entraîner par le courant. Enfin, et bien qu'ils se touchassent par endroits, s'il ne faut pas confondre l'esprit janséniste avec l'esprit gallican, — le premier étant de doctrine, le second de discipline, — j'attacherais plus d'importance dans la question des origines

du schisme, à la dernière des causes que lui attribue M. Giraud. Le clergé, dit-il, « savait rappeler que les bulles papales n'avaient d'autorité en France qu'après leur enregistrement; il n'admettait pas l'infaillibilité du pontife suprême; il professait, enfin, que les décisions prises par Rome ne trouvaient leur valeur absolue et définitive que dans leur ratification par l'Église universelle ». Cette raison me semble beaucoup plus grave que les autres. La sauvegarde doctrinale et disciplinaire du clergé, c'est son union avec Rome; c'est là son armature, son rempart; s'il laisse la muraille se dégrader, d'autres influences entrent par les brèches dans la place; c'est par là que « l'esprit du siècle », comme M. Giraud finit par le reconnaître lui-même, s'empara de la forteresse démantelée. De telle sorte que si le clergé de France occupait, à la fin de l'ancien régime, la situation politique et sociale du premier ordre de l'État (1), si sa fortune était considérable, ses universités nombreuses, leurs membres savants et influents, ce n'était pas « une force qu'il était difficile de plier », comme paraît le croire M. Giraud : elle s'était affaiblie elle-même en affaiblissant le lien qui l'unissait à Rome. Cet affaiblissement d'autorité du clergé entraînait l'affaiblissement de la foi et des mœurs des laïques. Mais ici encore, c'est moins à l'exemple de leurs prêtres qui restent exemplaires qu'à l'esprit du siècle qu'il faut attribuer surtout ce fléchissement. En résumant l'impression que fait éprouver ce tableau des populations mancelles à la fin de l'ancien régime, on peut croire que, si la Révolution n'avait pas trouvé ailleurs un terrain plus favorable, elle n'aurait pas pu prendre racine

Il n'empêche que, à l'annonce des États généraux, le Maine, d'ordinaire si réservé, si lent à s'émouvoir, se laissa griser comme toute la France. L'auteur nous fait assister aux assemblées préparatoires du clergé. Dès les premières séances, la jalousie du clergé séculier se fait jour contre les moines : ceux-ci avaient-ils le droit de

(1) « Il entretenait auprès du roi un agent général, sorte de ministre sans portefeuille (p. 104) ». Non; les agents du clergé étaient plutôt des secrétaires qui rédigeaient le procès-verbal des assemblées. On les prenait très jeunes pour leur permettre d'arriver de bonne heure à l'épiscopat. Mais l'autorité morale non moins que l'expérience des affaires leur manquaient pour faire d'eux des « ministres » représentant véritablement le clergé auprès du roi.

se présenter aux assemblées? Après des débats orageux, le grand sénéchal décida l'admission des chanoines bénéficiers à l'exclusion des religieux. Cette première victoire en entraîna d'autres : l'admission des doléances du bas clergé manceau, de préférence à celles des réguliers, et la nomination de ses candidats seuls à la députation. Désormais, les curés députés de la sénéchaussée sortent du champ de l'histoire locale; l'auteur les abandonne pour revenir au Mans.

Il y revient pour examiner le cahier des doléances du clergé. Il l'étudie en lui-même et comparé à celui du tiers de la sénéchaussée, la noblesse n'ayant émis aucun vœu sur les matières religieuses. Les curés manceaux sont muets sur le sort des réguliers.Mais le peuple s'occupe d'eux : il limite le nombre des monastères et l'âge auquel les vœux commencent à être permis; il réduit à un seul tous les ordres mendiants. Sur les douze divisions de la sénéchaussée, quatre demandent la vente de tous les biens des réguliers. Sauf une seule paroisse, toutes rendent hommage aux vertus du clergé séculier; elles souhaitent qu'il soit non seulement conservé, mais encore honoré et protégé, et que la situation des vicaires soit améliorée. Les curés profitent de l'occasion pour demander la suppression des chapitres qui s'interposent entre les évêques et le clergé des paroisses, le droit de s'assembler entre eux, celui d'être convoqués aux conciles et d'assister aux jugements de l'official; prétentions dans laquelle M. Giraud voit des tendances presbytériennes et qu'il juge par conséquent exorbitantes. Mais il croit que la plupart des signataires de ces formules excessives « furent entraînés par la folie collective des assemblées, par l'ascendant d'une poignée de meneurs brouillons » ; et la preuve pour lui, c'est que au moment de l'approbation définitive du cahier, une minorité de cent prêtres dont trente-deux curés en désavoua « les dispositions qui pouvaient préjudicier à la juridiction de l'Église et aux règles de la discipline ecclésiastique, aussi bien qu'à celles qui portaient atteinte au droit de propriété spécialement reconnu dans le même cahier ». A ces vœux primordiaux s'en ajoutaient d'autres relatifs à la propriété foncière ecclésiastique, à la perception et à la réforme de la dîme dont une vingtaine de paroisses au plus réclament la suppression; d'autres encore concernent l'instruction de la jeunesse, la diffusion des écoles, la formation et la

condition matérielle des maîtres, matières mixtes dans lesquelles la religion était grandement intéressée.

Le bas clergé du Maine accueillit avec faveur les premières réformes générales de l'Assemblée nationale. Les ordres religieux et les chapitres disparurent sans éclat. De leurs membres les uns rentrèrent dans le siècle ; d'autres reprirent la vie commune dans les quelques couvents provisoirement conservés : il n'y a là rien qui distingue les réguliers de la Sarthe de ceux des autres départements. Notons seulement que les ventes des biens ecclésiastiques, commencées au Mans vers la fin du mois de décembre 1790, eurent un succès qui ne devait pas se démentir ; elles s'élevaient à plus de 52 millions au 1er germinal an II. La dépouille des églises fut moins productive, par suite de la résistance des populations et de la nonchalance des autorités.

Sur la grave question du serment requis des prêtres fonctionnaires, le clergé de la Sarthe paraît avoir eu moins d'hésitation qu'ailleurs. Bien qu'il n'y ait pas de liste générale des sermentés et des réfractaires du département, ou que, du moins, les listes que l'on possède fixent l'attitude des prêtres à un moment donné, sans tenir compte de leurs variations, il ressort des nombreux témoignages recueillis avec beaucoup d'impartialité, semble-t-il, que très peu d'entre eux jurèrent sans quelque restriction. Mais le plus grand nombre, trouvant le serment opposé à la foi, à la discipline, à la hiérarchie ecclésiastiques, se dérobèrent ou se rétractèrent, après avoir d'abord juré. Je me hâte de dire que l'opinion de M. Giraud n'est peut-être pas aussi catégorique que je la donne : par un excès de scrupule, il accumule tellement les exemples dans un sens et dans l'autre, il les prend à tant de phases différentes, il les entoure de tant de considérations générales, locales ou personnelles, que j'interprète plutôt sa pensée qu'elle ne se dégage nettement d'elle-même sur ce point.

Au surplus, les mesures minutieuses que l'autorité départementale crut devoir prendre pour assurer l'élection du nouvel évêque à la place de l'ancien, considéré comme démissionnaire pour cause de refus de serment, attesteraient encore les dispositions hostiles de la population vis-à-vis de la constitution civile du clergé. Ces craintes étaient vaines : l'élection eut lieu dans un calme absolu. Mais, pour l'élu, Prudhomme, curé d'une des paroisses du Mans, ce fut un succès peu glorieux et laborieuse-

ment acquis, car il fallut quatre tours de scrutin pour lui obtenir moins des trois cinquièmes des suffrages. A défaut de l'abbé Grégoire non acceptant, il devait en grande partie son succès à la chaleur avec laquelle il avait soutenu la candidature du fougueux curé d'Embermesnil. Il fut consacré à Paris, dans l'église de l'Oratoire, par Gobel assisté de deux autres évêques constitutionnels. Aussitôt la lutte commença. L'ancien évêque défendit à ses ouailles d'avoir avec le nouveau et tous les assermentés aucun rapport d'ordre spirituel. Quelques jours après, on arracha de nuit un mai tricolore planté devant la maison du prélat intrus. Si en quatre mois l'église constitutionnelle de la Sarthe fut dotée de ses éléments essentiels dans les principaux centres urbains, les choses marchèrent moins vite dans les campagnes. Cent soixante-et-onze paroisses étaient destinées à disparaître ; mais lorsqu'il s'agit de les désigner, c'est à qui protesta : sentiments religieux froissés, intérêts menacés, rivalités de clochers, haines locales ou personnelles, tout fut invoqué pour détourner la menace. Force fut au département de reconnaître que la réduction du nombre des paroisses était impossible jusqu'à nouvel ordre. Le remplacement des prêtres non conformistes éprouva les mêmes difficultés : un quart des élus refusa d'accepter; une bonne partie des autres se heurta contre la résistance des dépossédés, l'hostilité des paroissiens ou même des municipalités. Trop souvent l'appui de la force publique fut nécessaire pour procéder à leur installation. Ce fut une association singulièrement bigarrée que l'église de la Sarthe pendant les premiers temps : intrus, jureurs et insermentés s'y coudoient en un mélange hétérogène. Mais sous la pression des événements politiques et des mesures administratives, les oppositions diminuèrent peu à peu pour finir par une éviction générale. Vers la fin de 1792, la totalité des paroisses est confiée en principe à des curés constitutionnels : mais en fait, plus de cinquante d'entre elles sont privées de pasteurs ou refusent celui qu'on leur a imposé. Le directoire du département se trouva amené à donner à la classe des prêtres que l'on appelait desservants provisoires une sorte de statut légal, c'est-à-dire d'appliquer à un nombre élevé de cures et pour une période illimitée une mesure habituellement restreinte à un petit nombre d'entre elles, et à conférer les véritables droits des curés à des prêtres qui jusque-là ne recevaient qu'une juridiction inférieure

et déléguée. L'auteur croit devoir insister assez longuement sur cette innovation, à cause des modifications qu'elle introduisit dans le droit ecclésiastique et de la place qu'elle devait tenir dans le régime concordataire.

Si le nombre des curés réfractaires était grand dans la Sarthe, celui des vicaires le fut davantage encore. En mars 1792, sur un total d'environ 320, il n'en restait pas plus de 80 en exercice. C'est en vain que l'évêque multiplia les ordinations : trois en moins de six mois. Elles fournirent quelques tonsurés, quelques diacres, fort peu de prêtres. Le 21 janvier 1792, le séminaire ne comptait plus que trois élèves ; encore étaient-ils dispersés dans le département pour les besoins de l'instruction publique. Le 15 juin 1793, il n'y en avait plus un seul.

Quelle était la moralité du nouveau clergé de la Sarthe ? A part quelques intrigants remuants, turbulents, empressés à se pousser ; à part quelques autres venus du dehors et notoirement infidèles aux devoirs que leur imposait l'antique discipline ecclésiastique, ce clergé, recruté sur place, était composé en très grande majorité de prêtres de mœurs régulières, sans grand caractère peut-être, mais qui, dans des circonstances ordinaires, eussent rempli intégralement les obligations de leur ministère. Mais il convient d'établir une distinction fondamentale entre deux catégories d'assermentés : les simples jureurs et les intrus. Ceux-là n'avaient que scandalisé l'Église ; ceux-ci étaient des usurpateurs, de faux pasteurs : aux fidèles il était défendu d'assister à leurs messes, aux offices divins qu'ils célébraient, et de recevoir les sacrements de leur main ; aux prêtres de reconnaître le soi-disant prélat qui avait remplacé le seul évêque légitime, celui d'avant la constitution civile, qui du fond de sa retraite continuait à diriger le diocèse. En fait, cette distinction fut observée par un très grand nombre de prêtres jureurs de la Sarthe qui, en dépit des fortes pressions des autorités civiles, refusèrent de se mettre à la place de confrères non conformistes ou de recourir à la juridiction du nouvel évêque. Chicane théologique, croiriez-vous peut-être ? Ce serait une erreur, et l'administration ne s'y trompait pas. Les nouveaux prêtres étaient des fonctionnaires salariés ; le pouvoir civil entendait qu'ils remplissent leurs obligations avant de passer à la caisse. Vers la moitié de l'année 1792, une bonne partie des prêtres jureurs — à cette date, les réfractaires ont quitté les parois-

ses — refusait de se soumettre à l'autorité de l'évêque intrus. Sur ce point donc la législation relative au clergé était tenue en échec. A ces nombreux ecclésiastiques qui, ayant promis de maintenir la constitution, en rejetaient en fait des dispositions essentielles, M. Giraud donne le nom de *semi-constitutionnels* : appellation nouvelle ou non, elle est assez exacte.

Comment le peuple accueillit-il les innovations introduites en France jusque dans les églises? Les fidèles discutaient avec passion les instructions papales et celle de l'Assemblée. La presse attisait le feu. Or la masse, surtout dans les campagnes, n'avait pas la culture voulue pour se prononcer. Mais, alors comme aujourd'hui, on se disputait à coups d'épithètes, et trop souvent une épithète est une arme, sinon un argument. Dans une population où la pratique du culte était profondément implantée, la constitution civile du clergé devait fatalement causer des troubles. Ces troubles se propagèrent au fur et à mesure que l'intrusion des nouveaux pasteurs s'étendit dans le département. M. Giraud retrace les nombreux incidents populaires qui signalèrent, dans la Sarthe, l'éviction des anciens pasteurs, la prise de possession des églises et presbytères par leurs remplaçants, l'irritation causée par la situation de plus en plus précaire des prêtres dépouillés, parmi les fidèles qui leur conservaient leur foi. Sous le couvert de formules libérales, l'autorité administrative frappe d'une sorte d'excommunication civile les prêtres réfractaires et les empêche, ou à très peu près, d'exercer publiquement leur ministère.

La fuite du roi et son arrestation à Varennes, en déchaînant dans toute la France l'émotion que l'on sait, eut son contre-coup sur la situation religieuse de la Sarthe, en accentuant la persécution. M. Giraud en apporte vingt exemples pour un. Les divisions latentes dégénérèrent en luttes ouvertes jusque dans les familles. Croyant pouvoir y mettre fin, le directoire du département prit, le 10 septembre 1791, un arrêté d'après lequel les prêtres dénoncés comme perturbateurs devaient sortir de leurs anciennes paroisses ; en cas de résistance, ils en seraient expulsés par la force. De la simple surveillance à laquelle les réfractaires étaient soumis jusqu'alors, ils passent ainsi à la suspicion, et c'est devenu un devoir civique que de les dénoncer. Les sanctions sont enlevées aux tribunaux et transférées à l'administration, qui prononce une peine générale et uniforme, l'exil à l'intérieur. Suivant l'es-

prit qui animait les municipalités, cet arrêté fut appliqué ici avec une modération alors jugée excessive, là avec une exagération manifeste. Au lieu de ramener la paix, il augmenta les troubles. Le vice capital de cette mesure, c'était la dénonciation. Comment apprécier avec le sang-froid qu'exige toute mesure de justice, la valeur d'une dénonciation? L'arrêté du 10 septembre, rarement et mollement observé, servit surtout à inquiéter les insermentés.

Pendant ce temps, prêtres orthodoxes et prêtres schismatiques se combattaient à coups de libelles ou de dissertations théologiques. Mais l'heure des paroles était passée : le drame de l'église de la Sarthe se hâtait vers son dénouement. Sous l'action des rumeurs venues de l'extérieur, des clubs, de la disette, les caractères s'aigrissaient, le nombre des rétractations publiques s'augmentait et excitait de plus en plus les autorités qui prirent contre elles de nouvelles mesures encore plus sévères. De mars à mai 1792, quatre-vingt prêtres environ furent mis en demeure de jurer ou de se retirer. Attroupements dans les rues, troubles dans les églises, visites domiciliaires, mauvais traitements exercés contre les partisans de l'une et de l'autre église, le département est en proie à une agitation de plus en plus intense, le directoire est un conflit avec telle ou telle municipalité, celle-ci jugée trop tiède, celle-là trop violente et outrepassant la loi. Traqués de toutes parts, les insermentés se cachent dans des greniers ou se réfugient soit à Paris, soit dans d'autres départements où les poursuivent encore les dénonciations des clubistes manceaux : d'autres enfin, prisonniers volontaires, s'entassent au séminaire du Mans, seul asile du département où ils soient tolérés, et encore sous la surveillance de vingt hommes de la garde nationale avec une pièce de canon chargée à mitraille.

Avant même que l'Assemblée nationale eût pris le décret du 26 août 1792 sur la déportation des prêtres réfractaires, les sections de la ville du Mans avaient contraint le département à adopter cette mesure. Le 28, la mise en route des cent cinquante prêtres prisonniers du séminaire commençait. On les dirigea sur Nantes et Angers. D'autres s'exilèrent volontairement. Au total, trois cents prêtres manceaux sortirent de France en 1792. On eût aimé connaître leur sort à l'étranger. Si l'on peut conjecturer sans trop de témérité que la plupart étaient sans ressources, que la suppression de leur ancien état les avait réduits à la gêne ou

même à la misère, qu'ils étaient inhabiles aux métiers manuels, ignorants des langues étrangères, sans vêtements, sans linge, on entrevoit la part qui leur échut dans les souffrances des émigrés. Malheureusement, faute d'informations sans doute, le livre de M. Giraud est muet sur ce poignant chapitre de l'église du Mans.

Si la déportation des prêtres profita au clergé constitutionnel, ce regain de faveur dura peu, car les pouvoirs locaux tentèrent d'arracher au clergé les restes de son influence politique, de ruiner son autorité religieuse et d'étouffer graduellement les manifestations extérieures de la foi. De là des résistances contre la persécution administrative. C'est ainsi que les fidèles préféraient mourir sans sacrements plutôt que de recourir au ministère des intrus. Les baptêmes, les mariages se faisaient en chambre avant de passer à la mairie ; clandestinement les prêtres tenaient des registres de l'état religieux de leurs ouailles, parallèles aux registres d'état civil tenus depuis la loi de septembre 1792 par les officiers publics. Si la carmagnole triomphait, le port de l'habit ecclésiastique était prohibé. On proposa même au club du Mans de coiffer du bonnet de la liberté la tête de saint Aldric au sommet de la cathédrale. Le 18 janvier 1793, tous les prêtres et vicaires de la Sarthe qui exerçaient encore des fonctions civiles en furent exclus. Les visites domiciliaires, entreprises spontanément depuis trois mois, furent légalisées le 19 décembre 1792 : on promettait 100 livres aux dénonciateurs des insermentés qui s'étaient soustraits au bannissement ou qui avaient enfreint leur ban. Cependant les réfractaires restés ou revenus dans la Sarthe au péril de leur vie, étaient encore assez nombreux pour qu'on puisse relever des traces de leur présence et de leur ministère. Mais protégés par des populations dévouées, ils furent rarement découverts. A leur défaut, on entasse quantité de suspects dans les prisons, et, quand les prisons sont pleines, on en emplit les églises désaffectées et les collèges déserts. Ce n'est pas cependant que les autorités soient inaccessibles à l'indulgence ou à la douceur. Elles cèdent à ce besoin contagieux de poursuivre, d'arrêter préventivement et en masse les ennemis vrais ou supposés du régime. D'ailleurs, la Sarthe se débat dans une anarchie croissante depuis l'automne de 1792. La conscription militaire, la pénurie des subsistances, le péril vendéen provoquent des soulèvements ou des réactions.

Ces petites émeutes locales, dues le plus souvent à des bandes de volontaires nationaux, si elles atteignent quelquefois des prêtres insermentés, ne troublent jamais le culte des jureurs toujours protégé par l'autorité publique. Celle-ci cependant a cessé de prendre part en corps aux cérémonies religieuses ; dès la moitié de 1793, une partie s'abstient de paraître à l'église. C'est alors que les mariages des prêtres, à peu près inconnus jusque-là dans la Sarthe, se multiplient. Malgré la difficulté de dresser des statistiques en pareille matière, on peut relever, dans des listes de pensionnés de l'an II, dix-huit prêtres mariés sur cent dix-neuf, proportion trop faible sans doute, parce que beaucoup d'intéressés se sont abstenus de déclarer leur qualité et ont quitté le département. Presque en même temps, les déprêtrisations commencent : treize abdications furent enregistrées au Mans dans la première décade de frimaire an II, laissant la ville à peu près sans culte. Presque toutes les paroisses de la Sarthe seront réduites à la même condition dans les trois mois qui vont suivre. Cependant ce mouvement n'a rien de spontané : il paraît dû aux excitations et aux menaces des clubs, aux « apôtres de la liberté » qui parcourent les campagnes, semant la terreur dans les rangs d'un clergé faible de caractère et de foi. Les malheureux se débattent : leurs titres de prêtrise sont égarés ; ils les ont déjà brûlés ; ils ne se les laissent jamais arracher sans quelque protestation ; quelques-uns se retirent, mais sans abjurer.

Les débuts de la Révolution avaient paru présager de glorieux jours pour la religion en France. Avec quel empressement et quel éclat les autorités civiles s'associaient alors aux cérémonies du culte et réservaient toujours une partie religieuse dans le programme des fêtes civiques ! A part quelques manifestations hostiles antérieures, cet état d'esprit dura dans la Sarthe jusque vers le milieu de 1792. Le directoire du département, invité à assister à un service funèbre pour le maire d'Etampes assassiné, prit, le 1er mai, un arrêté aux termes duquel il renonçait à paraître en corps à cette cérémonie, sous prétexte que, n'ayant aucune fonction publique à y remplir, il ne pouvait y assister « sans blesser la parfaite égalité qui doit régner entre les administrateurs hors fonctions et les autres citoyens ». Dès lors la séparation s'accentue. Le 14 juillet suivant, lors de la fête de la Fédération, les citoyens manceaux, appelés à participer à cette solennité, furent

avertis qu'aucune cérémonie religieuse ne s'y mêlerait ; mais, comme le lendemain était un dimanche, ils étaient invités à réserver pour ce jour-là leurs actions de grâces et leurs vœux à l'Être suprême, pour la patrie. La campagne menée par le club du Mans pour faire supprimer les messes militaires de la garde nationale acheva l'œuvre de l'administration et consomma la rupture des éléments civils et religieux dans les fêtes officielles. On ferme une église sur deux ; on enlève l'argenterie dite superflue des églises conservées ainsi que tous les monuments qui pouvaient choquer l'égalité.

Cependant les Vendéens, battus à Granville, dévalaient vers la Loire afin de rentrer dans leur pays. Leur approche fit rouvrir les sanctuaires fermés et protéger l'exercice du culte récemment proscrit. Le péril passé, le mouvement de déchristianisation reprend sous l'impulsion des représentants en mission et des sociétés populaires. A la fin de brumaire an II, les églises se rouvrent de nouveau, pour inaugurer le culte de la Raison. La « ci-devant église métropolitaine du Mans » prend le nom de *Temple de la Vérité* ; on y élève dans le chœur un tertre sur lequel on hisse une jeune citoyenne représentant tantôt la Liberté, tantôt la Justice, tantôt la Vérité, et, sur la place des Halles, un bûcher consume « un monceau de chapes, de petits bons dieux, de missels, vils hochets de la superstition ». Bientôt, pour soutenir l'attention publique qui se lasse, une société fraternelle et dramatique se fonde et donne dans les églises désertes une série de représentations théâtrales fixées au décadi. Malgré le zèle de Garnier de Saintes, le grand prêtre de la Raison dans la Sarthe, le décadi recueille peu d'adhésions, et l'autel de la déesse perd peu à peu ses premiers adorateurs. La masse du peuple, restée catholique, répugne aux manifestations extérieures du nouveau culte. Personne ne veut y figurer : on est obligé de recourir à des adolescentes, presque à des enfants, si ce n'est même à des hommes, pour représenter la déesse. Aux fêtes de la Raison succèdent celles de l'Être suprême ; la pompe dont on les entoure change à peine de signification : le « Symbole » en est toujours l'attrait principal ; il excite la curiosité publique, mais il est impuissant à changer les mœurs des populations ; il faut un effort constant des autorités pour que le décadi soit observé : adresses, proclamations, arrêtés, rien n'arrive à vaincre la résistance têtue des gens que, de guerre

lasse, on déclarait « insouciants par habitude et fanatiques par ignorance ».

La mort de Robespierre et la chute du régime de la Terreur ne changent pas grand'chose aux dispositions des pouvoirs publics de la Sarthe en matière religieuse. Néanmoins, en fait, les symptômes d'un renouveau apparaissent d'abord dans le district de Saint-Calais où les réunions dominicales avaient persisté malgré la persécution. Dès le 28 vendémiaire (19 octobre 1794), on signale le rétablissement des statues dans une des églises du district, le 11 brumaire, dans une autre; des croix se relèvent près de Mamers. L'agitation gagne successivement les districts de Château-du-Loir et de La Ferté-Bernard ; au Grand-Lucé, on arrache les clefs de l'église des mains du maire. Les municipalités protestent pour la forme, mais n'osent pas intervenir. Ce mouvement de restauration religieuse s'élargit de jour en jour. C'est en vain que les autorités cherchent à en prendre la direction pour le modérer : le peuple s'empare de force des églises, et la troupe est impuissante à l'en empêcher.

La loi du 3 ventôse an III entr'ouvre enfin la porte à la liberté du culte ; la foule s'y engouffre. Elle reprend les églises vendues ou affectées à d'autres usages publics ; elle en expulse les occupants et y réinstalle d'autorité les autels. Bien que ces manifestations d'ordre religieux se compliquent dans une partie du département de réactions d'ordre politique, il ne semble pas que la chouannerie sarthoise ait eu une origine religieuse : celle-ci a eu pour point de départ la résistance des populations aux lois sur le recrutement militaire, et les questions religieuses lui sont étrangères. C'était déjà l'opinion de Célestin Port pour les origines de la Vendée angevine. Quoi qu'il en soit, pour M. Giraud, si les deux mouvements ont d'abord été distincts dans le département, ils confluèrent dans la suite, s'enveloppant, se pénétrant l'un l'autre au point de se confondre. Il est indubitable, selon lui, que si l'on avait laissé leurs prêtres et leurs autels à des régions du département à peine effleurées par les troubles religieux des années précédentes, elles n'eussent pas vu éclore la chouannerie, en tout cas elles n'en eussent pas favorisé l'extension.

Il est de fait que, dans la Sarthe, les administrations auraient eu une tâche difficile si elles avaient entrepris de rechercher tous les non conformistes qui exerçaient leur ministère plus ou moins

clandestinement depuis le début de 1795 ; prêtres échappés au désastre vendéen et restés dans le pays ; prêtres réputés déportés ou émigrés ; prêtres d'abord reclus, puis libérés ; anciens constitutionnels rétractés depuis la fin de 1794. En dépit même de l'article 5 de la loi du 11 prairial qui obligeait les ecclésiastiques, voulant remplir leur office dans les églises non aliénées, à se soumettre aux lois de la République ; en dépit du désaccord qui se produisit entre eux sur la portée de cette restriction, beaucoup reprirent ou continuèrent leurs fonctions. On ergota longtemps de part et d'autre sur ce qu'il fallait entendre par cette soumission. Dans la réalité, les pouvoirs publics étaient débordés et impuissants. Le peuple, las d'être brimé, supportait impatiemment tous les obstacles mis en travers de l'exercice de la foi. A la faveur de sa résistance, grâce aussi aux succès des chouans dans les campagnes, les rétractations se multipliaient. Des représentants dûment accrédités de l'ancien évêque avaient reçu de lui le pouvoir de les accepter ; ils conféraient le baptême aux enfants, validaient les mariages et rendaient les églises au vrai culte. Mais leur bonne volonté échouait devant certaines situations que le malheur des temps avait créées ou favorisées. Le 12 vendémiaire an IV, Charles-Mathieu Bignon, curé jureur et marié, exposait que « diverses raisons s'opposaient à ce qu'il reprît ses fonctions ecclésiastiques dans la commune » ; et il demandait à y tenir l'emploi d'instituteur. On eût aimé à connaître le nombre des prêtres de la Sarthe qui, pour la même « raison », ne purent reprendre leur ministère après la tourmente. On eût surtout voulu pénétrer par quelque aveu, par quelque trait significatif, l'état d'esprit des prêtres qui avaient élevé entre eux et leur ancien état la barrière infranchissable du mariage. Mais M. Giraud, faute de documents sans doute, est muet sur ce point. Il termine son étude à l'avènement du Directoire, qui ouvre, si l'on veut, une nouvelle ère de l'histoire de l'Église de France pendant la Révolution, mais ne la clôt pas, et du sort de l'Église du Mans depuis lors jusqu'au Concordat il ne nous dit rien.

Quoi qu'il en soit, de cette minutieuse enquête ouverte en 1789 et poursuivie jusque-là, on peut tirer les conclusions suivantes : 1° Si une partie de l'église de la Sarthe admit la constitution civile du clergé, l'immense majorité — sermentés comme réfractaires — réserva la souveraineté du pape. 2° La même majorité dénia à

l'État le droit de supprimer l'exercice du culte. Avec plus ou moins d'indifférence selon les lieux, on alla jusqu'à accepter le ministère des intrus, mais nulle part on n'admit sans résistance l'anéantissement des paroisses. On s'opposa à l'enlèvement des cloches ; on racheta pour les préserver les vases sacrés et les ornements sacerdotaux ; on cacha les prêtres pour s'assurer leur ministère. Matériellement l'église du Mans fut ensevelie sous les ruines, mais la foi y demeura intacte.

Eugène Welvert,
Conservateur honoraire aux Archives Nationales.

NOTES ET COMMUNICATIONS

Gilles de Rome est-il l'auteur de la Bulle « Unam Sanctam »?

Lorsqu'en 1858 Charles Jourdain découvrit dans un manuscrit de la Bibliothèque nationale le *De ecclesiastica potestate* de Gilles de Rome, il ne put pas ne pas être frappé des ressemblances de ce traité avec la célèbre bulle *Unam Sanctam*. Il y relevait, en effet, non seulement la même doctrine, mais de telles coïncidences dans son expression qu'elles provoquèrent une invincible tentation d'attribuer à Gilles la rédaction de la bulle (1). Citations et conclusions étaient aussitôt vulgarisées dans les milieux allemands par un article du Dr F.-X. Kraus (2). Les historiens postérieurs les reproduisent ou utilisent encore, sans guère y ajouter (3).

Il nous suffira de reprendre à notre tour ce tableau pour montrer à quel point il est suggestif, mais aussi pour préparer, sur les relations des deux textes, les éléments d'un jugement plus précis

I

« Nous avons, écrivait Ch. Jourdain, retrouvé presque mot à mot dans notre manuscrit toutes les phrases *principales* de l'acte pontifical. » Comme s'il craignait d'être en reste, le Dr Kraus supprime toute restriction. « La comparaison de la bulle *Unam Sanctam* avec notre manuscrit fait, assure-t-il, trouver dans ce dernier presque mot pour mot *toutes les phrases* de la première. » En réalité, son dossier, comme d'ailleurs celui de son guide

(1) Ch. Jourdain, *Un ouvrage inédit de Gilles de Rome*, Paris, 1858, p. 17-21.

(2) F.-X. Kraus, *Ægidius von Rom*, dans *Œsterr. Vierteljahresschrift für kath. Theologie*, t. I, 1862, p. 21-24.

L'auteur maintient ses positions de jeunesse, mais sans nouvelles preuves à l'appui, dans *Dante. Sein Leben und Werk*, Berlin, 1897, p. 680.

(3) Voir R. Scholz, *Die Publizistik zur Zeit Philipps des Schönen*, Stuttgart, 1903, p. 124-128 et G. U. Oxilia, *Un trattato inedito di Egidio Colonna*, Florence, 1908. Introd., p. LXXIV-LXXVI.

français, porte sur trois groupes de phrases seulement, pris, il est vrai, parmi les plus importants et les plus caractéristiques.

Bulle « *Unam Sanctam* ».	« *De Ecclesiastica potestate* ».
I. — ...Oportet autem gladium esse sub gladio et temporalem auctoritatem spirituali subici potestati. Nam, cum dicat Apostolus : *Non est potestas nisi a Deo, quae autem sunt a Deo ordinata sunt,* non ordinata essent nisi gladius esset sub gladio et tamquam inferior reduceretur per alium in suprema. Nam secundum B. Dionysium lex divinitatis est infima per media in suprema reduci. Non ergo secundum ordinem universi omnia aeque ac immediate; sed infima per media, inferiora per superiora ad ordinem reducuntur.	Oportet hos duos gladios, has duas auctoritates et potestates a Deo esse, quia, ut dictum est, *Non est potestas nisi a Deo.* Sic autem oportet haec ordinata esse, quoniam, ut tangebamus, quae sunt a Deo oportet ordinata esse. Non essent autem ordinata nisi unus gladius reduceretur per alterum et nisi unus esset sub alio, quia, ut dictum est per Dionysium (1), hoc requirit lex divinitatis, quam dedit Deus universis rebus creatis, id est hoc requirit ordo universi, id est universarum creaturarum, ut non omnia aeque immediate reducantur in suprema, sed infima per media et inferiora per superiora... Si igitur haec ordinata sunt, oportet gladium temporalem sub spirituali, oportet sub vicario Christi regnum existere (I, 3).
II. — Spiritualem autem et dignitate et nobilitate terrenam quamlibet praecellere potestatem oportet tanto clarius nos fateri quanto spiritualia temporalia antecellunt. Quod etiam ex decimarum datione, et benedictione et sanctificatione, ex ipsius potestatis acceptione, ex ipsarum rerum gubernatione claris oculis intuemur.	Quod sacerdotalis potestas dignitate et nobilitate praecedat potestatem regiam et terrenam apud sapientes dubium esse non potest. Quod possumus declarare quadrupliciter : primo ex decimarum datione; secundo ex benedictione et sanctificatione ; tertio ex ipsius potestatis acceptione ; quarto ex ipsarum rerum gubernatione (I, 4).
III. — Nam, veritate testante,	Quod spiritualis potestas insti-

(1) Quelques lignes plus haut, Gilles avait cité Denys dans les termes mêmes de la bulle : « Nam secundum Dionysium... lex divinitatis est infima in suprema per media reducere. »

spiritualis potestas terrenam potestatem instituere habet et iudicare, si bona non fuerit. Sic de Ecclesia et de ecclesiastica potestate verificatur vaticinium Ieremiae prophetae : *Ecce constitui te hodie super gentes et regna*, etc. quae sequuntur. Ergo si deviat terrena potestas, iudicabitur a potestate spirituali; sed si deviat spiritualis minor, a suo superiori; si vero suprema, a solo Deo non ab homine poterit iudicari, testante Apostolo : *Spiritualis homo iudicat omnia, ipse autem a nemine iudicatur* (1).

tuere habet terrenam potestatem et, si terrena potestas bona non fuerit, spiritualis potestas eam poterit iudicare. Ergo de Ecclesia et de potestate ecclesiastica verificatur illud vaticinium Ieremiae : *Ecce...* (I, 3).

Si deviat ergo potestas terrena, iudicabitur a potestate spirituali tamquam a suo superiori; sed si deviat potestas spiritualis, et potissime potestas summi Pontificis, a solo Deo poterit iudicari (I, 4).

Quod Summus Pontifex est tantae potenciae quod est ille *spiritualis homo* qui *iudicat omnia* et *ipse a nemine iudicatur* (I, 1) (2).

Tous les auteurs se sont bornés à ces comparaisons verbales, et il est certain qu'elles sont de nature à suggérer une parenté entre les deux écrits. « Nous aurions pu multiplier ces rapprochements, concluait Ch. Jourdain ; mais ceux qui précèdent suffisent pour démontrer d'une manière péremptoire la conformité qui existe, dans le fond comme dans la forme, entre l'acte le plus célèbre de Boniface VIII et le traité inédit de Gilles de Rome. » « Parfaite conformité », insiste de son côté le Dr Kraus, toujours prompt à forcer le trait. Que si, non content de regarder à la lettre des deux textes, on pousse la comparaison jusqu'à la teneur logique de leur contenu, le problème ne laisse pas de se modifier, sans le moindre détriment d'ailleurs pour la certitude de la solution.

II

Et d'abord, d'un point de vue extérieur, il est remarquable que les points d'incidence, qui couvrent à peu près tout entière la deuxième partie de la bulle, intéressent uniquement deux chapi-

(1) Dupuy, *Histoire du différend d'entre le pape Boniface VIII et Philippe-le Bel*. Preuves, p. 55-56.

(2) Ægid. Rom., *De eccl. pot.*, I, 1, 3 et 4; édition Oxilia et Boffito, p. 7, 12-13 et 16.

tres d'un ouvrage qui en compte trente-six. Ils portent sur une seule idée fondamentale : la supériorité de l'Église sur l'État. Or est-il besoin de dire que Gilles a l'occasion d'en développer bien d'autres au cours de son traité? Simple réflexion, mais déjà propre à jeter un jour sur le rapport mutuel des deux documents. Tout ne s'explique-t-il pas à merveille en admettant que c'est l'auteur de la bulle qui va chercher dans l'œuvre considérable de Gilles les morceaux relatifs à sa thèse? Une étude plus approfondie vient fortifier cette première impression.

Il s'en faut que les ressemblances constatées soient de même valeur. Au § I, sans être abolie, leur importance est de beaucoup atténuée par le fait que tout le développement y roule sur la combinaison du texte de saint Paul, *Rom.*, XIII, 1, avec un aphorisme dionysien certainement traditionnel. Cette communauté du fond ne devait-elle pas entraîner dans une certaine mesure l'identité des termes? Il reste que les matériaux et l'architecture du raisonnement y sont les mêmes. Ce syllogisme dont l'Épitre aux Romains fournit de part et d'autre la majeure, dont la mineure invoque le principe de subordination hiérarchique soutenu par l'autorité du Ps. Denys, dont la conclusion applique aux deux glaives la loi providentielle des intermédiaires, ne saurait être dû à une rencontre de hasard. Or il est évident que la bulle dégage mieux le nerf de l'argumentation, d'abord parce qu'elle place en tête la thèse à démontrer et la parole de saint Paul qui en est la base, puis parce qu'elle néglige les répétitions et les gloses explétives qui encombrent l'exposé de Gilles. Tout se passe comme si le texte verbeux de celui-ci était débrouillé et résumé par le rédacteur de celle-là.

Les § II et III ont ceci de particulier qu'ils suivent de très près un passage classique de Hugues de Saint-Victor. Gilles le cite *ex professo* à plusieurs reprises (1) et en fait tout le fondement de sa thèse; mais la bulle en respecte davantage l'ordre et la teneur.

Bulle « *Unam Sanctam* ».	Hugues de Saint-Victor (2).
Spiritualem autem et dignitate et nobilitate terrenam quamlibet	Quanto vita spiritualis dignior est quam terrena et spiritus quam

(1) Voir I, 3, p. 12; I, 4, p. 14 et 16; I, 5, p. 20.

(2) Hug. a S. Vict., *De sacram.*, II, pars 2ª, n. 4. — *P. L.*, t. CLXXVI; col. 481.

praecellere potestatem oportet tanto clarius nos fateri quanto spiritualia temporalia antecellunt. [Quod etiam ex decimarum datione, et benedictione et sanctificatione, ex ipsius potestatis acceptione, ex ipsarum rerum gubernatione claris oculis intuemur].	corpus, tanto spiritualis potestas terrenam sive saecularem honore et dignitate praecedit.
Nam, veritate testante, spiritualis potestas terrenam potestatem instituere habet et iudicare, si bona non fuerit. [Sic de Ecclesia et de ecclesiastica potestate verificatur vaticinium Ieremiae...]	Nam spiritualis potestas terrenam potestatem et instituere habet ut sit et iudicare habet, si bona non fuerit.
[Ergo si deviat terrena potestas, iudicabitur a potestate spirituali; sed si deviat spiritualis minor, a suo superiori; si vero suprema], a solo Deo non ab homine poterit iudicari, testante Apostolo : *Spiritualis homo...* etc.	Ipsa vero a Deo primum instituta est et, cum deviat, a solo Deo iudicari potest, sicut scriptum est : *Spiritualis...*

Il ressort de ce tableau que la bulle ne fait guère ici que reproduire le texte de Hugues, coupé de quelques interpolations. Or ces interpolations sont prises mot pour mot au traité de Gilles.

La première est particulièrement significative, n'étant que la liste des chefs de preuve réunis par Gilles à l'appui de la proposition fondamentale de Hugues. Mais cette quadruple division lui est toute personnelle et n'a de sens que comme cadre du chapitre qui en développe méthodiquement les diverses parties (1). Ne pouvant insérer *in extenso* toute cette dissertation, l'auteur de la bulle a voulu du moins en sauver le plan. Il lui a suffi pour cela de laisser tomber les numéros qui en accusaient l'origine et la destination scolaires. Mais ce canevas non développé est-il encore intelligible ?

Aucune difficulté pour le premier et le troisième points du résumé pontifical : *decimarum datio*, *ipsius potestatis acceptio* sont des expressions qui se suffisent. Le second est déjà moins clair. Cette *benedictio* et cette *sanctificatio* énoncées l'une et l'autre sans

(1) *De eccl. potest.*, I, 4, p. 13-16.

complément ne s'appliqueraient-elles pas à ces dîmes dont il vient d'être question ? Des traducteurs s'y sont mépris (1). Pour lever l'équivoque, il faut recourir au texte de Gilles, d'où il appert que, sous ces formules un peu indécises, celui-ci pense au sacre et à la bénédiction des rois. Quant au quatrième membre de l'énumération : *ex ipsarum rerum gubernatione*, il est bien près d'être énigmatique sans le commentaire qu'en donne son auteur (2). Se trouverait-il beaucoup d'interprètes pour y lire une allusion à cette loi providentielle qui confie la marche du monde matériel à la direction de l'esprit? Mieux que de longs morceaux, des coïncidences aussi caractérisées établissent à l'évidence la réalité de l'emprunt et ne laissent pas douter que le traité de Gilles ne soit ici la source.

Que si après le sens littéral de cette insertion révélatrice on regarde à son rôle logique, la même conclusion s'impose avec non moins de force. Chez Gilles de Rome, cette quadruple division est la preuve unique de la thèse qui lui tient à cœur : savoir la prééminence de l'autorité ecclésiastique sur le pouvoir royal. Or la bulle établit d'abord cette même vérité sur un principe plus général : la primauté ontologique du spirituel (*spiritualia temporalia antecellunt*). En quoi elle suit exactement Hugues de Saint-Victor, qui, sans formuler expressément cette loi, l'incluait en deux exemples : la supériorité de l'esprit sur le corps et de la vie de l'âme sur la vie des sens. A côté de cet argument fondamental, elle veut pourtant faire un sort à la dialectique du *De ecclesiastica potestate*. C'est pourquoi les quatre raisons de Gilles seront mentionnées, mais à titre complémentaire : *Quod* ETIAM *ex decimarum datione*, etc... *claris oculis intuemur*. Modification d'autant plus frappante que l'énoncé de la thèse : *Spiritualem... dignitate et nobilitate terrenam... praecellere* ne suit la pensée de Hugues qu'en la transposant dans le style abstrait de Gilles. De toutes façons il ressort que la bulle *Unam Sanctam* utilise ici le *De Sacramentis* en ayant sous les yeux le *De ecclesiastica potestate*.

(1) Ainsi H. HEMMER, art. *Boniface VIII*, dans *Dict. th. cath.*, fasc. 12, col. 1000, qui traduit : « Le paiement, la bénédiction et la sanctification des dîmes... »

(2) M. Hemmer (*loc. cit.*) continue : «... la collation du pouvoir et la pratique même du gouvernement (?) le font voir clairement à nos yeux. »

Ainsi en est-il dans les phrases qui suivent. Là où le Victorin disait clairement : *Spiritualis potestas terrenam potestatem instituere habet ut sit*, la bulle se contente de cette expression plus vague : *Instituere habet*. On a supposé que, si le document pontifical s'abstient de reprendre à son compte le *ut sit* de Hugues, c'était « peut-être... pour ne pas effaroucher et blesser au vif par insistance la susceptibilité de Philippe le Bel » (1). Préoccupation fort peu vraisemblable dans un texte par ailleurs si abrupt et qui s'adressait, non pas spécialement à la France, mais à toute la chrétienté. Il est autrement naturel d'admettre que la bulle se tient, ici encore, près de son modèle, lequel, tout en professant que la royauté doit son origine au sacerdoce, n'estime pas compromettre cette conception en résumant la doctrine de Hugues sous cette forme elliptique : *quod spiritualis potestas instituere habet terrenam* (2). Titre succinct que le contenu du chapitre et celui de bien d'autres à la suite se charge d'expliciter à souhait. Parce que privé de ce contexte, le texte laconique de la bulle a fini par devenir obscur et des théologiens ont cru lui rendre suffisante justice en interprétant *instituere*, au mépris du sens original, dans le sens du pouvoir directif (3). Le document pontifical est ici tributaire de Gilles au point d'en être la victime.

Or, dans ces pouvoirs politiques de l'Église, après Gilles et dans les mêmes termes, la bulle se plaît à voir vérifié l'oracle de Jérémie, I, 10. Exégèse qui n'a rien de spécial, puisqu'on la rencontre chez Innocent III (4). La seule particularité à retenir, c'est que Gilles rapporte le texte prophétique *in extenso*, tandis que la bulle n'en cite que le commencement qu'elle fait suivre d'un *et cetera*. Fait où l'on a cru saisir la même nuance de réserve que, tout à l'heure, dans la manière d'abréger la formule de Hugues de Saint-Victor (5). Comme si la parole biblique n'était pas suffisamment connue ! On sait d'ailleurs qu'en des circonstances non

(1) E. Vacandard, *Études de critique et d'histoire religieuse*, 2e série, Paris, 1910, p. 272.

(2) Rubrique du ch. III, p. 12.

(3) Voir Funk, *Zur Bulle Unam Sanctam*, dans *Kirchengeschichtliche Abhandlungen*, t. I, p. 484-489, et Vacandard, p. 268-273.

(4) Innoc. III, *Ep. ad Alex. imp.* — *P. L.*, t. CCXVI, col. 1184 et *Corpus Iuris*, I, 33, 6 ; Friedberg, col. 198. Cf. Bernard, *De consid.*, II, 6, 9. — *P. L.*, t. CLXXXII ; col. 747.

(5) Vacandard, *ibid.*, p. 272.

moins graves Boniface VIII n'hésitait pas à se l'appliquer au complet. Mieux vaut croire que l'auteur de la bulle a eu tout simplement souci d'être court. En tout cas, il reste que cette citation l[illegible]t amenée par une clause d'introduction qui se retrouve li[illegible]ment dans Gilles. Nouvelle confirmation, et d'autant plus probante qu'il s'agit d'un détail plus insignifiant, à l'appui de l'hypothèse de l'emprunt.

De ces prémisses se déduit logiquement le rapport des deux pouvoirs en cas de forfaiture. Tout entier à sa spéculation sur l'excellence du pouvoir spirituel, Hugues se contentait de conclure à son inviolabilité : en cas de faute, il ne relève que de Dieu. Conformément à son but général, la bulle marque ici tout d'abord la sujétion du pouvoir civil : l'autorité ecclésiastique est juge de ses manquements et n'est elle-même jugée par personne. Or cette même glose se lit également dans Gilles. Les ressemblances déjà relevées dans les passages voisins permettraient de conclure par analogie que son texte est l'original. Ce qui le rend incontestable, c'est qu'ici la bulle corrige discrètement son modèle. Gilles, uniquement attentif à souligner le contraste avec l'autorité séculière, semble remettre au jugement divin tous les détenteurs de l'autorité ecclésiastique sans exception : *Si deviat potestas spiritualis, et potissime potestas Summi Pontificis, a solo Deo poterit iudicari.* Formule matériellement inexacte, malgré la légère restriction du *potissime.* L'auteur de la bulle s'en est aperçu et a pris soin de rectifier : le pouvoir civil relève du pouvoir spirituel ; les membres inférieurs de la hiérarchie ecclésiastique relèvent de leurs supérieurs ; l'autorité suprême seule ne relève plus de l'homme, mais de Dieu. Ce qui donne, en même temps qu'une doctrine irréprochable, une belle gradation à trois paliers, tout à fait d'accord avec le principe hiérarchique emprunté plus haut à la métaphysique du Ps. Denys.

Si l'auteur du *De ecclesiastica potestate* avait eu sous les yeux une exposition aussi bien équilibrée, on ne concevrait pas d'où aurait pu lui venir la mauvaise inspiration d'en rompre l'harmonie. Précisément parce qu'elle est inadéquate, sa version doit être la première. Tout en s'en inspirant, le rédacteur du document pontifical a eu le scrupule d'éviter ses défauts et le souci de faire mieux.

C'est ainsi que les observations convergentes de la critique

interne, en montrant combien est intime le rapport de nos deux textes, jettent une lumière décisive sur le sens de leur mutuelle dépendance. Tout contribue à prouver que le traité de Gilles a servi de base à cette partie de la bulle *Unam Sanctam* (1).

III

Divers indices relevant de la critique externe permettent d'aboutir au même résultat par un chemin non moins sûr.

Si la bulle était antérieure au *De ecclesiastica potestate*, ne serait-il pas étonnant qu'elle n'y fût point citée, alors qu'elle allait si bien à la thèse de l'auteur? On a fait valoir par ailleurs que le traité de Gilles est certainement exploité dans le *De regimine christiano* de son confrère et disciple Jacques de Viterbe, qui fut promu évêque de Bénévent le 3 septembre 1302, soit deux mois et demi avant la promulgation de la bulle *Unam Sanctam* (18 novembre). Cependant, dans sa dédicace à Boniface VIII, Jacques ne fait pas mention de son titre épiscopal et se donne encore comme simple théologien. Preuve que son traité fut écrit avant la rédaction de la bulle : donc, *a fortiori*, celui de Gilles dont il se sert (2).

Cette observation générale, d'une incontestable sagacité, devient une certitude si l'on prend garde à un détail du même ouvrage qui ne semble pas encore avoir été aperçu. Après avoir établi par la philosophie la prééminence du spirituel, l'auteur veut apporter quelques raisons subsidiaires, qu'il énonce dans les termes suivants :

> Quod autem spiritualis potestas sit dignior et superior arguunt QUIDAM : primo ex decimarum datione..., secundo ex sanctificatione et benedictione...; tertio ex gubernatione rerum (3).

On reconnaît le thème créé par Gilles de Rome. Sans doute la quadruple division de celui-ci est réduite à trois membres par la

(1) Inutile de discuter l'hypothèse de la priorité du document pontifical, qui eut jadis quelques partisans. « Ce manifeste en faveur de l'autorité pontificale n'est pour ainsi dire qu'un commentaire de la Bulle *Unam sanctam.* » F. LAJARD, art. *Gilles de Rome*, dans *Hist. littéraire de la France*, t. XXX, p. 544. Cf. Ad. FRANCK, *Réformateurs et publicistes de l'Europe*, t. I, p. 102.

(2) Voir R. SCHOLZ, *op. cit.*, p. 132.

(3) *De regimine christiano*, II, 7. Bibliothèque nationale, ms. latin n° 4229, fol. 89 v°.

suppression du troisième : *ex ipsius potestatis acceptione*. Mais tous les autres coïncident et les preuves sommaires que l'auteur en donne ne font que résumer l'argumentation plus copieuse du *De ecclesiastica potestate*. Ce passage, au surplus, entre dans une série d'autres où Jacques fait notoirement allusion aux vues les plus caractéristiques de son maître. Il ne saurait y avoir d'incertitude là-dessus.

Or — et c'est ici le point qui intéresse la question présente — cette citation manifeste est donnée sans autre référence qu'un vague « *Quidam* ». C'est la manière bien connue de l'école, qui n'aime pas citer les noms propres, surtout des auteurs contemporains. Si l'on se rappelle cependant que cette même argumentation est passée dans la bulle *Unam Sanctam*, on ne s'expliquerait pas qu'un document émané de la suprême autorité ecclésiastique, et qui allait entrer au *Corpus Iuris*, fût l'objet d'une désignation qui serait irrespectueuse à force d'être indéterminée. Il faut donc conclure que Jacques de Viterbe a connu ce texte, pour lui si intéressant, à une époque où il n'était pas encore consacré par la bulle pontificale.

Nouvelle preuve que celle-ci est postérieure à l'œuvre de Gilles et que, par conséquent, la dépendance est de son côté.

IV

Faut-il aller jusqu'à dire que Gilles de Rome est l'auteur de la bulle ? A la suite de Ch. Jourdain, les auteurs cités plus haut l'ont admis sous forme de conjecture plus ou moins appuyée, et cette affirmation est en voie de trouver place un peu partout, jusque dans les encyclopédies courantes, comme l'expression d'une vérité moralement acquise (1). Cependant aucune preuve n'autorise cette attribution.

(1) On la trouve dans E. Friedberg, *Zeitschrift für Kirchenrecht*, t. VIII, 1869, p. 81-82 et *Die mittelalterlichen Lehren über das Verhältniss von Staat und Kirche*, t. I, p. 17-18 (qui se réfère à Moehler, *Kirchengeschichte*, t. II, p. 494) ; S. Riezler, *Die literarischen Widersacher der Päpste zur Zeit Ludwig des Baiers*, p. 140, note 3 ; J. Berchtold, *Die Bulle Unam Sanctam*, p. 124, note 1 ; B. Jungmann, *Dissertationes selectae*, t. VI, p. 51.

Cf. Benrath, art. *Ægidius von Rom*, dans *Realencyclopädie*, t, I, p. 202 ; Scheeben, art. *Colonna*, dans *Kirchenlexicon*, t. III, col. 668 ; Dubray, art. *Colonna*, dans *The catholic Encyclopedia*, t. IV, p. 127.

Très loyalement Ch. Jourdain écrivait : « Ne pouvons-nous pas supposer qu'ils [ces deux manifestes] sont sortis de la même main ?... Nous livrons à nos lecteurs cette conjecture, que nous ne serions pas en mesure de démontrer directement, mais qui nous paraît s'accorder assez bien avec l'ensemble des faits jusqu'ici connus. » Ces faits sont les suivants : la présence de Gilles au concile romain de novembre 1302 d'où est sortie la bulle, ses tendances théologiques favorables aux prérogatives les plus absolues du Saint-Siège, son autorité dans les écoles de son temps. « Partisan courageux de Boniface VIII, pour citer encore une fois Ch. Jourdain — le seul auteur, à ma connaissance, qui esquisse un essai de démonstration — théologien illustre, homme d'expérience autant que de savoir, n'était-il pas au nombre de ceux sur qui la papauté devait se reposer le plus naturellement du soin de défendre sa suprématie ? » En admettant que tout cela soit vrai, la papauté comptait sans nul doute bien d'autres serviteurs aussi aptes que l'évêque de Bourges à élaborer la formule de ses droits et plus qualifiés pour cette tâche par leur position officielle à la curie. Qui voudrait, au demeurant, établir même une ombre de conclusion sur le débile fondement de simples possibilités ? Le plaisir savoureux de reporter sur un prélat français, quant à l'épiscopat, la paternité du document pontifical qui a le plus choqué la vieille France ne justifie pas cette entorse aux règles de la méthode historique.

Que dire alors de la dépendance indéniablement constatée entre la bulle et le traité de Gilles? Elle s'explique très bien en admettant que le document pontifical a connu et utilisé le *De ecclesiastica potestate*, sans que ces deux textes procèdent nécessairement de la même main. Conjecture pour conjecture, n'est-il pas aussi naturel de supposer que le rédacteur de la bulle ait voulu se servir d'un ouvrage alors célèbre et su en adapter ce qui allait à ses fins ? L'analyse de son œuvre nous a révélé un travail assez subtil d'additions et de corrections sur le texte qu'il avait sous les yeux. Tous faits qui exigent l'intervention d'un auteur différent du maître, assez docile pour choisir un modèle et le suivre, mais aussi assez indépendant pour le remanier.

Pourquoi ce rédacteur ne serait-il pas Boniface VIII lui-même? Rien ne commande sans doute, mais rien n'empêche non plus de lui imputer la rédaction personnelle des pièces émanées de sa

chancellerie. Il est vrai que la bulle *Unam Sanctam* ne porte pas en tête le nom du pape : circonstance exploitée jadis par les adversaires de son authenticité. Mais, sans parler du *Corpus Iuris*, les régestes conservés aux archives du Vatican la portent à sa date parmi ses actes. Rien ne permet de ravir à Boniface VIII le document qui a immortalisé son nom.

Un témoignage postérieur de quelque vingt ans semble même inviter, sinon obliger, à l'inscrire parmi ses œuvres propres au sens le plus strict. « [*Decretalis*]... *quam propria manu dictavit* [*papa Bonifacius VIII*] », écrivait un publiciste contemporain de Jean XXII, Gilles le Spirituel (1), et d'éminents spécialistes ont cru devoir prendre à la lettre ce renseignement (2).

Mais ce témoin n'est-il pas déjà bien tardif pour faire foi sur un fait aussi précis? Dès lors que le pape endosse la responsabilité d'un texte, il est d'usage — et de règle — de le tenir, au moins *modo oratorio*, pour un fruit de son cerveau et un produit de sa plume. Il n'est pas sûr que l'attestation de Gilles le Spirituel dépasse en portée ces conventions du style ecclésiastique. Non pas que Boniface ne puisse être l'auteur de sa propre bulle ; mais il faudrait, pour imposer cette conclusion, des arguments péremptoires qui font défaut. L'hypothèse reste toujours possible d'un scribe anonyme qui aurait écrit le document que le pontife devait publier. Et il faut avouer que les finesses que nous avons surprises dans ses procédés rédactionnels rendent cette hypothèse assez vraisemblable.

Rien ne prouve, en tout cas, et tout exclut que ce *minutante* ait été Gilles de Rome en personne. Il faut renoncer désormais à lui attribuer l'honneur, si c'en est un, d'avoir mis sur pied le texte de la bulle *Unam Sanctam*. C'est assez pour sa gloire de savoir que quelques pages de son livre l'ont certainement inspiré, et ce doit être assez pour notre curiosité d'historiens.

Jean Rivière.

(1) Aegid. Spirit., *Libellus contra infideles et inobedientes*, édité dans R. Scholz, *Unbekannte kirchenpolitische Streitschriften aus der Zeit Ludwig des Bayern*, t. II, Rome, 1914, p. 109.

(2) R. Scholz, *Die Publizistik*, p. 127 ; après H. Finke, *Aus den Tagen Bonifaz VIII*, p. 147, note 2 et H. Grauert, *Historisches Jahrbuch für die Görresgesellschaft*, t. XIII, p. 609.

CHRONIQUE DE THÉOLOGIE POSITIVE

Où en est le problème de la Rédemption.

Il n'est sans doute pas, au point de vue théologique, de dogme plus central que celui de la Rédemption. Le théologien catholique ne le peut aborder qu'en fonction de données nombreuses et diverses, qui tiennent à l'ensemble de ses conceptions, et l'explication qu'on en donne est appelée à réagir sur tout le reste du système chrétien.

On pourrait presque dire qu'il remplit le même rôle en dehors du catholicisme. La Rédemption, qui fut autrefois le champ clos des Églises et des sectes, semble être aujourd'hui le point où se croisent de préférence et parfois se choquent, avec les affirmations doctrinales, les méthodes d'investigation religieuse, comme si les écoles y voyaient un terrain choisi pour affirmer ou vérifier leurs postulats respectifs. En Angleterre surtout, la production se fait tous les jours plus abondante sur ce sujet. Littérature passablement complexe, dont le dépouillement a le double fruit d'orienter l'historien sur les courants qui agitent la pensée contemporaine autour de ce dogme capital et de dicter en conséquence ses devoirs au théologien soucieux de rester en contact avec les problèmes du jour.

I

Toujours vitale pour l'histoire et la philosophie religieuses, la question de l'origine de nos croyances est devenue d'une particulière acuité depuis que la critique a émis la prétention et caressé l'espérance de trouver en dehors du Christ les sources authentiques du christianisme. On croit aujourd'hui volontiers les découvrir dans ces religions de mystères où la piété de certains cercles païens cherchait alors un suprême refuge De là serait venue l'impulsion créatrice qui devait transformer, dès la première génération chrétienne, les pauvres données de l'Évangile primitif. C'est le système dont M. Loisy vient de se faire l'interprète (1).

Or, dans cette transformation, l'idée de Rédemption aurait joué un rôle prépondérant. Jésus, en effet, n'avait pas prêché autre chose, con-

(1) Alfred Loisy, *Les mystères païens et le mystère chrétien*, Paris, Nourry, 1919. In-8° de 368 p.

formément à l'espérance traditionnelle de sa race, que la venue imminente du royaume, où lui-même allait accueillir à titre de Messie, dans un état d'idéale béatitude, les Israélites dociles à son appel. Sa mort, qu'il n'avait sans doute pas prévue, fut compensée, chez ses disciples restés fidèles, par la foi en sa résurrection et l'attente de son retour glorieux. Mais, sous l'une et l'autre forme, on ne dépassait pas l'horizon national du judaïsme. Dans saint Paul, au contraire, l'Évangile est devenu une religion nouvelle, ouverte à tous sans distinction, et Jésus un être céleste descendu parmi les hommes pour effacer leurs péchés par sa mort et les associer à sa vie par sa résurrection. Le messianisme judaïque s'est transformé en une économie de rédemption et de salut dont la mort du Christ est le centre.

La raison de cette métamorphose est dans l'influence des mystères païens. Tandis que les vieilles religions nationales ne s'adressaient qu'aux membres de la cité et comprenaient surtout le service divin comme un agent du bien-être collectif, des cultes nouveaux surgissaient un peu partout qui visaient l'âme individuelle et ses besoins spirituels. Divers par leur origine et leurs modalités, les « mystères » de Dionysos, de Cybèle, d'Osiris ou de Mithra avaient ceci de commun qu'ils promettaient à leurs adeptes une garantie de vie bienheureuse, moyennant une assimilation mystique à la personnalité d'un dieu mort et ressuscité. Cette recherche anxieuse du salut créait l'ambiance favorable qui devait faire de Jésus un Dieu sauveur et transposer l'Évangile en un système de rédemption. Parce qu'il était plus que personne conscient des aspirations païennes, Paul sut leur adapter la prédication apostolique et, par là, imprimer au christianisme le caractère qui lui permit de conquérir le monde méditerranéen.

Sous cette esquisse on peut reconnaître une application de cette loi d'évolution si chère à l'histoire moderne. L'auteur, au demeurant, a l'art de lui conserver son maximum de souplesse. C'est ainsi qu'il s'élève à plusieurs reprises contre l'idée d'un emprunt mécanique fait au paganisme. Tout se ramène pour lui à une influence diffuse, qui aurait pénétré l'atmosphère générale et constitué le milieu d'où, pour une âme croyante et apostolique comme celle de Paul, une interprétation nouvelle du message évangélique allait spontanément surgir (1). Il n'en est pas moins vrai que la croyance à la rédemption par la mort du Christ reste une création de l'esprit et du cœur de l'Apôtre et que,

(1) « Cette foi qu'il s'était faite *sans s'en apercevoir*, il l'a défendue ensuite par les moyens dialectiques auxquels son éducation l'avait accoutumé » (p. 253-254). Cf. p. 335 : « Encore est-il que ces progrès s'accomplirent spontanément et sans effort de réflexion, par une sorte de suggestion naturelle, on pourrait dire par la fermentation de la foi. »

par son canal, c'est l'inspiration religieuse des mystères qui venait modifier l'Évangile de Jésus.

Pareille construction est évidemment inacceptable pour des croyants ; mais il s'en faut qu'elle puisse se prévaloir d'une base strictement historique. Du moment qu'on n'ose plus arguer d'un plagiat conscient, c'est dire qu'on abandonne la preuve documentaire, la seule qui serait décisive, et que le système n'a pas d'autre point d'appui que ces indices fugitifs où s'exerce le jeu subtil de la critique interne. Aucune méthode n'est plus exposée à l'invasion de l'arbitraire ; son application présente comporte une somme d'invraisemblances qui suffit à la ruiner.

On y retrouve d'abord le postulat point encore démontré d'un Évangile purement eschatologique, auquel s'ajoute le paradoxe criant d'un Paul révolutionnaire et néanmoins accueilli sans opposition par la première chrétienté. Il est certain que le judaïsme était étroitement nationaliste et que, pour beaucoup de ses enfants, le messianisme n'incarnait que des espérances terrestres. Le problème des origines est d'expliquer comment a pu sortir de ce milieu le christianisme universel et spirituel que nous connaissons. En l'attribuant à une personnalité supérieure comme celle de Jésus, la tradition fait au moins preuve de logique. C'est, au contraire, un défi à l'histoire que de prétendre en faire honneur à saint Paul, qui ne voulut être qu'un disciple et n'eut jamais de crédit qu'en cette qualité. Pour pallier le défaut trop visible de l'évolution qu'il imagine, M. Loisy en appelle volontiers à la toute-puissance de la foi. Mais encore faudrait-il que cette foi ait un initiateur et un soutien. L'histoire et le sens chrétien n'en connaissent pas d'autre que la personne de Jésus-Christ. Au nom de quel principe voudrait-on interdire à sa conscience religieuse les initiatives qu'on reconnaît si libéralement à celle de Paul ?

D'autant que le judaïsme, où se forma et mûrit sa pensée, est loin d'être aussi pauvre qu'on se plaît à le dire pour les besoins du contraste. Pour ne parler que de rédemption, on oublie trop que des germes étaient là qui ne demandaient qu'à se développer le moment venu. La Loi, réchauffée par la parole ardente des Prophètes et des Psalmistes, entretenait dans les meilleures âmes le sentiment du péché. Avec les bénédictions temporelles, on attendait du Messie qu'il vînt briser ces puissances du mal et établir son règne sur un peuple nouveau. Une prophétie au moins laissait entrevoir le serviteur de Dieu qui serait frappé pour les péchés de ses frères et leur obtiendrait le salut au prix de son sacrifice. Du simple point de vue historique, rien ne s'oppose à ce que ces éléments épars aient pris corps dans l'âme de Jésus et, quand il est avéré que son idéal messianique se rattache par

tant de traits au ministère du serviteur de Jahvé dans Isaïe, comment ne pas s'étonner que l'idée d'une mort expiatoire lui fût restée étrangère ? Il y a donc tout ce qu'il faut dans le judaïsme pour que la genèse d'une économie rédemptrice, au jour où se réaliseraient ses espérances, apparaisse à un juge sans parti-pris, non seulement comme possible, mais conforme à toutes les probabilités.

Faute de s'engager dans cette voie traditionnelle, on aboutit aux pires impasses. Il faut accorder au paganisme ce qu'on refuse au judaïsme et à l'Évangile. Les « mystères » arrivent à point nommé pour cela ; et l'on s'en empare avec ardeur, sans prendre garde qu'aucun terrain n'est moins bien connu, ni, par conséquent, plus favorable aux conclusions précipitées. Dans l'intérêt de la cause, on leur impute une extension et une puissance dont la preuve resterait à fournir. On admet que saint Paul a dû entrer en contact avec ce mouvement religieux, qu'il a pu s'en montrer préoccupé, qu'il en a ressenti une impression d'autant plus profonde qu'elle se produisait à son insu, qu'il a ouvert largement son âme à leur influence : tout cela malgré l'exclusivisme séculaire des Juifs, malgré l'horreur avérée du christianisme naissant pour les cultes païens. Que diraient nos critiques d'une hypothèse théologique qui réunirait contre elle d'aussi nombreuses et aussi fortes présomptions, sinon qu'elle se met en dehors de toutes les conditions scientifiques pour sauver un certain *a priori* ?

On passerait plus facilement sur ces difficultés extrinsèques si la parenté des doctrines s'affirmait indiscutable. Elles présentent, au contraire, d'énormes différences.

Dans la partie analytique de son ouvrage, M. Loisy est bien obligé de convenir que les mystères sont loin de se ressembler. Ce qui ne l'empêche pas de créer ensuite entre eux, par manière de synthèse, une véritable unité d'esprit. Le mystère s'anime sous sa plume et devient une sorte d'entité, de personnalité morale à la vie propre et aux traits bien définis. Réalisme tout verbal qui ne saurait en imposer à l'histoire : une méthode stricte demanderait que chacun des mystères soit étudié à part. Même à les prendre dans leur ensemble, ils offrent avec le christianisme des contrastes irréductibles. Sans parler du polythéisme qui demeure à leur base et de l'incertitude qui plane, en conséquence, sur leurs conceptions du salut et de l'immortalité bienheureuse, la pureté qu'ils proposent ne dépasse pas l'ordre rituel et leurs mythiques héros, dans leur vie comme dans leur mort, sont dépourvus de valeur morale et de prestige personnel. Au contraire, le christianisme fait consister la rédemption dans l'affranchissement du péché et la régénération spirituelle ; son rédempteur est un personnage historique, dont la vie est un modèle de sainteté et la mort un sacri-

fice exemplaire. Il ne s'agit plus d'une vague purification exprimée en rites symboliques, mais d'une véritable expiation inaugurée par l'héroïsme du sauveur et prolongée par la pénitence de ses disciples. Les rapprochements les plus ingénieux ne peuvent faire que ceci ait pu normalement sortir de cela. A mesure précisément qu'on le compare aux mystères, le christianisme apparaît comme une création religieuse et morale sans précédent. S'il a été accueilli comme la doctrine du salut, c'est que les âmes y reconnurent ce signe incomparable qu'est la révélation du Fils de Dieu.

Ce n'est pas à dire que le paganisme n'ait pu, dans une certaine mesure, lui préparer les voies. Les meilleures âmes y eurent souvent des aspirations supérieures à la qualité de leurs croyances. En particulier, le besoin de purification et de salut n'a rien qui dépasse les forces d'une conscience droite. Tout ce qui l'exprime et le réalise, même d'une manière imparfaite, ne peut être qu'un acheminement à la religion de la rédemption et de la sainteté. Il n'y a pas d'inconvénient à constater que le culte des mystères put être un de ces moyens, à condition de se rendre compte qu'il ne fut pas davantage. Dans ce sens, ce chapitre nouveau d'histoire religieuse est de ceux qui offrent, pour éclairer les origines chrétiennes, le plus d'intérêt et de profit.

Sans poursuivre d'aussi vastes synthèses, mais sans autant s'écarter du terrain positif, M. Jules Toutain a cru lui aussi saisir dans l'antiquité, sur un point précis, une anticipation ou une amorce de la rédemption chrétienne (1). Il s'agit des victimes qui se jetaient ou qu'on jetait à la mer, en divers endroits, pour détourner la colère des dieux ou obtenir leurs bénédictions sur le pays. Le fait est signalé par les historiens anciens, comme un rite régulier ou même annuel, à Leucade, à Curium en Chypre, à Marseille, à Terracine. Mais tous les efforts de l'auteur ne parviennent pas à établir une assimilation avec la légende d'Ino qui se précipite dans les flots pour échapper à la colère de son mari Athamas, ou de Britomartis qui fait de même pour préserver sa virginité contre les entreprises de Minos ; plus différent encore est le cas du roi Saron qui se noya en chassant une biche. L'accident de ces personnages, même s'il aboutit à les diviniser, n'a rien de commun avec l'offrande constatée de victimes humaines.

(1) Jules Toutain, *L'idée religieuse de la Rédemption et l'un de ses principaux rites dans l'antiquité grecque et romaine*. Mémoire paru en tête de l'*Annuaire 1916-1917* publié par l'École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses, p. 1-18.

Or ce rite était regardé comme une ἀπολύτρωσις. A la victime on disait, d'après un vieux texte conservé par Photius et Suidas : « Sois notre περίψημα, c'est-à-dire notre salut et notre rédemption ». On attribuait à sa mort un effet bienfaisant *pro salute reipublicæ et principum et civium salubritate.* D'où M. Toutain s'estime autorisé à voir là un sacrifice « au sens moderne du mot » et conclut en affirmant « qu'une des idées les plus hautes et les plus généreuses du christianisme n'a pas été complètement étrangère à l'antiquité classique ». Ce qui est peut-être aller bien vite en besogne, quand on est obligé de reconnaître que tout cela repose sur le fait d'un « être humain qui se précipitait ou que l'*on précipitait* du haut d'un rocher ». Il s'agit, dans le premier cas, d'une manifestation de fanatisme individuel, dans le second d'une mesure de préservation sociale, l'une et l'autre inspirées par cette vieille croyance mythologique qu'il faut assurer une proie aux dieux des morts pour qu'ils ne viennent pas tourmenter les vivants. Si l'on peut parler ici de sacrifice, on voit combien nous sommes loin du sacrifice de la croix.

Les positions traditionnelles se montrent donc capables de résister à l'assaut mené contre elles par la science comparée des religions. Mais cet effort intense de la critique contemporaine avertit le théologien du terrain sur lequel il doit se placer pour défendre efficacement le caractère révélé du dogme de la Rédemption.

II

On sait d'ailleurs que tous ceux qui se rattachent à la révélation chrétienne sont loin d'en donner la même interprétation. Abstraction faite de bien des nuances individuelles, deux groupes de croyants sont en présence : les uns admettent que l'œuvre rédemptrice du Christ a un sens en soi et une valeur objective devant Dieu, indépendamment du profit que nous pouvons en retirer ; les autres la réduisent à son action psychologique sur nous. L'Église catholique se tient fermement sur la première position, tandis que le protestantisme moderne se complaît de plus en plus dans la seconde. C'est, sur le point particulier de la Rédemption, le même conflit fondamental qui oppose partout dogmatisme et subjectivisme chez tous ceux qui veulent retenir un reste de foi.

Il se produit évidemment tout d'abord sur le terrain de la philosophie religieuse ; mais il devait aussi déborder sur celui de l'histoire. Car l'orthodoxie est un système d'autorité qui se réclame avant tout de l'Écriture et des Pères. Le meilleur moyen de l'abattre est de lui enlever cet appui. Les adversaires le sentent bien et, la vogue des étu-

des historiques aidant, c'est là que se porte, depuis le dernier siècle, leur principal effort. Après tant d'autres, M. Hastings Rashdall vient à son tour d'aborder cette tâche, non sans une remarquable originalité (1).

Jusqu'ici le lieu commun de l'école libérale consistait à dresser la pensée authentique de Jésus contre les surcharges qui l'ont défigurée dans la suite. C'était reconnaître implicitement que l'Église pouvait à bon droit se réclamer de saint Paul et de la tradition patristique. Aussi bien le fait ne semble-t-il pas évident au point de défier toute négation? On rachetait d'ailleurs cet aveu en imputant à son éducation rabbinique l'introduction faite par saint Paul dans le pur Évangile des catégories de sacrifice et d'expiation. Quant aux Pères, la valeur de leur témoignage est amortie par la diversité contradictoire de leurs conceptions, dont l'esprit du temps et souvent même l'influence du paganisme seraient responsables.

Toutes ces affirmations agressives du libéralisme se retrouvent chez M. Rashdall. Bien entendu, il ne manque pas de mettre la théologie formaliste de saint Paul en contraste avec l'inspiration hautement religieuse du Christ. Il accepte, il reprend et renforce le système de Harnack, qui voit une opposition à peu près complète entre les deux Églises d'Orient et d'Occident. Jusqu'à saint Anselme, il ne découvre guère d'autre théologie ferme que la « monstrueuse théorie » de la rançon payée à Satan (2). Aussi n'est-il pas douteux pour lui que la doctrine orthodoxe ne soit inconsistante au regard de l'histoire.

Ce qui est plus savoureux, c'est de retrouver dans le passé chrétien la tradition libérale elle-même. M. Rashdall n'hésite pas devant ce paradoxe. De la lettre de saint Paul il en appelle à son esprit de piété personnelle et de vie religieuse, qu'il se plaît à suivre depuis les Pères apostoliques jusqu'aux grands Alexandrins. « Aucun des premiers écrivains chrétiens n'est, à son sens, plus rempli de l'esprit du Christ que Clément » (p. 232-233), si ce n'est son brillant disciple Origène, encore que le penseur moderne se retrouve d'abord moins à son aise avec celui-ci qu'avec celui-là (p. 255-256). Mais, sous son dogmatisme de surface, l'auteur n'a pas de peine à démêler l'idéal philosophico-religieux qui lui est cher. En regard, la théologie latine lui produit l'effet

(1) Hastings Rashdall, *The idea of the Atonement in christian theology*, Londres, Macmillan, 1919. In 8° de xix-502 p. Prix : 16 shillings.

(2) L'auteur consacre une note spéciale (p. 364 365) à affirmer qu'il ne sait pas voir de distinction entre la théorie de la rançon et la théorie de l'abus de pouvoir. Preuve des simplifications tendancieuses auxquelles le désir de prendre en faute la tradition conduit les meilleurs historiens, à l'encontre des faits les plus évidents.

d'une catacombe obscure, jusqu'au moment où Abélard y vint faire briller la lumière. La Réforme ne l'aperçut pas tout d'abord et préféra suivre les sombres doctrines de saint Augustin. Avec elle la conception juridique de la Rédemption atteint son apogée, en attendant que cet excès même en fît éclater l'insuffisance et que le libéralisme moderne retrouvât enfin, avec le véritable esprit chrétien, la tradition authentique du passé.

Pour aboutir à une reconstruction aussi personnelle de l'histoire, M. Rashdall doit recourir à une méthode non moins neuve. D'historique, avec lui, la critique devient psychologique. En d'autres termes, non content de lire les textes, il cherche à en mesurer l'importance relative dans la pensée de leurs auteurs et, naturellement, le critère qui préside à ces jugements de valeur est le subjectivisme de M. Rashdall lui-même. Tout ce qui est interprétation dogmatique ou formule traditionnelle est aussitôt regardé comme un élément secondaire, tandis que l'accent principal est mis sur les points où la vie religieuse s'affirme en énoncés personnels. Quelques exemples permettront de voir à l'œuvre ce système de dissociation et d'en apprécier les résultats.

Une première application en est faite à la doctrine de saint Paul. Étrangère à la pensée du Christ, qui n'a jamais prêché que l'amour paternel de Dieu ni posé au pardon du pécheur d'autre condition que son repentir, l'idée de la mort rédemptrice s'imposa aux premières générations chrétiennes pour lever devant leur foi débile le scandale de la croix. Cette apologétique trouva un aliment dans les prophéties messianiques. A l'aide de ces matériaux l'esprit de saint Paul élabora sa théorie bien connue du sacrifice expiatoire. Mais cette construction intellectualiste doit être distinguée de sa religion profonde, où régnait le plus vif amour de Dieu et la plus absolue confiance en sa bonté. Par celle-ci l'Apôtre apparaît à M. Rashdall comme un témoin du pur Évangile, tandis que celle-là n'est qu'un système théologique sans intérêt. Voilà ce que l'auteur appelle « pénétrer au delà des formules et sympathiser avec les convictions morales et religieuses qui s'y expriment, de manière à y trouver — ou bien à y mettre par transposition — des idées susceptibles d'une signification présente et éternelle » (p. 83). Il serait plus simple de dire que le dernier mot du libéralisme consiste à choisir dans les Écritures uniquement ce qui peut aller à ses propres conceptions (1).

Le même traitement est appliqué à la tradition patristique. « Dans

(1) Des critiques sérieuses sont déjà venues à cet égard du côté de l'anglicanisme orthodoxe. Voir Burney, *The Old Testament conception of the Atonement*, Oxford, University Press, 1921.

aucun des Pères que nous avons examinés, à partir d'Irénée, écrit M. Rashdall, il n'y a complète absence des conceptions traditionnelles qui semblent au premier abord faire de la mort du Christ, en un sens tout à fait littéral, un châtiment ou une expiation pour le péché. Mais lorsque des explications d'ordre philosophique et moral sont données en d'autres endroits, il est naturel et raisonnable d'éclairer les affirmations un peu crues que la tradition imposait à ces écrivains à la lumière des passages qui expriment évidemment leur pensée propre » (p. 300). Et voilà par quel détour le témoignage des Pères est déclaré contraire à l'orthodoxie traditionnelle et favorable au subjectivisme libéral.

M. Rashdall est d'ailleurs loin de leur appliquer à tous la même mesure. Les Latins ne lui reviennent pas, parce que tributaires de saint Paul (p. 334), tandis que ses sympathies vont tout entières aux Grecs. Or il doit bien reconnaître qu'on trouve, chez les uns comme chez les autres, les mêmes conceptions relatives aux droits du démon. La logique aussi bien que la justice dicteraient un semblable verdict; mais le cœur n'a-t-il pas « ses raisons que la raison ne connaît pas » ? Aussi la théorie de la rançon est-elle chez les Orientaux « à peine plus qu'une *excrescence* » (p. 324) qu'excusent toutes sortes de circonstances, tandis que, chez les Occidentaux, elle s'étale avec un littéralisme qui lui inspire « horreur et dégoût » (p. 306) (1).

C'est dire combien l'équation personnelle tient de place dans les vues historiques de l'auteur. Son érudition est plus considérable que chez la moyenne des historiens protestants et ne peut manquer de faire impression ; mais elle est toujours limitée, dominée et faussée par un dogmatisme *a priori*. Il est entendu que les défenseurs de la tradition catholique obéissent à des idées préconçues. M. Rashdall fournit à son tour la preuve que la foi libérale présente au suprême degré les mêmes caractères et qu'elle impose à ses fidèles le schématisme le moins compatible avec une perception exacte des faits et de leurs rapports objectifs.

Qui ne voit maintenant que ces transformations audacieuses de l'histoire sont une invitation pressante pour les théologiens catholiques à ne pas déserter un champ de bataille où les adeptes de l'Église libérale se croient victorieux sans combat ? *Maior profecto quam antehac positivae theologiae ratio est habenda*, écrivait S. S. Pie X dans l'Encyclique *Pascendi*. La synthèse agressive de M. Rashdall atteste une

(1) Depuis, la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, n° de janvier 1922, a publié un article pseudépigraphe dont l'auteur prétend ramener à cette théorie de la rançon toute la théologie rédemptrice de saint Augustin.

fois de plus l'opportunité toute particulière de ce conseil en ce qui concerne le dogme de la Rédemption et montrera sans doute aux esprits éclairés ce qu'il reste à faire ou à refaire d'analyses patientes pour défendre la tradition catholique sur un point aussi menacé.

Tant s'en faut d'ailleurs que la partie soit perdue. Déjà le plaidoyer tendancieux de M. Rashdall laisse échapper bien des aveux qui suffiraient à nous rassurer. Il admet que la chrétienté primitive a cru à la mort expiatoire du Christ sur l'autorité des Écritures, que cette foi, développée par saint Paul en un véritable système, s'est transmise aux générations postérieures, qu'elle n'est jamais absente de la théologie grecque et qu'elle domine incontestablement la théologie latine. Quoiqu'il se plaise à étendre indûment la théorie de la rançon, il reconnaît que l'idée de substitution lui fut toujours associée (p. 325). En faut-il davantage pour établir la continuité substantielle de la tradition catholique ? Libre au subjectivisme libéral de dédaigner ces éléments doctrinaux : du moment qu'il ne peut les écarter de l'histoire, une théologie qui n'a pas les mêmes répugnances dogmatiques y peut trouver un légitime point d'appui.

Cette évidence s'impose de plus en plus à tous ceux qui font passer l'observation impartiale des faits avant leurs préjugés d'école. La littérature anglicane en fournit deux exemples frappants. Il y a quelques années, le petit volume de M. Mozley, que les diverses écoles d'Outre-Manche ont accueilli avec la plus grande faveur, témoignait d'une réaction manifeste dans le sens traditionnel contre les opinions reçues des historiens de gauche (1). La récente monographie de M. Grensted vient attester et renforcer le même mouvement (2).

Destiné à servir de manuel aux étudiants en un sujet particulièrement touffu, cet ouvrage a pour caractère de laisser le plus possible la parole aux textes. Pères et scolastiques, théologiens protestants anciens et modernes y sont largement reproduits. A travers cette anthologie de citations le lecteur peut entrer en contact avec la pensée des auteurs eux-mêmes. Or ce dossier impartialement constitué est favorable aux positions de l'orthodoxie.

L'auteur, en effet, n'est pas de ceux qui, au prix de dissections arbitraires, veulent éliminer la Rédemption de l'Écriture. S'il constate, non d'ailleurs sans quelque exagération, que « la théorie d'une tran-

(1) J.-K. Mozley, *The doctrine of the Atonement*. Londres, Duckworth, 1915. In-16 de vii-235 p. Prix : 2 shill. 6. « A brief, but thoughtful and independent treatment of the subjet », écrit de lui M. Rasdhall, p. xiii.

(2) L.-W. Grensted, *A short history of the doctrine of the Atonement*. Manchester, University Press, 1920. In-16 de ix-376 p.

saction avec le démon demeura la formule ordinaire et orthodoxe de la doctrine pendant près de mille ans », il ajoute « qu'on ne serait pas loin de la vérité en disant qu'elle ne représenta jamais la pensée réelle de ceux qui en usèrent » (p. 56). De quoi il fournit la preuve en analysant la doctrine des Pères, soit Grecs, soit Latins, sur l'expiation et le sacrifice : commune foi qui domine ce que la théologie de chaque Église présente de traits distinctifs. Aussi, bien qu'il tienne saint Anselme pour « le plus révolutionnaire des penseurs de son temps » (p. 120), ne laisse-t-il pas de reconnaître dans le passé les germes authentiques du système de la satisfaction. La foi catholique n'a pas besoin d'autre chose. Ces résultats ont pour nous d'autant plus de prix que l'auteur les établit en chercheur autodidacte, et sans avoir l'air de rien connaître des travaux français qui tendent depuis plus de quinze ans à accréditer les mêmes conclusions.

M. Grensted s'étend ensuite longuement sur la théologie protestante, surtout de langue anglaise, à laquelle il accorde le mérite d'avoir mis en relief le côté psychologique (*manward*) de la Rédemption. Une plus grande expérience de la bonne théologie catholique lui eût montré que cet aspect est loin d'y être oublié et que la synthèse qu'il souhaite est déjà largement ébauchée par elle. Quelle que soit, au demeurant, l'importance de cette interprétation théologique, l'essentiel est d'asseoir au préalable le dogme qui en est la base. La « petite histoire » de M. Grensted y contribue pour sa part.

Ces courants opposés de la littérature anglicane, s'ils montrent aux théologiens catholiques la tâche qui leur incombe pour maintenir la « perpétuité de la foi » en regard de la critique moderne, leur garantissent en même temps, chacun à sa façon, que leur position est solide et que les efforts déjà tentés dans ce sens ne furent pas sans résultat.

III

En dehors de toute préoccupation dogmatique, l'évolution de la théologie rédemptrice présente par elle-même un intérêt d'ordre général à l'historien curieux de systèmes. Peu de dogmes sans doute furent plus étudiés et reçurent, au cours des âges, des interprétations plus diverses. M. le professeur Franks s'est proposé de recueillir les principales et de les classer dans un tableau d'ensemble. Œuvre immense pour laquelle deux forts in-8° n'étaient évidemment pas de trop (1).

D'autant que l'auteur n'entend pas se limiter à un programme étroit.

(1) Robert S. Franks, *A history of the doctrine of the work of Christ*. Londres, Hodder et Stoughton, s. d. [1919]. Deux in-8° de xiv-449 et viii-443 p.

Il s'est bien rendu compte que la Rédemption, parce qu'elle est comme le confluent de tous les dogmes chrétiens, est susceptible de combinaisons multiples, suivant les attaches doctrinales ou la tournure psychologique de chacun. Néanmoins il n'est pas douteux que, parmi cette variété, la tradition des Églises et l'esprit dominant des époques n'arrivent à produire une certaine unité. C'est à chercher et dégager ces synthèses que M. Franks a voulu principalement s'appliquer. Mais encore le caractère distinctif de celles-ci tient-il surtout à la différence des méthodes qui président à leur construction. L'auteur étend jusque-là sa curiosité, au risque évident de surcharger de quelques digressions l'exposé précis du dogme rédempteur.

Au cours de cette enquête, M. Franks ne semble dominé par aucune considération théologique. On saisit bien ses préférences doctrinales, quand il déclare, en tête de sa préface, que « la doctrine moderne, sous la forme la plus typique qu'elle a reçue de Schleiermacher et de Ritschl, n'est pas une conception arbitraire, mais le terme auquel tendait *by an immanent necessity* le cours tout entier du développement antérieur ». Cependant cette vue systématique ne gouverne pas le détail de ses analyses au point de leur imprimer un caractère tendancieux, et bien des lecteurs sans doute ne s'en fussent point aperçus sans les confidences de l'auteur. En réalité, M. Franks semble plutôt poursuivre son étude pour elle-même et sans se préoccuper outre-mesure de la faire aboutir à une conclusion. S'il en résulte une certaine insuffisance de cohésion entre les matériaux ainsi réunis, ce défaut est largement compensé par l'objectivité qui en est la suite ou la cause. Qualité d'autant plus appréciable qu'elle est plus rare en un sujet que l' « esprit de contention » a toujours particulièrement ravagé. Le théologien catholique trouvera dans cet ouvrage, avec une copieuse recension de la littérature moderne, très riche en Allemagne aussi bien qu'en Angleterre, une vue généralement exacte et bien documentée du *status quaestionis* relativement à l'ancienne tradition.

Il faut bien reconnaître cependant que l'intention prédominante de rechercher les synthèses n'est pas sans danger. Elle conduit parfois M. Franks à donner une importance excessive à l'élément formel des systématisations théologiques. On n'est pas peu surpris que, pour caractériser la Réforme (I, p. 441), il fasse valoir tout d'abord et retienne avec persévérance sa distinction, au demeurant bien secondaire, d'un triple office, prophétique, royal et sacerdotal, du Christ Rédempteur (1). C'est évidemment en vertu du même principe que

(1) Il est vrai que ce cadre commode fut, assure-t-il (II, p. 7), une *alleviation* à sa tâche d'historien. La raison n'est pas sans importance, ni l'aveu sans

l'auteur a un faible pour la « simplification de la théologie » (I, p. 399; II, p. 349), sans se demander si cette opération porte seulement sur des subtilités d'école ou si elle ne finit pas par entamer les éléments essentiels de la foi. Les constructions métaphysico-religieuses élevées autour de la Rédemption par Kant et Hegel, ou même par Schleiermacher et Ritschl, peuvent bien témoigner une grande puissance de création systématique; mais le Dr Dale (II, p. 422-423), et tous les croyants avec lui, n'ont-ils pas quelque raison de les tenir en médiocre estime, dès lors qu'il n'y subsiste plus à peu près rien du christianisme proprement dit ?

Ce même amour du système conduit normalement à donner le pas aux expositions organisées sur les affirmations éparses, aux conceptions personnelles sur les énoncés traditionnels. M. Franks est loin d'avoir échappé à cette tendance, qui demeure une des tares les plus incurables de l'individualisme protestant et le fléau de l'histoire des dogmes. Voilà pourquoi il distingue (I, p. 52) deux plans différents et successifs dans Origène : sa pensée réfléchie contenue dans le *De principiis*, qui ne dépasse pas le moralisme de Clément, et ses attaches occasionnelles à la tradition dispersées dans ses commentaires de l'Écriture. En vertu du même préjugé, saint Cyrille d'Alexandrie lui paraît quantité négligeable, sous prétexte que sa doctrine est plutôt de caractère *homiletical* (*ibid.*, p. 87). Néanmoins ce défaut demeure beaucoup moins accentué chez M. Franks que chez la plupart des historiens. Bien que préoccupé de saisir les traits distinctifs de la synthèse grecque, il tient à réagir contre M. Harnack (*ibid* , p. 97), en rappelant que la notion de sacrifice expiatoire y fut toujours associée aux spéculations suggérées par le pouvoir déifiant de l'Incarnation. On aime encore le voir insister sur la portée du symbole (I, p. 13) et, plus tard, des définitions ecclésiastiques. Il arrive à tant d'historiens de ne pas apercevoir qu'il y a sur la Rédemption une doctrine d'Église !

La synthèse catholique est exactement exposée par M. Franks, avec la divinité du Christ qui en est la base, le prolongement de son action rédemptrice par l'Église et les sacrements, la régénération spirituelle du chrétien qui la complète et la couronne. Mais l'auteur avoue ne la poursuivre que juste dans la mesure où elle est nécessaire pour comprendre la doctrine protestante (I, p. 8). C'est dire combien il est loin de la présenter avec l'ampleur qu'elle mériterait. Au protestantisme vont donc toutes ses préférences; mais il a soin de distinguer entre

candeur. Et c'est sans doute pourquoi le *threefold office* garde encore sa place dans l'appréciation des théologiens les plus modernes, comme Frank d'Erlangen (II, p. 325) ou Ritschl (*ibid.*, p. 334).

les réformateurs et les théologiens de la Réforme (I, p. 401). Ceux-là seuls reçoivent ses éloges — et encore doit il reconnaître le caractère *unsystematic* de la pensée de Luther et le *fundamental irrationalism* de la justification par la foi (I, p. 353. Cf. p. 411). A cette *synthesis based on experience* (*ibid* , p. 387) les théologiens postérieurs ont substitué un *scholasticism* pour lequel on peut tout juste plaider les circonstances atténuantes (II, p. 2) et qui devait succomber sous les critiques vigoureuses de Socin. Il était réservé à Schleiermacher (*ibid.*, p. 228) de retrouver les voies oubliées de l'expérience religieuse. Véritable « révolution en théologie » (*ibid.*, p. 254), dont l'auteur s'applique à suivre l'influence sur toute la pensée moderne, tant en Allemagne qu'en Angleterre, et à mesurer les répercussions sur les défenseurs mêmes de l'orthodoxie.

Évidemment M. Franks semble bien vouloir donner à ses lecteurs l'impression que cette conception subjectiviste, où toute la Rédemption s'achève en une psychologie de l'action du Christ sur nos âmes, est, à raison même de son *immanental character* (*ibid.*, p. 346), la seule théologie de l'avenir. Mais de cette histoire il ne tire pas d'autre conclusion formelle que celle du rayonnement progressif du mystère de la croix, bien exprimé par l'hymne de l'Église : *Fulget crucis mysterium.* Qui ne sait pourtant qu'une lumière indécise risque plutôt d'éblouir et d'égarer ? C'est à quoi doit fatalement aboutir, pour qui n'a d'autre guide que son jugement privé, ce défilé de systèmes contradictoires. Seule la tradition catholique bien comprise est assez large et sûre pour concentrer ces rayons divergents en un foyer lumineux, où se réunissent à la fois les principes éternels de la divine révélation et les développements légitimes qu'elle a inspirés dans la suite à l'intelligence des croyants.

Il appartient à la théologie spéculative d'établir cette synthèse catholique, trop mal connue d'ordinaire pour être équitablement appréciée ; mais la théologie positive peut lui préparer les voies en étudiant à la lumière de l'histoire la systématisation personnelle de ceux qui en furent les meilleurs interprètes ou les premiers précurseurs.

Parmi ceux-ci, une place de choix revient à saint Irénée. Car l'évêque de Lyon, pour s'opposer aux divagations de la Gnose, fut conduit à tracer les grandes lignes de la théologie catholique et la pensée centrale fut toujours, pour lui, l'Incarnation rédemptrice. D'une part, avec saint Jean, il se plaît à méditer sur cette vie surnaturelle, cette divinisation de notre être, dont le Logos éternel fut le principe et que le Logos incarné nous a rendue en venant participer à notre nature. En même temps, à la suite de saint Paul, il affirme le sacrifice du Christ

et la valeur réparatice de son obéissance. Admirable restauration dont il cherche ensuite la raison d'être et qui lui paraît dominée par une loi de justice, que Dieu voulut observer jusqu'à l'égard du démon.

Cette théologie rédemptrice, tout à la fois puissante dans son inspiration et gauche dans son exposé, est bien esquissée dans la thèse présentée par M. Joseph Chaine à la Faculté catholique de Lyon (1). L'auteur s'applique à recueillir l'impression directe des textes et à serrer de près leur témoignage. Ce qui est la condition indispensable du travail historique. Mais, sans s'exagérer la superstition de la bibliographie, on peut regretter qu'il lui manque le contact méthodique avec la littérature du sujet, qui aurait pu lui fournir matière à une investigation plus approfondie et ouvrir à ses analyses de nouveaux horizons.

Quel que soit l'intérêt rétrospectif des premiers essais que nous offre l'époque patristique, il faut en arriver au moyen-âge pour trouver la théologie de la Rédemption dans la maturité de son développement. Après saint Anselme, qui demeure le maître en la matière, saint Thomas est à bon droit considéré comme le plus parfait représentant de la tradition catholique. Encore nous manque-t-il une étude complète et vraiment historique de sa doctrine sur ce point. Il s'en faut cependant que les autres théologiens autour de lui soient indignes d'attention. M Franks étudie assez longuement (I, p. 227-262) Alexandre de Halès comme témoin de la théologie franciscaine primitive ; c'est à son illustre disciple saint Bonaventure que s'est attaché M. le Dr Romano Guardini (2).

L'originalité du Docteur séraphique est de dessiner une synthèse assez vaste pour recueillir les points de vue traditionnels les plus divers. Tandis que ses écrits didactiques développent principalement la doctrine de la satisfaction, dans ses œuvres plus personnelles il insiste avec abondance sur les exemples du Christ et la valeur pédagogique de l'amour qui les inspire, sur la puissance physique de régénération qu'il exerce dans les âmes par la grâce. Par le premier point il se rattache à saint Anselme ; par le second il continue Abélard et P. Lombard ; par le troisième il recueille la tradition mystique de saint Augustin et des Pères Grecs. L'auteur relève consciencieusement dans l'œuvre de saint Bonaventure tous les traits relatifs à cette triple con-

(1) Joseph Chaine, *Le Christ Rédempteur d'après saint Irénée*. Le Puy, imprimerie Peyriller, 1919. In-8° de IV-110 p.

(2) Dr Romano Guardini, *Die Lehre des heil. Bonaventura von der Erlösung*. Düsseldorf, Schwann, 1921. In-8° de XX-206 p.

ception et se préoccupe d'en noter les rapports avec la théologie antérieure.

Ces monographies montrent combien il serait utile que la théologie rédemptrice des grands penseurs catholiques fût l'objet de semblables études. Elle apparaîtrait autrement souple et variée qu'on ne le croit d'ordinaire. Sans être toutes également heureuses, ces synthèses dogmatiques ont sur tant d'œuvres modernes, qui semblent à trop d'historiens les seules dignes d'intérêt, l'avantage de ne pas sacrifier aux fantaisies du sens individuel les données traditionnelles de la foi.

IV

Il reste cependant que ces études positives, pour opportunes et nécessaires qu'elles soient, ne peuvent être, au mieux, qu'une préparation à la tâche essentielle de théologien. Pour quelques archéologues à qui peut suffire l'inventaire des opinions du passé, pour quelques dilettante qui se complaisent au défilé des systèmes, toute intelligence saine et complète éprouve le besoin de se mettre en présence du fait lui-même pour en extraire ce qu'il contient d'éternelle vérité. Après l'enquête historique, c'est l'œuvre proprement théologique qui commence.

L'activité de la théologie protestante n'est pas moins grande sur ce nouveau terrain et il n'en est peut-être pas sur lequel l'individualisme de la Réforme se manifeste par une aussi déconcertante variété. Fidèle au vieux rationalisme de Socin sur lequel le sentimentalisme de Schleiermacher est venu jeter un vernis de piété, une école de gauche, de jour en jour plus puissante, ne veut attribuer à la Rédemption qu'un sens tout psychologique et subjectif. Au terme de son exposé historique conçu en grande partie pour la démontrer, M. Hastings Rashdall se rattache nettement à cette tradition. Il la met sous le patronage d'Abélard, qui lui paraît avoir influencé toute la théologie moderne en ramenant le mystère de la Rédemption à la grande preuve d'amour que Dieu nous donne dans la vie et la mort de son Fils. « Après un tel gage de charité, écrivait Pierre Lombard, nous sommes excités et enflammés à aimer Dieu qui a fait pour nous de si grandes choses ; et par là nous sommes justifiés, c'est-à-dire délivrés de nos péchés et rendus justes. La mort du Christ nous justifie donc en tant que par elle la charité est implantée dans nos cœurs. » M. Rashdall déclare ne pas connaître une meilleure expression de sa pensée (p. 438), si ce n'est que les souffrances du Sauveur lui paraissent une

éclatante manifestation de la souffrance intime que Dieu éprouva toujours du chef de nos péchés (p. 450-454).

Sauf cette pointe imprévue de mysticisme, où l'auteur serait sans doute bien empêché de montrer autre chose qu'une métaphore, on voit que le libéralisme n'a pas fait beaucoup de progrès, puisque les formules d'un théologien du XIIe siècle lui servent encore à définir l'essentiel de ses positions. Mais il apparaît non moins clairement que cette doctrine vide le dogme chrétien de tout le contenu transcendant que la foi chrétienne avait toujours cru y trouver. Contre ces négations l'orthodoxie se devait de réagir : elle n'y a pas manqué.

A cette psychologie elle oppose une dogmatique dont les points essentiels sont les suivants : gravité et malice objective du péché, besoin d'une rédemption, nécessité du Christ pour la réaliser, souveraine efficacité de sa Passion et de sa mort. Toutes ces thèses que la théologie catholique établit sur l'autorité de la révélation, la théologie protestante aime les appuyer sur l'expérience. L'ouvrage posthume de M. James Denney sur la « réconciliation » s'inspire de cette méthode (1). Il n'en serait pas de plus séduisante, s'il était vrai qu'elle fût capable de rattacher le dogme aux réalités les plus profondes de notre vie spirituelle. Mais pour cela il faut commencer par introduire subrepticement dans l'expérience les données mêmes de la foi, puis s'en servir comme d'une règle tacite dans l'interprétation de l'expérience ainsi modifiée. Au lieu d'une démonstration, on n'a que l'analyse, plus ou moins ingénieuse, faite par un chrétien d'une conscience déjà christianisée.

Pour défendre cette même doctrine, M. Snowden est mieux inspiré de recourir à la révélation biblique, interprétée à l'aide de nos principes rationnels (2). C'est la méthode traditionnelle d'autorité, que l'on voudrait en vain supplanter au profit d'une méthode tout illusoire d'immanence. Mais encore la question se pose de savoir si elle peut aboutir à une certitude ferme par les seules voies du libre examen. La position du catholique est autrement solide, qui établit la foi sur l'autorité de l'Église et utilise ces diverses considérations psychologiques seulement pour la confirmer.

Non contents d'affirmer le fait de la Rédemption, nos auteurs développent des explications théologiques destinées à en donner l'intelli-

(1) James Denney, *The christian doctrine of reconciliation*. New-York, George Doran, 1918. In-8° de VIII-339 p. Prix : 2 dollars.

(2) P. L. Snowden, *The atonement and ourselves*. Londres, Society for promoting christian knowledge, 1919. In-8° de XVI-284 p.

gence. L'essentiel pour l'un et l'autre est que le Christ ait porté la peine de nos fautes ; mais, au lieu d'expliquer cette expiation, avec l'ancienne orthodoxie, par un acte de la justice divine, ils en demandent le secret à un mystère d'amoureuse solidarité (1). Jésus s'est identifié à nous jusqu'à ressentir la douleur de nos péchés, jusqu'à éprouver dans son âme innocente quelque chose de la séparation divine et de ses cruelles angoisses. La mort en particulier lui est apparue comme le fruit amer du péché et il n'a pas pu, en la subissant, ne pas expérimenter un peu de ce que l'éternelle justice réserve au mal moral. Ces explications aux teintes indécises et pieuses ne sont pas sans intérêt pour montrer les efforts auxquels se livre la théologie protestante actuelle en vue de sauvegarder sa tradition propre, tout en se gardant des excès qui l'ont si justement discréditée.

M. Snowden est d'ailleurs assez éclectique pour admettre qu'il faut aussi considérer dans le Christ le représentant de l'humanité, dont la parfaite obéissance devient la réparation de nos fautes (p. 255), et que cette obéissance réparatrice est le « trait principal » de la Rédemption (p. 194). Historiens et théologiens ne manqueront pas de noter ce retour à la tradition catholique telle qu'elle fut systématisée par saint Anselme et saint Thomas.

Tandis que les œuvres de MM. Snowden et Denney sont des essais de construction personnelle, avec ce mélange de puissance et de fragilité qui est la loi inévitable du genre, M. Robert Mackintosh se pose surtout en critique (2). Son livre est une revue des principales « théories » qui se sont développées autour de la Rédemption — non pas toutes ; car Socin y est à peine nommé — mais revue accompagnée des observations que chacune peut suggérer à un théologien moderne.

Pour l'exposition historique, l'auteur se réfère surtout à l'ouvrage de M. le Principal Franks. Comme lui et plus que lui, il réclame le droit de procéder aux « généralisations » qui lui paraissent s'imposer (p. 93-95). Et la méthode est excellente pour dégager les grandes lignes de l'histoire ; mais comment ne pas voir qu'elle expose à des schématisations qui sont démenties par les faits ? Il y a bien autre chose dans la tradition de l'ancienne Église grecque que la théorie des droits du démon et de notre salut par l'action physique de l'Incarnation. L'auteur, qui a su marquer les rapports de saint Paul avec le christianisme

(1) Sur ces tendances du protestantisme moderne, voir *Le Dogme de la Rédemption*. Étude théologique, p. 533-541.

(2) Robert Mackintosh, D. D., *Historic theories of atonement*. With comments. In-8° x-319 p. Londres, Hodder et Stoughton, 1920. Prix : 7 sh. 6 p.

apostolique et résister à la tentation d'en faire, suivant son expression pittoresque, une sorte de Melchisédech (p. 64), aurait bien dû apercevoir également les points de raccord si nombreux et si explicites par où la pensée de l'ancienne Église se relie aux développements futurs.

Aussi bien le principal intérêt de cet ouvrage est-il dans les réflexions personnelles dont cette synthèse historique est l'occasion. Elles s'expriment avec autant de vigueur que de sincérité. Deux principes les dominent : au point de vue dogmatique, un très ferme attachement aux conceptions protestantes ; au point de vue théologique, l'idée qu'il faut aboutir à montrer la Rédemption comme une nécessité de l'ordre moral. L'un et l'autre s'unissent pour lui faire écarter la doctrine catholique, où la Rédemption est donnée seulement comme un acte de convenance et qui ne se contente pas, pour nous en approprier le fruit, de la justification par la foi. Pages regrettables de polémique confessionnelle dont le tort et aussi l'excuse est que l'auteur parle évidemment de ce qu'il ne connaît pas et transforme en autant de réalités les produits de son imagination.

Mieux vaut recueillir son témoignage sur le protestantisme, où il a chance d'être plus objectif. Il reconnaît que ce qu'il appelle *the penal scheme* atteignit son apogée sous la Réforme (p. 149) et que la théorie de l'expiation est *the traditional protestant view of atonement* (p. 91), tandis qu'elle est seulement *sporadic in Catholicism* (p. 159). Pour saint Anselme, en particulier, « la satisfaction n'a rien à voir avec le châtiment » (p. 114). Dire que la justice divine a reçu satisfaction lui paraît une position *Protestant rather than Anselmic* (p. 118) et parler à la lettre d'une colère divine que la Rédemption aurait littéralement pour but d'apaiser lui semble rentrer dans *the great Protestant tradition* (p. 265). M. James Denney écrivait dans le même sens (1) : « La satisfaction selon les théologiens de la Réforme n'est pas celle de saint Anselme qui n'a aucun rapport avec le châtiment, ni celle du système pénitentiel qui est seulement *quasi*-pénale, mais celle de la loi romaine qui s'identifie avec le châtiment. Ce qu'ils ont en vue d'une manière de plus en plus constante, c'est que le Christ a satisfait pour nos péchés en en portant la peine à notre place. »

Dans cette doctrine de son Église M. Mackintosh reconnaît un effort pour établir sur le concept de justice la nécessité de la Rédemption. Mais la position fondamentale ne lui paraît pas moins intenable. La meilleure preuve en est dans l'abondance des systèmes qui ont surgi pour l'adoucir ou la remplacer. Sa critique la poursuit d'ailleurs dans ses modernes transformations (p. 265-282) non moins que dans

(1) Denney, *op. cit.*, p. 94.

l'abrupte intransigeance de son exposé primitif (p. 149-171). Il s'étend avec une particulière insistance et une visible sympathie sur le système dénommé par Bruce « *Redemption by samplle* », où le Christ est considéré comme le type de l'humanité brisant en lui-même, tout le cours de sa vie et dans l'épreuve suprême de la mort, la diminution du péché et se soumettant au règne absolu de Dieu : double puissance qu'il nous communique par la vertu de régénération inhérente à son sacrifice. C'est d'ailleurs une question de savoir jusqu'à quel point cette théorie se distingue des vieux systèmes de la Rédemption par l'exemple, sauf l'étrange kénose qui en est l'ultime fondement : quoi qu'il en soit, ce chapitre est un des plus neufs pour le lecteur français.

Au terme de cette révision des systèmes passés, l'auteur esquisse en quelques pages les grandes lignes du sien. Il tient à dépasser le moralisme subjectiviste, en même temps qu'à s'appuyer sur le terrain solide des faits. En conséquence, il tient que la Rédemption consiste d'abord dans cette réalité qu'est l'héroïsme du Christ et dans la puissance d'action spirituelle qui en est la suite. A la lettre le Christ a renouvelé la vie des âmes, et cela surtout par le touchant mystère de sa mort. Par delà ce fait indéniable d'expérience, l'auteur tient à maintenir que cette vie et cette mort furent aussi le moyen de faire éclater la gloire de Dieu, sans d'ailleurs guère dire comment. Il indique enfin qu'on pourrait faire entrer en ligne de compte la « nature des choses », c'est-à-dire les lois suprêmes de l'ordre moral.

Pour qui est habitué aux lumineuses précisions de la doctrine catholique, tout cela demanderait bien des éclaircissements. Mais, par cette tendance délibérément « théologique », M. Mackintosh n'en dessine pas moins une très heureuse réaction contre les volatilisations du libéralisme à la mode, où toute la Rédemption se ramène à l'influence psychologique du Christ Rédempteur. C'est par là, non moins que par la vive piété qui l'anime, que cet ouvrage inspire au lecteur catholique un sentiment de fraternelle sympathie pour les nobles intentions de son auteur, et devant cette communauté de foi les violences de sa polémique font l'effet d'un bien pauvre archaïsme.

Au point de vue scientifique, en révélant une fois de plus la complexité du protestantisme anglo-saxon en matière d'*Atonement*, la synthèse de M. Mackintosh rendra de précieux services au public peu initié pour fixer les traits essentiels des principales théories et en apprécier la valeur.

En Allemagne, la littérature théologique sur la Rédemption n'est guère moins abondante ni moins complexe. Le volume de M. Bernard

Steffen a d'abord le mérite d'en dépouiller les plus récentes productions (1).

De son enquête historique aussi bien que de sa construction personnelle il ressort que les préoccupations essentielles de la théologie orthodoxe ainsi que les attaques de ses adversaires portent sur le concept d'expiation. M. Steffen cite en l'approuvant (p. 78), ce témoignage de Charles Girgensohn : « La théorie classique de l'Église évangélique en cette matière est la doctrine de la substitution pénale du Christ. » On peut sans doute en croire les théologiens protestants quand ils nous renseignent sur la foi de leur Église (2).

Contre cette conception se dresse, toujours menaçante, l'école de Ritschl, représentée par Häring, Kirn, Schulze, Niebergall et bien d'autres, qui, sous des formes diverses, réduisent la Rédemption chrétienne à l'action du Christ sur nos âmes. A ce subjectivisme qui ramène tout à l'homme et à la mesure de ses besoins, l'auteur oppose le « théocentrisme » de la foi traditionnelle, dont « le dogme de la croix » est et reste un des principaux éléments. C'est pourquoi, suivant son expression favorite, il se rallie pour son compte à une théologie « staurocentrique » et s'efforce de la justifier comme la seule conforme à la révélation biblique.

Jusque-là M. Steffen n'est qu'un témoin entre bien d'autres de la foi chrétienne commune à l'encontre du libéralisme et, pour un catholique, il est consolant de constater que le vieux dogme, malgré tous les ravages de la critique, garde encore des défenseurs. On peut se demander si une méthode purement biblique, mélangée de vagues appels à l'expérience religieuse, est suffisante pour l'établir; mais on ne saurait contester l'esprit de foi et de piété de ceux qui s'adonnent à cette tâche. Là est le terrain commun sur lequel peuvent et doivent s'unir tous les croyants.

Encore est-il que ce dogme peut être compris de diverses manières. A cette œuvre d'interprétation théologique M. Steffen apporte aussi un utile concours. Il combat vivement l'ancienne théologie luthérienne, où le Christ était conçu comme le substitut qui porte devant Dieu la peine de nos fautes et par là nous évite les coups de la justice irritée. A la suite du Dr Martin Kähler l'auteur adopte ce qu'il appelle « la substitution inclusive », d'après laquelle le Christ, en entrant dans

(1) Lic. theol. Bernhard Steffen, *Das Dogma von Kreuz*. Gütersloh, Bertelsmann, 1920. In-8°, de viii-251 p. Prix : 8 fr. 40.

(2) Voir de même l'exposé que donnait naguère de cette doctrine, d'après la Confession d'Augsbourg, M. Paul Lobstein, *Revue d'histoire et de philosophie religieuse*, mars-avril 1922, p. 142-143.

l'humanité, accepte volontairement de subir la répercussion de nos péchés et par là nous apprend à recevoir nous-mêmes en esprit d'expiation et d'amour les souffrances de cette vie qui en sont le châtiment. De cette manière nous voyons comment la justice de Dieu s'exerce sur le péché, en même temps que sa miséricorde sur le pécheur.

C'est une variante du système de la solidarité que nous avons déjà rencontré chez les Anglicans. M. Steffen s'applique à défendre cette doctrine, non d'ailleurs sans quelque redondance, contre les adversaires de droite et de gauche. S'il n'est pas sûr qu'elle soit une solution adéquate du problème, elle n'en représente pas moins un effort intéressant pour transposer en langage psychologique moderne le schéma juridique construit par l'ancienne orthodoxie. Le progrès est de ceux qui comptent dans l'histoire des idées et dont il est loisible à chacun de tirer profit. Il faut ajouter que l'auteur, bien qu'il s'attache principalement au thème de l'expiation pénale, en arrive, lorsqu'il parle du sacrifice du Christ, à faire état de son obéissance et de la valeur morale qu'elle représente devant Dieu (p. 93-97). En s'avançant dans cette direction, l'auteur aurait retrouvé le système proprement anselmien et, avec lui, une base autrement large pour asseoir cette foi dont la défense lui tient à cœur.

Il ne saurait échapper à personne que le contact avec ces productions variées de l'orthodoxie protestante n'a pas seulement un intérêt bibliographique. Quelle que soit leur valeur propre, elles montrent, chacune à sa manière, tout ce que le dogme de la Rédemption pose de problèmes devant l'intelligence croyante et, quand il s'agit de les résoudre, elles peuvent, s'il en était besoin, aider la théologie catholique à prendre plus nettement conscience des positions que lui traça le génie de ses fondateurs et sur lesquelles le déficit des autres systèmes l'incite plus que jamais à se tenir.

J. Rivière.

HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

Les rapports de la raison et de la foi du moyen âge à nos jours.

E. Gilson. *Etudes de philosophie médiévale.* Strasbourg, 1921. Commission des publications de la Faculté des Lettres; palais de l'Université. In-octavo de VIII-292 pages ; 13 fr. 50.

Ce livre de M. Gilson contient huit études séparées, mais non indépendantes ; les quatre premières tournent autour du problème des rapports de la raison et de la foi, tel qu'il fut conçu et résolu au moyen âge ; les quatre dernières tendent à dégager la survivance de certaines doctrines scolastiques à l'aurore de la philosophie moderne, surtout chez Descartes. Toutes ont ainsi pour objet commun l'histoire de la philosophie médiévale, et c'est là ce qui fait leur unité matérielle. A quoi il faut ajouter leur unité d'inspiration et de méthode, et leur rapport avec les précédents ouvrages de l'auteur. M. Gilson a commencé par analyser le scolasticisme inconscient ou caché de Descartes, et l'a dégagé dans ses deux thèses très remarquées, *La liberté chez Descartes* et *Index scolastico-cartésien* (1912) ; l'on trouvera ici quelques compléments apportés à ces précédentes démonstrations. Puis il a été amené, comme par la force des choses, à remonter de l'utilisation de la scolastique par Descartes à la scolastique elle-même, ce qui lui fit entreprendre l'étude directe des grandes philosophies du moyen âge. Cette orientation nouvelle de ses recherches nous a valu une courte monographie, *Le Thomisme* (1919), et une brillante synthèse, *Les Philosophes au moyen âge* (1922), monographie et synthèse dont nous avons rendu compte ici-même en leur temps (*Revue des sciences religieuses*, 1921, *p.* 96, et 1922, *pp.* 509-512). Les *Etudes* continuent, en les élargissant, ces préludes à une œuvre plus vaste et plus générale, que tout nous invite à espérer de M. Gilson. Appelé naguère de Strasbourg à Paris pour

y professer l'histoire de la philosophie médiévale, tant à la Sorbonne qu'aux Hautes Etudes, il est prédestiné à combler heureusement et définitivement le vide étrange à quoi se réduit jusqu'ici le moyen âge dans notre histoire officielle de la philosophie. Il sait mieux que personne, et ne se fait pas faute de souligner à l'occasion, les multiples inconvénients, tant théoriques que pratiques, auxquels expose l'ignorance naïvement consentie de siècles qui furent entre tous des siècles de pensée active et féconde. Il est fermement convaincu que la soudure naturelle de l'antiquité et des temps modernes est à chercher dans le moyen âge, et que méconnaître le moyen âge, c'est se condamner à perdre le sens de la continuité du développement humain, c'est rendre proprement inintelligible la philosophie moderne en la détachant de ses sources historiques, et finalement aboutir à transposer dans l'action les péchés contre l'histoire en péchés contre la vie. « Nous pensons avec Comte, dit-il ici-même (p. VI), qu'il pourrait résulter des conséquences autres que théoriques d'une connaissance plus exacte du passé. Un peuple, un continent ne renient pas la moitié de leur histoire intellectuelle et morale, sans payer de déchirements intérieurs et de guerres intestines une aussi grossière erreur. » Nul n'est plus désigné que lui pour nous délivrer de cette erreur, et bien peu y sont aussi préparés.

Des huit *Études* qu'il nous offre, ce sont évidemment les quatre premières qui nous intéressent ici davantage et qui ont le plus de portée. On peut dire qu'elles renouvellent, en l'approfondissant, la question capitale entre toutes des rapports entre la raison et la foi. Il serait évidemment inutile d'espérer comprendre un philosophe quelconque du moyen âge, si l'on ne savait au préalable quelle conception il se fit des rapports de sa philosophie avec la théologie ; or cette conception, qu'on se figure souvent avoir été la même du commencement à la fin de la scolastique, ne cessa pas en réalité d'évoluer. Elle subit même une véritable transformation au XIIIe siècle ; et l'on ne saurait, sans un grossier contresens, attribuer sur ce point les mêmes doctrines et les mêmes attitudes à saint Anselme et à Abailard, par exemple, qu'à Albert le Grand et à saint Thomas. Cependant, depuis Cousin, ce contresens est classique chez nous. M. Gilson le démasque avec une lucidité parfaite ; ses analyses imposent la

distinction, désormais inévitable, d'une première scolastique essentiellement augustinienne, qui soumit totalement la raison à la foi, et d'une seconde scolastique, inaugurée par le thomisme, qui tendit et réussit progressivement à conquérir à la raison un domaine et une compétence propres, le domaine et la compétence de la philosophie et, par ricochet, de la science. « La conclusion des quatre premières études est donc que, jusqu'au thomisme, il n'y a pas de philosophie au sens moderne du mot. Cette conclusion, d'apparence paradoxale, est destinée à devenir une évidence banale; l'aspect singulier qu'elle présente est celui des vérités auxquelles on n'est pas habitué » (p. v). M. Gilson établit ces points avec une ampleur et une sûreté de documentation, avec une intelligence et une pénétration des systèmes et de leurs conditions historiques, qui ne laissent rien à désirer. Nous ne pouvons évidemment que renvoyer à son livre pour le détail de ses analyses. Il nous suffira ici d'en marquer le sens et la progression; après quoi nous nous risquerons à prolonger nous-même la courbe dont il dessine avec tant de précision les commencements, et à suivre jusqu'à nos jours les transformations et les vicissitudes du problème des rapports entre la raison et la foi.

I

De Scot Erigène a saint Thomas.

La première *Etude* de M. Gilson est consacrée au *Rationalisme chrétien*, selon le nom malheureux que Cousin donna à la première scolastique, lorsqu'il y chercha ingénument des analogies avec son propre rationalisme (1). En réalité, le vrai « rationalisme chrétien » ne commence qu'avec Albert le Grand et saint Thomas. Tous leurs prédécesseurs, de Scot Érigène à Abailard lui-même, doivent être au contraire envisagés comme plus ou moins antirationalistes. Car tous, en dépit de leurs différences

(1) Le contresens de Cousin est d'autant plus surprenant qu'au moment même où il le commettait et le vulgarisait, son ancien disciple Bautain ressuscitait, sous ses yeux et contre son gré, les doctrines et les méthodes de la première scolastique et en soulignait, avec la vigueur et la netteté que l'on sait, l'antirationalisme qu'il opposait précisément au rationalisme éclectique.

individuelles, qui sont grandes, s'accordent à refuser à la raison une autonomie quelconque et à séparer la philosophie de la théologie. Tous sont fidèles à la conception augustinienne d'une *Sagesse unique*, dont la foi fournit les principes premiers et les données essentielles, et dont la raison n'est que l'organe secondaire ; car le rôle qu'on assigne à la raison est exclusivement d'expliciter et de démontrer des vérités qu'elle ne saurait tirer de son propre fonds.

Telle fut dès le IXe siècle la conception fondamentale de Scot Érigène, le premier en date des grands scolastiques. Pour lui, les deux sources de la connaissance philosophico-théologique, l'Ecriture et la nature, sont deux révélations coordonnées du « Père des lumières » ; Dieu se manifeste à travers l'une et l'autre comme à travers des *symboles*, dont l'interprétation est la fonction même de la raison. Il n'y a pas deux mondes, un monde naturel et un monde surnaturel, mais un seul monde, et qui n'a qu'un sens, le sens religieux.

Telle est encore la pensée foncière de saint Anselme, dont la fameuse formule *Fides quaerens intellectum* est si souvent mal entendue. Il faut bien mal l'entendre en effet pour l'attribuer également, comme on le fait communément, à saint Thomas qui, à le bien prendre, la contredit. Selon saint Anselme, *il faut croire d'abord* ; philosopher revient exclusivement à acquérir l'intelligence du *Credo*, laquelle est finalement une intelligence intuitive. Aller de l'intelligence à la foi, ce serait prendre la mauvaise voie, la voie des païens; elle ne mène qu'à des impasses, comme le montre l'insuccès constant des philosophes anciens, qui ont tous échoué dans la recherche des vérités fondamentales. On ne peut rien faire sans les illuminations de la foi ; le texte même de saint Paul sur « la nature visible qui révèle le Dieu invisible » nous laisse entendre que cette nature reste inintelligible à ceux qui n'ont pas le principe surnaturel de son explication. « Dans la mesure où la philosophie correspond pour nous à une recherche qui part de prémisses rationnelles pour aboutir à des conclusions rationnelles, on peut dire que saint Anselme n'a pas écrit un seul ouvrage de philosophie. Même lorsqu'il a l'intention de prouver l'existence de la Trinité par des raisons nécessaires, il sait que le premier signe a été adressé à notre raison par la révélation La raison est capable de fournir des démonstrations nécessaires

et purement rationnelles d'objets qui ne peuvent lui être fournis que par la foi. » (p. 17).

Enfin, il n'est pas jusqu'à Abailard lui-même, Abailard le logicien passionné, le panégyriste de Platon et des anciens philosophes, qui ne pense exactement comme saint Anselme sur les rapports de la philosophie et de la théologie. Les preuves que donne de cet accord M. Gilson sont une sorte de découverte historique, qui réduit à néant la légende d'Abailard libre penseur. La dialectique est toujours essentiellement pour ce dialecticien la raison au service du dogme. S'il démontre la Trinité et sa nécessité, c'est comme l'avait fait saint Anselme, mais avec moins de prudence, parce qu'il est moins bon théologien. Et si Platon lui paraît avoir eu quelque connaissance positive des mystères, c'est en tant que « prophète » ; car « les philosophes furent les prophètes des païens » ; et donc ils participèrent, eux aussi, à quelque révélation, et ne firent, eux aussi, qu'expliciter rationnellement leur foi.

Ainsi, en fin de compte, le « rationalisme chrétien » est encore à naître à la fin du XIIe siècle.

*
* *

La seconde *Étude* de M. Gilson porte sur la qualification de la philosophie comme « *servante de la théologie* », et sur les divers sens historiques de cette formule célèbre.

M. Gilson en demande la première exégèse à Pierre Damien et aux réformateurs religieux du XIe et du XIIe siècle, qui sont à ses yeux les vrais inspirateurs de la papauté dans son grand œuvre de la création de l'Université de Paris Peut-être exagère-t-il ici quelque peu leur importance historique. Ils furent en effet plus mystiques que théologiens ; et s'ils eurent une incontestable influence sur les papes, d'autres pensées que les leurs, par trop exclusivement monacales, eurent accès aux conseils de Rome. Toujours est-il que pour un Pierre Damien, la philosophie, c'est tout simplement la sagesse païenne, c'est-à-dire une ennemie. Mieux vaudrait évidemment la supprimer, comme on supprime un ennemi vaincu. Mais, puisque les théologiens tiennent tant à la conserver, que ce soit au moins exclusivement à titre de *servante*, et même de *servante-esclave*, et qui doit toujours se

souvenir qu'elle a été conquise par le glaive de la foi. On la purifiera donc, comme Moïse ordonnait de purifier les captives qu'il autorisait les juifs à épouser : on lui rasera la tête; on lui coupera les ongles; on la séquestrera le temps de lui faire oublier la maison de ses pères, etc. Pierre Damien se charge lui-même de ces diverses opérations, auquel il apporte tout autre chose que des ménagements.

Les papes, au contraire, en viennent de plus en plus à ne voir dans la captive que la servante, et une servante qui peut et doit rendre à la théologie sa maîtresse d'excellents services, à condition toutefois de ne jamais prétendre à la dominer. De là l'interdiction absolue de *determinare contra fidem*, qui est l'article fondamental de l'Université de Paris, telle que l'organisèrent successivement Innocent III et Grégoire IX. Des quatre facultés, la faculté de théologie est la première; les autres lui sont subordonnées en fait et en droit, surtout la faculté des arts, celle où s'enseigne la philosophie. Même dans son propre domaine, la philosophie doit reconnaître la suzeraineté de la théologie et renoncer à se cultiver pour elle-même. Par là s'expliquent les diverses condamnations qui furent portées contre la philosophie d'Aristote, lorsqu'elle s'introduisit au XIIIe siècle avec ses commentateurs arabes. Elle ne fut aucunement condamnée comme philosophie, mais bien comme servante indocile de la théologie ; il s'agissait toujours de lui couper les cheveux et les ongles, conformément aux traditions antérieures, — en attendant que saint Thomas entreprît de l'émanciper.

*
* *

A quel point elle apparut d'abord indocile, c'est ce que montre la fortune de l'Averrhoïsme occidental, telle que M. Gilson l'analyse dans sa troisième étude intitulée : *La doctrine de la double vérité*. On sait que cette doctrine fournissait aux Averrhoïstes un expédient commode pour se mettre à l'aise chaque fois qu'éclatait quelque contradiction entre leurs opinions philosophiques et les dogmes théologiques. Il leur était alors loisible d'affirmer et de nier en même temps, de dire ou d'insinuer à propos des articles religieux : « ils sont philosophiquement faux, mais théologiquement vrais ». Expédient analogue à celui que nous avons vu récem-

ment utilisé par ceux qui opposaient avec des formes respectueuses la vérité historique à la vérité théologique dans l'exégèse des Évangiles.

Selon M. Gilson, les Averrhoïstes n'auraient pas professé explicitement la doctrine qu'on leur attribue (1). C'est aux théologiens, leurs ennemis, qu'il en faudrait attribuer la formulation. Elle n'apparaît, en effet, pour la première fois dans toute sa netteté, que dans la condamnation portée en 1277 par Etienne Tempier contre les partisans des « *due contrarie veritates* ». A tout le moins les théologiens ne faussèrent-ils point la position de l'Averrhoïsme en la caractérisant comme ils le firent. Cette position était au surplus inévitable, dès lors que la philosophie s'enseignait à la Faculté des arts sans y avoir ses coudées franches, et qu'il lui fallait se soumettre à l'interdiction de *determinare contra fidem.* Qu'on songe en effet aux conditions historiques. L'aristotélisme ne se présentait pas comme une nouvelle philosophie, mais comme la première philosophie qu'eût encore connue l'Occident, comme l'entreprise, inouïe jusqu'alors, d'une explication purement rationnelle de l'univers. Or cet aristotélisme apparaissait principalement sous les espèces d'une métaphysique nettement antichrétienne dans nombre de ses doctrines : pas de création, pas de Providence, pas de vie future, l'homme se suffisant sans la grâce, etc. D'autre part, ces doctrines étaient encore renforcées par les commentaires d'Averrhoës. On comprend dès lors l'émoi des théologiens, même les plus sympathiques à la philosophie. Et l'on comprend également la gêne des maîtres-ès-arts, chargés d'expliquer des livres où se trouvaient de telles conclusions. Ils pouvaient les trouver fausses, et alors les corriger à mesure; c'est ainsi qu'allait procéder saint Thomas. Mais ils pouvaient aussi

(1) M. Gilson est en particulier d'accord avec M. Grabmann pour en refuser la paternité à Averrhoës. Et sans doute Averrhoës ne l'a-t-il pas professée expressément. Toutefois on ne doit pas oublier que dans son effort d'aristotélisme intégral et de réaction contre le néoplatonisme d'Avicenne et d'Al Farabi, il avait été amené à creuser entre la philosophie et la théologie un abîme que plus rien ne pouvait combler. Il professait que la philosophie est une science supérieure réservée aux initiés, sans points de rencontre avec les enseignements de la religion qu'il abandonnait aux esprits du commun. C'était là décourager *a priori* de tout essai de concordisme; de cette séparation des doctrines à l'opposition des vérités, il n'y avait évidemment qu'un pas, que la logique forçait à franchir.

les trouver vraies. Et alors que faire, surtout si par ailleurs ils se sentaient chrétiens et voulaient le rester? Dans ce cas, une seule solution était pratiquement possible : s'en tenir au commentaire, et s'arrêter chaque fois que pointaient le conflit et la contradiction, en humiliant la philosophie devant la foi. Cette attitude pouvait être de la part du maître un acte d'obéissance sincère à l'Église. Selon M. Gilson, tel fut probablement le cas de Siger de Brabant, dont il croit pouvoir défendre au moins la bonne foi contre le P. Mandonnet. Mais le *distinguo* averrhoïste pouvait fort bien aussi masquer un simple acte de prudence, sinon d'hypocrisie, et s'envelopper d'ironie. M. Gilson n'hésite pas à interpréter dans ce sens les textes singulièrement significatifs qu'il cite de Jean de Jandun.

Toujours est-il qu'aux yeux des disciples, il y avait certainement présentation de deux affirmations contradictoires, sans aucun essai de conciliation, et avec invitation, tacite ou expresse, à opter entre la raison et la foi. Dès lors, l'averrhoïsme, qui professait par ailleurs la docilité servile à Averrhoës et à son aristotélisme ultrapaïen, se trouvait condamné, d'une part au pur commentarisme, c'est-à-dire à l'infécondité définitive, et d'autre part à une hypocrisie tout au moins matérielle, tant que ses docteurs continueraient à se dire chrétiens. Il n'a échappé ni à l'une ni à l'autre disgrâce. Et son succès relatif, qui se prolongea jusqu'à la Renaissance, eut toujours un caractère constant d'équivoque, de stérilité et de sournoiserie. La plus grande utilité de l'averrhoïsme aura été indirecte, celle de forcer les théologiens à résoudre les contradictions où il se butait avec une sorte d'entêtement satisfait, et à trouver dans l'aristotélisme mieux entendu les éléments d'une conciliation franche et solidement fondée entre la raison et la foi.

*
* *

Ce fut là précisément l'œuvre de saint Thomas, telle que M. Gilson l'expose au centre de son livre, dans une étude capitale sur *la signification du Thomisme*. Cette signification est celle d'une véritable révolution, dont les contemporains sentirent toute l'audace jusqu'à en être parfois singulièrement émus et inquiétés, et dont le succès, pour rapide et décisif qu'il ait été,

ne laisse pas d'apparaître surprenant à l'historien qui prend conscience des conditions historiques où il s'est réalisé et des résistances de toutes sortes dont il eut à triompher. La révolution thomiste fut en effet radicale à l'envi de la révolution cartésienne. Elle ne consista point, comme celle-ci, à remplacer une philosophie régnante par une philosophie nouvelle, mais bien à introduire pour la première fois la philosophie dans l'enseignement ecclésiastique, et à obtenir de la théologie qu'elle lui fît sa place. Cet événement était d'une portée incalculable ; et l'Église en accepta les conséquences, qui ne sont pas encore épuisées. Pour tout dire d'un seul mot, « le thomisme est une manifestation des plus caractéristiques de l'indépendance de la raison humaine » (p. 76), et la première en date des philosophies modernes. Voilà qui va surprendre et déconcerter les derniers héritiers des préjugés encyclopédistes sur l'obscurantisme du moyen âge.

Afin de mieux faire comprendre ce qu'avait de novateur l'effort d'Albert le Grand et de saint Thomas, M. Gilson l'oppose heureusement à l'effort traditionaliste de saint Bonaventure, héritier et continuateur de l'augustinisme et principal représentant au XIIIe siècle de l'école augustinienne. Car il faut parler maintenant d'école augustinienne. Dès lors que l'augustinisme cessait de fournir à tous les théologiens des directives communes, il devenait une école pour ceux qui lui restaient fidèles. Ce devait être principalement une école franciscaine, autour de laquelle se groupèrent les théologiens qui, tout en commentant Aristote (il n'y avait plus moyen de ne pas le faire), s'appliquèrent à limiter les services qu'ils lui demandaient, et se refusèrent à lui emprunter les assises fondamentales de leur systématisation théologique. Comme eux, et comme son maître Alexandre de Halès, saint Bonaventure reste fidèle à la doctrine capitale de la « Sagesse unique » des augustiniens antérieurs et à toutes ses conséquences.

Il développe particulièrement la théorie de la connaissance qui est essentielle à l'augustinisme, la doctrine de l'*illumination* de l'intelligence par le Verbe. Il dit expressément : « La lumière de l'intellect créé est insuffisante par elle-même à nous assurer la *compréhension certaine d'une chose quelconque* sans la lumière du Verbe éternel. Tout philosophe que n'illumine pas le rayon de la foi tombe nécessairement en quelque erreur » (p. 81). Tout ce

que l'on connaît, on le connaît par les raisons éternelles. Dieu se révèle en toutes choses, et son illumination accompagne et éclaire cette révélation. Les choses sensibles elles-mêmes sont des *spectacula nobis ad contuendum Deum proposita, et signa divinitus data.* De là résulte en particulier que nulle connaissance n'est plus aisée à atteindre que l'existence de Dieu. Il ne s'agit pas de la démontrer à proprement parler, de la construire par des preuves dialectiques, mais bien d'en dégager l'évidence expérimentale. C'est une *évidence de présence*, une évidence voilée, qu'il ne s'agit que de convertir par la réflexion en évidence lucide. « L'âme raisonnable, dit saint Bonaventure, a d'elle-même une connaissance immédiate, parce qu'elle est présente à elle-même et connaissable par elle-même ; or Dieu est ce qu'il y a de plus présent à l'âme, et lui est par là connaissable ; donc l'âme a la connaissance immédiate de son Dieu » (p. 91). Son Dieu, c'est le Dieu en trois personnes, c'est la Trinité. Et voici la Trinité connaissable, elle aussi, dans l'expérience, par voie de clarification des vestiges que l'on en trouve dans l'âme aussi bien que dans la nature. Et voici enfin les démonstrations augustiniennes de la Trinité, les démonstrations de saint Anselme et d'Abailard : « *Raisons de nécessité* qu'il n'y ait pas moins de trois personnes,... *raisons de nécessité* qu'il n'y ait pas plus de trois personnes... » (p. 94).

En résumé, l'augustinisme maintient avec saint Bonaventure toutes ses thèses traditionnelles, celles auxquelles Albert le Grand et saint Thomas vont substituer des thèses singulièrement opposées.

Ils le font en différenciant définitivement les domaines de la théologie et de la philosophie, c'est-à-dire les domaines de la raison et de la foi et finalement les domaines de la nature et de la surnature. Albert le Grand pose le principe nouveau : *Fides et scientia sunt de eodem, non secundum idem* ; ce que l'on sait, on ne le croit pas ; un bon philosophe ne croit pas, en tant que philosophe, que Dieu existe : il le sait (p. 97). La foi a pour domaine les vérités qui ne sont pas rationnellement démontrables, celles dont traite la théologie, qui est de ce chef une « science séparée », *scientia ab aliis scientiis separata*. « Cette décision ferme que vient de prendre Albert le Grand sépare la philosophie en même temps que la théologie... C'est dans la pensée d'un

théologien médiéval que la raison se trouve pour la première fois à l'intérieur de ses limites, et rétablie par là-même dans une partie de ses droits » (p. 99). Dès lors, plus de démonstration rationnelle de la Trinité ; les raisons nécessaires dont parlent les augustiniens existent certainement en Dieu, mais elles nous sont inaccessibles.

Saint Thomas accepte ces thèses de son maître et les complète. « Leur respect [commun] pour les exigences de la raison en matière de démonstration rationnelle est si profond qu'ils n'hésiteront pas à transformer en vérité de foi ce que tout le monde depuis des siècles considérait comme une vérité philosophique » (p. 103). C'est ce que fait en particulier saint Thomas pour le dogme de la création : il est vérité de foi ; or, *quae fidei sunt, non sunt tentanda probare.* « S'adresser à un infidèle qui ne croit pas, et vouloir lui démontrer les articles de foi par des raisons qui ne sont pas contraignantes, c'est se couvrir de ridicule. On l'invite à penser, en effet, que notre foi n'a pas d'autre fondement que des raisons de ce genre. *Cedit in irrisionem infidelium* : il faut arriver à cette expression, après avoir traversé les volumes de discussions imperturbablement objectives de saint Thomas, pour sentir quelle indignation et quelle sourde colère elle recouvre.... La sensibilité de saint Thomas sur ce point est si vive que nous retrouvons des expressions de menace et comme de défi, dans l'opuscule qu'il a consacré au problème de l'éternité du monde. *De aeternitate mundi contra murmurantes* : de l'éternité du monde contre les mécontents, voilà quel est le titre de l'œuvre. C'est qu'il s'agit, ici encore, de ne pas nous laisser imposer de pieux sophismes comme autant de démonstrations, et qu'en ce qui concerne le problème particulier de l'éternité du monde, on pouvait légitimement admettre qu'il était depuis longtemps tranché » (p. 103). Saint Thomas pose qu'il n'y a de raisons démonstratives ni de l'éternité du monde, ni de sa création, et que la foi donne ici une solution que la raison ne fournit pas.

Cette méthodologie nouvelle a ses racines dans une nouvelle théorie de la connaissance, qui découle elle-même d'une nouvelle théorie des rapports de l'âme et du corps. La connaissance n'est plus l'intuition augustinienne, secondée par l'illumination. « Tout se passe comme si la préoccupation dominante de saint Thomas

avait été de rétrécir le plus possible cette voie illuminative dont l'ampleur réjouissait le cœur d'un saint Bonaventure ; et si l'on cherche la cause première de cette sévérité,... on la trouve dans la modification profonde de la conception augustinienne de l'homme » (p. 106). Selon cette conception, l'homme était en définitive une intelligence séparée, logée dans un corps qui lui restait plus ou moins étranger. Ses connaissances lui appartenaient en propre ; elle les tirait de son propre fonds ; elles étaient donc innées, et analogues en cela à celles des anges. Selon saint Thomas, l'âme est rivée à son corps ; elle l'anime et le construit ; elle compose avec lui la nature humaine, dont elle n'est qu'une partie, *pars humanae naturae* ; elle ne connaît que par son intermédiaire. L'intelligence doit tirer l'intelligible du sensible ; et un empirisme définitif remplace l'ancien innéisme. Au lieu d'une intelligence séparée, et qui a des ailes puissantes, nous n'avons plus qu'un intellect travaillant péniblement à ses risques et périls sur l'expérience ; au lieu d'un ange, un « hibou intellectuel », dont toute l'illumination se borne à la lumière de sa raison et à ses principes sans contenu réel. C'est pourquoi l'existence de Dieu, par exemple, n'est plus donnée, mais doit être démontrée. Elle peut l'être au reste ; et saint Thomas tient pour rationnelles et contraignantes les preuves qu'il en administre, et qu'il tire du principe de causalité.

C'est pourquoi encore il y a lieu d'assigner à la raison un autre rôle que celui d'expliciter le contenu du dogme. Elle a devant elle le champ de ses vérités propres, qui est le champ des vérités scientifiques et des vérités métaphysiques. Et voici qu'Albert le Grand se fait naturaliste, reprend et développe les observations et les systématisations d'Aristote, inaugure avant Bacon les méthodes d'induction, donnant par là aux thomistes un exemple auquel ils eurent le tort historique de se montrer trop peu sensibles. Pour sa part, saint Thomas choisit de continuer Aristote dans l'ordre des spéculations métaphysiques. Toujours est-il que le spectacle de ces deux théologiens s'appliquant, l'un à la science, l'autre à la philosophie, avait de quoi déconcerter et inquiéter leurs contemporains.

Mais ce qui les inquiétait et les déconcertait davantage encore, c'était évidemment la grandeur du rôle attribué à la raison, la volonté ferme de lui reconnaître tous ses droits, ce qui ne pou-

vait mener qu'à l'émanciper progressivement de son vasselage traditionnel, et finalement qu'à changer les habitudes du sentiment religieux. « Saint Thomas n'a pas cru que les susceptibilités du sentiment religieux fussent respectables si elles n'étaient rationnellement fondées ; il avait conscience de ne le dépouiller que de ses illusions. Le thomisme, dans ce qu'il a de plus profond et de plus original, c'est cet effort même d'honnêteté philosophique, d'acceptation totale des exigences du réel et de la raison » (p. 124). « Lorsqu'on envisage sous cet aspect la réforme philosophique entreprise par Albert le Grand et saint Thomas, on ne peut qu'être stupéfait de la hardiesse dont les deux dominicains ont fait preuve, et du succès qui devait finalement couronner leurs efforts. Bien loin que leur œuvre ait consisté, comme on le croit généralement, à falsifier plus ou moins consciemment la philosophie pour l'asservir à la théologie, elle semble bien plutôt avoir consisté à faire continuellement violence à la conscience religieuse de leur temps, pour la plier aux exigences de la pensée philosophique. Pour saint Thomas, en particulier, tout se passe comme s'il avait toujours choisi ses solutions philosophiques selon la ligne de plus forte résistance théologique. Sans doute, les deux théologiens obéissent au mot d'ordre donné par les papes à l'Université de Paris : *philosophia ancilla theologiae* ; mais on doit avouer qu'ils en apportent une interprétation tout à fait neuve et singulière. Pour mieux s'assurer les services de son esclave, la théologie vient de commencer par l'affranchir » (p. 114).

Dès lors, on ne saurait s'étonner de la résistance énergique que les augustiniens opposèrent au thomisme, ni des condamnations d'Oxford et de Paris, portées, sitôt après la mort de saint Thomas, contre un certain nombre de ses thèses, alternant sur une liste unique avec des thèses averrhoïstes. Il serait puéril d'invoquer ici exclusivement les réactions de la routine, l'horreur des idées neuves et les jalousies d'ordre. Il faut noter au contraire que bien des dominicains restaient augustiniens et antithomistes. C'était précisément le cas de l'archevêque de Cantorbéry, Robert Kilwardby, l'initiateur de la première condamnation d'Oxford. Et son successeur, Jean Peckham, qui provoqua la seconde, pour franciscain qu'il fût, n'agit pas comme franciscain, mais comme défenseur de la tradition et comme

évêque profondément ému des dangers qu'il percevait de bonne foi dans l'orientation nouvelle.

II

La raison et la foi au XIVe et au XVe siècle. Duns Scot et Occam.

La crise fut extrêmement violente, pour brève qu'elle ait été. Si elle ne dura pas plus longtemps, c'est, semble-t-il, parce que l'augustinisme trouva d'emblée une méthode défensive préférable à celle des condamnations. Méthode que lui inspira la substance même de son antirationalisme foncier, et qui allait lui servir à restreindre par une stratégie nouvelle la portée de la raison, à resserrer donc sa subordination à la foi, et finalement à élargir et à approfondir la nécessité de la révélation.

Pour arriver à toutes ces fins, il lui suffit de se transporter sur le terrain de ses adversaires et de leur riposter du tac au tac. Saint Thomas venait d'inaugurer une liste des « indémontrables » rationnels, en y inscrivant la création à côté de la Trinité, de l'Incarnation et de tous les dogmes révélés. Duns Scot y ajouta tout aussitôt la providence et en général les attributs moraux de Dieu (justice, bonté, miséricorde, etc.), l'immortalité de l'âme, et toutes les vérités qui concernent la destinée de l'homme, la loi naturelle et la religion naturelle. Puis vint Occam, qui allongea pour ainsi dire indéfiniment la liste, en y faisant entrer l'existence et l'immatérialité de l'âme, l'existence et tous les attributs de Dieu, enfin, d'une manière générale, toutes les vérités métaphysiques. Qu'il s'agisse de l'une ou de l'autre d'entre elles, Occam répète invariablement son refrain : la raison ne saurait l'établir démonstrativement, c'est à la foi que nous en devons la certitude. Grâce à cette tactique, le thomisme se trouvait donc débordé par une véritable méthode de surenchère critique, qui tendait à lui dévaloriser en mains sa métaphysique au nom de ses propres exigences rationnelles en fait de preuves. On diminuait progressivement le coëfficient de certitude de ses thèses, en les faisant descendre l'une après l'autre de l'évidence apodictique à la pure probabilité, voire à la simple plausibilité. Et finalement l'on devait en venir à ruiner

tout dogmatisme rationnel, au risque d'anéantir du même coup la démonstration des *praeambula fidei*. C'est à ces conclusions extrêmes qu'aboutit en effet délibérément Occam ; mais il n'y arriva qu'en exploitant à fond et sans réserves les principes et les méthodes critiques instaurés par Duns Scot (1), sinon par saint Thomas lui-même. En sorte que nous sommes bien en présence d'un mouvement continu, dont il importe de suivre l'évolution et de marquer les étapes nouvelles.

*
* *

Celle qu'inaugure Duns Scot est capitale et décisive. Cependant Scot est encore un métaphysicien, voire un métaphysicien dogmatique, ce qui fait qu'Occam ne le ménagera pas plus qu'il ne ménagera saint Thomas. Scot philosophe autant, et même davantage, qu'aucun docteur du moyen âge. Il est incontestablement un philosophe de race. Il ne se borne pas à utiliser le fonds aristotélicien; il y ajoute beaucoup ; il invente avec la précocité et la puissance du génie, et il prend un plaisir visible à construire des synthèses nouvelles. Aussi son système, tout inachevé qu'il nous l'ait laissé, est-il, philosophiquement parlant, plus neuf et plus original que celui de saint Thomas. Il n'en est pas moins vrai que Scot philosophe à sa façon, qui n'est plus, à beaucoup près, celle de saint Thomas; c'est essentiellement celle de saint Augustin et des augustiniens, auxquels il entend d'ailleurs expressément rester fidèle. Comme eux, il philosophe en pur théologien, et uniquement dans la mesure où cela lui paraît nécessaire ou utile à l'intelligence de la foi. D'abord, il n'est pas une seule de ses doctrines philosophiques qu'il ait conçue ou développée en vue de résoudre des problèmes rationnels pour eux-mêmes, pour la simple satisfaction de l'esprit. Il considère même comme une tentation le désir de savoir pour

(1) Par là s'explique la confusion qui s'est parfois établie entre les doctrines de Scot et celles d'Occam, malgré des différences qui vont fréquemment jusqu'à la contradiction. De cette confusion le témoignage le plus frappant est l'insertion, dans l'édition Wadding des œuvres de Scot, de ces *Theoremata subtilissima Scoti*, qui sont d'inspiration nettement occamiste. Voir sur ce point l'étude critique du P. Déodat Marie de Basly, *Les Theoremata de Scot*, dans l'*Archivum franciscanum historicum*, vol. XI, an. 1918.

savoir ; et il s'arrête devant les questions de pure science, dont il dit en théologien : *non sunt hujus negotii*. De plus, et c'est là le point essentiel, il est aussi attentif à se défier de la raison qu'à l'utiliser ; loin de lui ouvrir un crédit illimité, il ne cesse de lui rappeler sa faillibilité et de restreindre la valeur des services qu'il lui demande au nom de la foi. Bref, il se fait de la philosophie et de ses rapports avec la théologie des conceptions toutes critiques dont le rationalisme n'a aucunement lieu de se louer et dont l'augustinisme est finalement le seul à profiter.

La philosophie, d'abord, est toujours pour lui comme pour saint Thomas une science, et une science à vérités rationnelles fondées sur des démonstrations contraignantes. C'est là pour lui une conclusion acquise, qu'il reçoit des mains de son devancier, comme un idéal à confronter avec ses réalisations éventuelles. Mais cet idéal lui apparaît tout de suite bien difficile à atteindre ; car Scot ne reconnaît comme démonstrations contraignantes que les démonstrations *a priori* tirées des essences, et refuse aux démonstrations *a posteriori* par les effets toute valeur apodictique absolue : *nulla demonstratio quae est ab effectu ad causam est demonstratio simpliciter*. Ce qui l'amène à restreindre singulièrement le domaine de la philosophie ; il le réduit aux vérités nécessaires *ex natura rerum*, et en exclut tout ce qui concerne les vérités contingentes, lesquelles, dépendant de la seule volonté de Dieu, ne peuvent être connues *a priori* ; car il n'y a pas de science *a priori* de la volonté de Dieu. Il répète inlassablement son axiome, que jamais du nécessaire on ne déduira le contingent : *non enim ex necessario sequitur contingens*. Ici, il n'y a qu'à dire : Dieu le veut ainsi : *et ideo hic opportet stare ad istam : Voluntas Dei vult hoc* (1). Chercher la raison d'une vérité contingente, c'est chercher la raison de ce qui n'a pas de raison : *quaerere propositionis contingentis immediate causam est quaerere causam sive rationem cujus non est ratio quaerenda*. C'est là proprement faire preuve d'indiscipline d'esprit : *indisciplinati est quaerere omnium demonstrationem* (2). Or, que de contingences dans notre univers ! Il est l'œuvre de la volonté libre de Dieu,

(1) Opus Oxoniense, 1, *d.* 8, *q.* 5, *n.* 24. (On trouvera ces textes dans le recueil du P. Déodat Marie, *Capitalia opera beati Duns Scoti*, *t.* II, *p.* 117).

(2) Oxon., 2, *d.* 1, *q.* 2, *n.* 8. (*Op. cit.*, II, *p.* 116).

raison dernière de ce qui s'y trouve. Cette volonté libre n'a voulu qu'un seul univers, dont l'ordre est à la fois naturel et surnaturel ; et c'est un ordre de fait. « Il me suffit de parler de ce seul univers et de n'en pas construire un autre dont les raisons m'échappent et contre lequel tout me prévient : *sufficit mihi loqui de solo universo, non fingere aliud de quo nullam rationem habeo, imo potius obviationem* (1) ».

Or, le péché mignon des philosophes est de construire un univers conforme à leurs propres principes, ce qui les amène constamment à prendre des vérités contingentes pour des vérités nécessaires et à en rendre illusoirement raison *ex natura rerum*. Combien, dès lors, de prétendues démonstrations philosophiques ne sont que des pseudo-démonstrations! D'autant que « les philosophes, pour fonder leurs assertions les plus catégoriques, n'exigent pas toujours des raisons contraignantes, tirées de la nature des choses, mais se contentent souvent d'une simple probabilité personnelle, voire d'une tradition d'école, sinon même de quelque harmonie entre leurs principes et leurs affirmations. *Non omnia dicta a philosophis, etiam assertive, erant ab eis probata per necessariam rationem naturalem ; sed frequenter non habebant nisi quasdam probabiles persuasiones, vel vulgarem opinionem praecedentium philosophorum... Quandoque philosophi acquiescunt propter suas persuasiones probabiles, quandoque propter assertiones suorum principiorum, praeter rationem necessariam* (2) ». Et voilà qui va bien loin.

Il y a donc lieu d'être ménager de sa confiance vis-à-vis des philosophes et de craindre les méfaits de l'argument d'autorité. Aristote a dit d'excellentes choses; mais il a dit aussi des absurdités, *absurdissima*, en morale, en religion et ailleurs; et il a commis en astronomie de nombreuses erreurs que corrigent nos astronomes. Et puis il n'est pas le seul philosophe : ni Platon ni Avicenne ne sont à dédaigner. Enfin tous les philosophes réunis ne valent pas saint Paul, *philosophus noster*, *scilicet Paulus*. Ce *philosophus noster*, opposé au *Philosophus*, est tout une déclaration de méthode. Paul est infaillible, et les philosophes ne le sont pas. Il faut donc vérifier leurs dires, et, sauf le cas de

(1) De primo principio, *cap.* 3, *n.* 11. (*Op. cit.*, II, *p.* 118).
(2) Oxon., 4, *d.*, 43, *q.* 2, *n.* 16. (*Op. cit.*, I, *p.* 250).

démonstration, prendre leurs opinions pour ce qu'elles sont, pour des opinions. « Révérons ces grands hommes; remercions-les » mais ne nous en laissons imposer par aucun. « Aimons les docteurs que nous suivons, aimons aussi ceux que nous ne suivons pas; car tous sont utiles à la découverte de la vérité. Interprétons-les tous avec sympathie ; ne leur faisons pas dire plus d'absurdités qu'ils n'en disent, *nolo eis imponere absurdiora quam dicant* ; ne leur prêtons pas de contradictions ; prenons leurs textes dans le sens le plus raisonnable. Mais ne nous laissons glisser des « bourdes » par personne : *nec per hoc opportet imponere sibi truffas aliquorum* » (1). Enfin sachons que, *in dubiis*, nous sommes toujours libres de choisir l'opinion qui nous paraît la plus raisonnable.

Au surplus, gardons-nous de trop philosopher et de « tomber dans l'*intemperantia circa speculabilia*. La science spéculative n'est pas en soi très utile. Ne perfectionnant pas l'homme par rapport à son action, elle n'a point place parmi les vertus cardinales. Elle est moins nécessaire à l'homme pour bien vivre sa vie humaine que la prudence. Et même, pour bien vivre, le gouvernement de l'Église est moins nécessaire que la foi : *et etiam quam fides* [*minus necessaria*] *politia Ecclesiae* » (2). Mieux vaut l'onction que la science, que n'importe quoi.

C'est ainsi que le volontarisme augustinien, après avoir permis à Scot de restreindre le domaine de la philosophie et d'en exclure tout ce qui dépend de la volonté divine, lui permet maintenant de restreindre les services de la philosophie et de les réduire à ceux qu'elle peut rendre à la volonté humaine éclairée sur ses destinées par la foi. Les deux mêmes aspects divin et humain du volontarisme vont lui dicter également sa conception de la théologie.

*
* *

La théologie, ayant pour objet Dieu et les rapports de toutes choses avec Dieu, jouit, à l'encontre de la philosophie, d'un domaine universel, qui comprend en particulier les vérités contingentes fournies par la révélation. En fait, la connaissance théo-

(1) *Op. cit.*, I, *pp.* 524, 525, 528.
(2) Oxon., 3, *d.* 34, *q. unic.*, *n.* 8. (*Op. cit.*, I, *p.* 536).

logique s'étend à tout. C'est pourquoi Dieu n'en a pas d'autre. Elle fait le fond de la science des bienheureux, qui voient et savent ce que nous croyons. Chez nous, et chez nous seulement, elle a des limites, qui sont les limites mêmes de la révélation scripturaire (1), c'est-à-dire des communications que la volonté divine a bien voulu nous faire de ses secrets. Telle quelle, notre théologie terrestre, *theologia nostra viatorum*, est notre meilleure science. D'abord en raison de son objet, qui comprend les vérités les plus éminentes, celles auxquelles aspira vainement un Aristote. Puis en raison de sa certitude, qui est la certitude même de la parole de Dieu. Enfin en raison de sa nature de science pratique. Car c'est une *science pratique*, essentiellement relative à la volonté, à l'action et au salut. « Nous posons qu'une science pratique nous instruisant de nos fins est plus élevée que n'importe quelle science spéculative : *ponimus cognitionem practicam circa finem nobiliorem esse omni speculativa* ... La théologie a été inventée pour satisfaire, non à des besoins superficiels, comme celui de nous délivrer de l'ignorance, mais à des besoins profonds, à nos besoins vitaux : *non est inventa propter necessaria extrinseca*. ... *ad fugam ignorantiæ*, ... *sed propter necessaria intrinseca* » (2). D'où sa division naturelle, en *theologia credendorum*, *theologia diligendorum* et *theologia sperandorum*. Tout est ici nettement subordonné au point de vue de l'action.

Bien plus, la théologie est pratique jusqu'à n'être « à aucun égard spéculative ». Et cela la dispense de la condition *sine qua non* de toute science spéculative, qui est d'offrir des principes évidents et des conclusions évidemment démontrées. « Les principes de la théologie sont objets de foi et nullement évidents ; or tels les principes, telles les conclusions, qui restent comme eux objets de foi ». En ce sens donc, mais en ce sens seulement, la théologie n'est pas une science, et il faut la dire inférieure aux sciences démontrées. Elle leur est au surplus plus extérieure qu'inférieure. Car elle n'est subordonnée à aucune, et elle ne s'en subordonne aucune, *nec subalternata*, *nec subalternans*. Elle est libre chez elle, comme elles le sont chacune dans son

(1) Oxon., *Prolog.*, *q.* 2, *n.* 22-24 ; *q.* 3, *n.* 9. (*Op. cit.*, I, *p.* 485, et II, *pp.* 59, 68).

(2) Oxon., *Prolog.*, *q.* 4, *n.* 1 et 42. (*Op. cit.*, II, *pp.* 130-131).

domaine respectif (1). Elle est donc indépendante de la philosophie. Même, si l'on veut, elle lui est techniquement inférieure, au sens que nous venons d'indiquer. Que l'on ne croie pas surtout la rendre scientifique en la pénétrant de philosophie. D'abord elle n'a pas à « *mendier* » sa certitude de démonstrations, ayant pour elle la certitude meilleure de la parole de Dieu. En outre, « mêler la philosophie à l'Écriture, comme l'ont fait en ces derniers temps les docteurs, présente sans aucun doute de grands avantages, ceux en particulier d'expliquer métaphysiquement la Trinité, les anges, et tels autres dogmes abstraits; mais je dis qu'en ce mélange de prémisses la conclusion n'a pas plus de valeur que la prémisse la plus faible. Et comme la prémisse tirée de l'Écriture n'est jamais évidente, mais toujours crue, la conclusion ne saurait jamais passer pour scientifiquement démontrée » (2). Ainsi donc la théologie reste la théologie; et les opinions des théologiens restent des opinions, vis-à-vis desquelles on est aussi libre que vis-à-vis des opinions des philosophes, et qu'il n'y a pas lieu de traiter différemment.

*
* *

Ces conceptions de Scot expliquent l'esprit et jusqu'à la forme même de son enseignement, de cet enseignement qui frappa tant ses contemporains, et qui contribua autant que ses doctrines à le faire chef d'école. Ce fut essentiellement un enseignement critique, et ce ne pouvait guère être autre chose. Scot a peu de goût pour le genre des expositions doctrinales serrées et des *Sommes*, qui ont permis par exemple à saint Thomas et à saint Bonaventure d'écrire côte-à-côte sans se citer ni se réfuter, en paraissant même ignorer qu'ils se contredisent sur presque tous les points de philosophie. Il préfère pour sa part s'en tenir au genre classi-

(1) Oxon., 3, *d.* 24, *q. unic.*, *n.* 1 et 11 ; Op. Par., *Prol.*, *q.* 2, *n.* 2, 3, 5, 6, 18. (*Op. cit.*, II, *pp.* 72, 73, 92).

(2) Oxon., 3, *d.* 24, *q. unic.*, *n.* 16. (*Op.-cit.*, I, *p.* 518). *Sicut in omni mixtione, certitudo conclusionis est certitudo praemissae minus certae, ut ex majore* DE NECESSARIO *et minore* DE CONTINGENTI *non sequitur conclusio* DE NECESSARIO, *sed* DE CONTINGENTI. *Et cum praemissa sumpta ex Scriptura non sit evidens ex terminis, sed credita, igitur nec conclusio erit demonstrata generans scientiam.*

que des *Commentaires*, en particulier des *Commentaires sur le livre des Sentences*, où une tradition bien établie fait joindre à l'explication des textes l'examen des opinions auxquelles ils ont donné lieu. Cette tradition le ravit, par la liberté qu'elle lui offre de passer au crible tout à son aise les doctrines de ses contemporains. Et ainsi se trouve-t-il, en renouvelant et en exploitant d'anciens procédés, inaugurer un genre nouveau, celui de la *dissertation critique*, que l'on aurait d'ailleurs grand tort de rattacher au genre éternel de la polémique. Car, en dépit de sa légende, Scot ne polémique pas, et toute son œuvre est empreinte d'une imperturbable sérénité. Sur tout sujet, il commence par exposer, analyser, examiner au long et au large les opinions de tous les docteurs (qu'il ne nomme généralement pas ; tel était alors l'usage : les auditeurs se chargeaient de mettre les noms sur les thèses). Après quoi, il propose modestement sa propre solution, qu'il aime à dégager des leurs et à présenter comme une solution moyenne, *mediando*. Et rien n'égale l'aisance et la hardiesse de sa critique, aussi courtoise au demeurant qu'impitoyable, sinon l'aisance et la hardiesse de ses propres constructions doctrinales. Le seul amour de la vérité l'inspire ici et là ; et l'étonnant est que l'impression dernière laissée par les virtuosités du *Docteur Subtil* soit une impression de douceur et de bon sens.

Il fait cependant avec une visible allégresse la chasse aux paralogismes et aux sophismes. En cela, il s'inspire de saint Thomas, dont il reproduit à ce sujet les déclarations et jusqu'aux termes mêmes : « Offrir des sophismes à la place de démonstrations est dangereux vis-à-vis de ceux qui ne croient point; car c'est exposer la foi aux moqueries, *ex hoc exponeretur fides derisioni*... Mieux vaut, quand on ignore, savoir qu'on ignore, que se persuader par des sophismes que l'on sait (1) ». Mais, plus encore qu'à dénicher les mauvais raisonnements, il est attentif à mesurer la valeur des bons et à préciser la portée des arguments que sa critique épargne. Et c'est peut-être en ceci qu'il est le plus neuf. Il inaugure une *méthode de dosage des certitudes* qu'on chercherait vainement avant lui. Il s'applique partout à faire sentir la différence entre évidence et probabilité, et à mesurer avec exactitude les degrés de probabilité. Aucune opinion ne sort indemne de ses

(1) Oxon., 2, *d.* 1, *q.* 3, *n.* 10. (*Op. cit.*, I, *p.* 517).

mains sans être qualifiée au surplus de *probabilis*, *probabilior*, *certior*. Ce qui lui permet d'aboutir à la conclusion fréquente : *Eligatur quae magis placet*. Or les règles critiques qu'il applique aux doctrines des autres, il les applique aux siennes aussi. Fidèle à ses principes, il s'abstient de dogmatiser quand il n'a qu'une opinion à présenter; et il dit alors avec une modestie parfaite : *Haec est mea sententia, sine prejudicio melioris.* Il se meut de toute évidence dans le monde des opinions libres, et ne se sent que plus encouragé à produire des nouveautés et à philosopher sans lisières. Aucune hauteur, aucune aigreur ; une parfaite indépendance vis-à vis de tous et vis-à-vis de lui-même. Son style même, si direct et si nuancé, sa phrase tour à tour preste et embarrassée, et jusqu'à son latin négligé et brusqué d'anglais, trahissent ce détachement souverain de théories qu'il tient pour de simples théories, et qu'il sait si peu importantes pour la substance de la foi. La philosophie de ce très authentique philosophe ne compte visiblement pas à ses yeux : l'Écriture lui est tout, et l'enseignement de l'Église, qu'il a aimé et célébré plus que personne. On sent qu'il donnerait son œuvre entière pour une définition conciliaire ou pour une simple page de saint Augustin.

*
* *

Occam et les occamistes héritèrent de sa virtuosité critique et de son attachement à la foi, mais non pas de sa modération et moins encore de sa fécondité doctrinale. A bien des égards l'occamisme apparaît comme une explosion de scotisme exagéré et déchaîné, où la critique négative s'exalte du fait qu'elle n'est plus contrebalancée par une critique positive. Démolir suffisait à ces esprits ardents, qui paraissent avoir si peu songé à reconstruire. Et pourquoi reconstruire, semblent-ils penser, quand on a la foi qui se suffit et qui suffit à tout? Il faut donc bien se garder de commettre à leur sujet le contresens de trouver à leur dialectique la moindre saveur de libre-pensée irréligieuse. C'est vers quoi l'on penche peut-être inconsciemment quand on compare Occam à Hume, à cause de leur commun empirisme. On ferait mieux de le rapprocher d'un autre de ses compatriotes, de Newman, à cause de leur commun fidéisme. Comme Newman, la foi le met à l'aise au lieu de le gêner. Ce qui le gêne, et dont

il entend se délivrer, c'est exclusivement les systèmes métaphysiques. Toujours est-il que, loin d'exhaler un parfum de libre-pensée, la libre critique des occamistes est au contraire toute pénétrée de sécurité du côté de la foi ; car ils ne pensent à aucun moment que le sort de celle-ci se joue, ou se puisse jouer, sur les dés de la raison. Ils pensent même exactement le contraire, et que ce qu'ils enlèvent à la raison, ils le conquièrent à la foi. C'est précisément pour cela qu'ils s'en donnent à cœur joie sur le dos des dogmatismes rationnels, aucune crainte ou arrière-crainte d'ébranler les fondements des vérités religieuses ne venant troubler ou modérer leur zèle d'iconoclastes et leur fougue antirationaliste. D'ailleurs n'a-t-on pas constamment vu les fidéistes et les intuitionnistes, sûrs de leurs croyances et de leurs intuitions, se montrer plus hardis que quiconque en critique et plus exigeants que personne en fait de raison pure ? Tels Pascal, Newman, et bien d'autres encore.

(*A suivre*). E. Baudin.

COMPTES RENDUS

L. Cuénot, *La Genèse des Espèces animales*, Paris, Alcan, 1921. In-8° de de vii-558 p., 25 fr.

L'ouvrage de M. Cuénot n'a pas besoin d'une longue présentation : la première édition date de 1911. Le lecteur s'y mettra rapidement au courant des problêmes soulevés par l'évolutionnisme. Il y trouvera surtout une discussion sereine de la valeur des facteurs invoqués par l'une ou l'autre des doctrines transformistes. Pièces en mains, il saura mieux à quoi s'en tenir sur des théories dont la simplicité apparente soulage peut-être l'esprit, mais « masque la complexité des choses et facilite la critique ».

G. Drioux.

Pierre Guilloux, *L'âme d'Augustin*, Paris, de Gigord, s. d. [1921]. In-8° de 384 p.

L'étude du R. P. Guilloux est divisée en cinq parties. Les deux premières, l'*Enfance insoucieuse* (p. 9-40), la *Jeunesse inquiète* (p. 41-114), ne sont guère qu'une paraphrase des livres I à VIII des *Confessions*. La troisième partie, le *Recueillement de l'âme* (p. 115-174) raconte le séjour d'Augustin à Cassiciacum, la mort de Monique, l'installation d'Augustin avec quelques amis à Thagaste, et ses trois années de laborieuse retraite. Les deux dernières parties, le *Pasteur d'Hippone* (p. 175-314) et l'*Apologiste* (p. 315- 380) exposent son rôle comme prédicateur et comme polémiste, soit contre les dissidents, soit contre les « païens ».

Le livre n'est pas sans mérites. Le P. Guilloux est familier avec les écrits d'Augustin et il sait à l'occasion exhumer des moins connus certains textes significatifs. C'est ainsi qu'un passage du Livre des *Quatre-vingt-trois Questions* (Migne, t. XL), ch. lxxi, 6, permet de soupçonner chez Augustin certaine arrière-pensée sur l'accueil bienveillant et courtois, mais un peu « distant », que lui fit saint Ambroise, en une période troublée où il aurait eu besoin de plus de condescendance (p. 91). Des citations opportunes, tirées de Dante, de Goethe, de Tennyson, éclairent çà et là le développement. De jolies analyses, un choix délicat de traits et d'épisodes rendent la lecture de l'ouvrage attachante et facile.

Quelques réserves cependant s'imposent, soit sur la façon dont le P. Guilloux a conçu son sujet, soit sur divers détails de la mise en œuvre.

Les critiques qu'il élève dans sa préface contre le *Saint Augustin* de Louis Bertrand laissent supposer d'abord qu'il compte s'appliquer à combler les lacunes qu'il signale. Qu'il y ait quelque chose à faire après Bertrand, tout le monde en tombera d'accord. Le très distingué romancier a détaillé avec un art subtil les privilèges admirables de la sensibilité d'Augustin ; mais il reste à définir après lui, plus exactement et de plus près qu'il ne lui a plu de le tenter, l'intelligence d'Augustin, sa forme d'esprit; à marquer ses supériorités et aussi ses limites dans le domaine intellectuel. Le P. Guilloux semble d'abord vouloir s'engager dans cette voie ; en réalité il n'y fait que de rapides incursions, et l'image qu'il donne d'Augustin ne me paraît ni plus complexe ni mieux nuancée que celle qne nous devons à Louis Bertrand.

On aurait aimé, par exemple, qu'il nous expliquât pourquoi la *Cité de Dieu* — livre d'une conception puissante et d'une surprenante richesse d'idées — contient tant de pages qui ont vieilli irrémédiablement. Il n'est pas difficile d'en apercevoir et d'en préciser les causes Elles n'ont pu échapper à la perspicacité du P. Guilloux. Mais, sur ce point, il a poussé la discrétion jusqu'au mutisme, et, au total, son livre ne tient pas les promesses dont sa préface tend l'appât au lecteur. J'ajoute que son exposé ne paraît pas toujours bien ajusté aux textes qui lui servent de support. Par ex., p. 24 : « On désigna Augustin pour composer un devoir qu'il déclamerait dans une séance publique. Le sujet avait été choisi dans l'*Énéide*, etc... » Le récit des *Confessions* I, XVII, 27 ne présente point tout à fait les choses de cette façon. — Je ne sache pas non plus qu'Augustin nous confie nulle part que l'*Ane d'Or* d'Apulée ait « hanté délicieusement sa jeune imagination » (p. 127). L'allusion qu'il fait à ce roman dans la *Cité de Dieu*, XVIII, 18, n'implique rien de semblable. — Puis, où le P. Guilloux a-t-il vu que la femme avec laquelle Augustin vécut de longues années « entra au couvent » après la rupture provoquée par la diplomatie de Monique (p. 102) ? Augustin dit simplement (*Confessions*, VI, XV, 25) « *Illa in Africa redierat vovens tibi alium se virum nescituram...* » Ce vœu pouvait fort bien être observé sans qu'elle cessât de vivre dans le « monde ». — Il me semble également peu exact d'appeler le *Psaume abécédaire* contre les Donatistes « une complainte en vers libres » (p. 185). Augustin dit, dans ses *Rétractations* (I, XX), qu'il avait renoncé délibérément aux formes métriques traditionnelles ; mais il enchaîna pourtant les vers à certaines règles fort rigoureuses ; fixité du nombre des syllabes, rime, césure après la huitième syllabe, accent tonique à l'avant-dernière syllabe de chaque hémistiche. — Le ton de la lettre d'Augustin à Dioscore (Ép. 118) ne permet guère de penser que celui-

ci fût « païen » comme l'appelle le P. Guilloux (p. 324). S'il l'eût été, Augustin n'aurait pas songé à le détourner, comme il le fait, des vieilles philosophies périmées pour l'orienter vers l'étude des hérésies. Le Dioscore dont Augustin raconte la conversion dans la lettre 227, n'a rien de commun avec celui de la lettre 118.

Les nombreux passages traduits par le P. Guilloux ne le sont pas avec une égale sûreté. Il rend deux fois le *nutricula causidicorum Africa* de Juvénal par « l'Afrique, cette *petite nourrice* des avocats ». Il est évident que le diminutif *nutricula* est ici l'équivalent de *nutrix* : ces formes abondaient dans la langue de la conversation, sans qu'aucune nuance particulière y fut attachée. — P. 92 « J'étais séparé des oreilles, des lèvres (d'Ambroise) par la foule des *gens d'affaires* auxquels il prodiguait ses services ». Le latin dit (VI, III, 3) « *catervis negotiosorum hominum quorum infirmitatibus serviebat* », c'est-à-dire la foule des gens *affairés* qu'il aidait dans leurs difficultés. — P. 148 : « Nous aspirions des *lèvres du cœur* aux courants de cette fontaine de vie, qui est auprès de Toi, pour *nous en imbiber de notre mieux...* » Il y a des cas où le traducteur doit renoncer à calquer les métaphores latines. Je doute qu'on puisse parler en français des « lèvres du cœur »; (quoique M. Bertrand s'y soit pareillement risqué). Puis, le *pro captu nostro aspersi* (IX, x, 23) est tout juste le contraire d'*imbibés*; c'est à peine si Augustin, dans son humilité, espère recueillir *quelques gouttes* de la source sacrée.

Il serait superflu de multiplier les observations. L'ouvrage du P. Guilloux n'apporte rien de bien nouveau sur Augustin, ni sur son œuvre. Mais il sera goûté par le grand public, parce qu'il est aisé, d'allures dégagées, et agréablement écrit.

Pierre DE LABRIOLLE.

Louis HALPHEN, *Etudes critiques sur l'histoire de Charlemagne*, Paris, Alcan, 1921. In-8° de VIII-314 p. 14 fr.

M. Halphen a réuni en un volume plusieurs études parues dans la *Revue historique* au cours des années 1917 à 1920, et qu'il sera commode de trouver rassemblées; d'autant plus que leur groupement fera ressortir un certain nombre d'idées générales qui n'apparaissaient pas immédiatement dans les articles présentés en ordre dispersé.

La principale, ou je me trompe fort, c'est qu'il convient de soumettre à une attentive revision plusieurs des conclusions qu'avait imposées, dans la domaine des études carolingiennes, la science germanique. M. Halphen n'est pas tendre pour cette dernière, et lui dit son fait tantôt avec un peu de vivacité, parfois avec un brin d'humour.

Se proposant d'écrire plus tard une étude d'ensemble sur l'Empire

carolingien l'auteur a tout d'abord voulu tirer au clair la question des sources de l'histoire de Charlemagne. La bonne moitié du volume est consacrée à ce travail, qui complètera et sur certains points rectifiera les belles études de Gabriel Monod. A feuilleter les premiers volumes des *Monumenta Germaniae historica,* on pourrait croire, en effet, que des renseignements ont été conservés avec quelque abondance sur la période qui va de 760 à 820. En fait une étude même rapide suffit à montrer que les nombreuses *Annales* publiées par Pertz et ses collaborateurs sont en dépendance étroite. Il importe seulement de préciser l'ordre dans lequel elles ont dérivé les unes des autres. Or, prenant résolument le contre-pied de ses prédécesseurs, M. Halphen s'est attaché, et a réussi, me semble-t-il, à montrer, que les *Annales royales* ou *Annales Laurissenses majores* sont la source directe et indirecte des autres. Loin qu'elles soient, comme on le prétend généralement, une compilation sans valeur des *Petites Annales*, elles représentent au contraire le texte capital pour l'histoire de l'empire carolingien, le registre où se sont insérés, par étapes successives, et souvent année par année, les récits des événements importants. M. Halphen n'hésite pas à écrire à propos d'un fait capital, le couronnement de l'an 800 : « Etant donné le caractère général de ces annales, le récit (des *Annales royales*) a presque la valeur d'un communiqué officiel de la cour franque » (p. 232). C'est fort bien dit, encore qu'il n'eût pas été inutile de donner au lecteur les raisons pour lesquelles ce texte mérite une telle confiance. Quel était donc, demandera quelque sceptique, l'intermédiaire qui faisait tenir au chroniqueur de Lorsch, les « communiqués officiels » du grand quartier général ?

Ayant établi la valeur hors pair des *Annales royales*, l'auteur est maintenant à l'aise pour écarter les témoins qui sont parfois en désaccord avec celles-ci, et tout d'abord Einhard, auquel est consacrée une pénétrante étude. Le rédacteur de la *Vie de Charlemagne* n'en sort pas flatté et l'on se demande parfois avec un peu d'inquiétude quelles raisons expliquent les sévérités de M. Halphen, à l'endroit de l'ami et du conseiller de Louis le Débonnaire. « Il montre dans son livre, écrit l'auteur, une telle légèreté, une telle partialité, que sur les points mêmes où l'on serait tenté de se fier à lui, on doit craindre qu'il n'ait dénaturé les faits » (p. 98). A plus forte raison n'y a-t-il rien à tirer du chroniqueur désigné sous le nom du *Moine de Saint-Gall.* « Monument de désordre et d'incohérence (p. 107), œuvre d'imagination » (p. 135), l'œuvre de cet écrivain, qu'il faut certainement identifier avec Notker le Bègue, est incapable de donner des renseignements sûrs. Elle n'a guère plus de valeur pour l'historien de Charlemagne que *Les trois mousquetaires* pour l'historien de Louis XIII (p. 142).

Il serait intéressant de suivre l'application qui est faite à divers points de l'histoire de Charlemagne de cette étude critique des sources. La conquête de la Saxe, les questions relatives à l'agriculture, à l'industrie, au commerce durant la période carolingienne, sont traitées avec beaucoup de pénétration, mais elles n'intéressent qu'indirectement l'historien de l'Église. Par contre le couronnement impérial de l'an 800 est un événement capital au point de vue de l'histoire politique et religieuse Les 20 pages que lui a consacrées M. Halphen comptent parmi les plus attachantes de son livre. On sait en bref comment se pose le problème. Qui eut l'idée du couronnement impérial? Est-ce le pape Léon III, qui, à l'insu de Charlemagne, a préparé et exécuté la restauration de l'empire romain d'Occident ? Est-ce l'entourage du roi franc, qui, sans consultation préalable du maître, a conçu cette idée grandiose et a trouvé dans le pape un docile instrument pour la réaliser? Les deux hypothèses ont été soutenues. M. Halphen les écarte l'une et l'autre. Toutes deux ont été imaginées pour expliquer la singulière phrase d'Einhard sur le mécontentement, vrai ou apparent, manifesté par Charlemagne après la cérémonie du jour de Noël. Mais les critiques précédentes ont montré le cas qu'il convenait de faire des affirmations d'Einhard. Le mieux est de les laisser entièrement de côté et de procéder à l'aide de documents plus authentiques à la reconstitution de la scène du couronnement. Or les *Annales royales* d'une part, le *Liber Pontificalis* (dans la *vita Leonis III*) de l'autre nous donnent de l'événement même un récit des plus cohérents, et où il est impossible de ne pas remarquer la volonté d'un organisateur. La cérémonie de Noël ne fut pas, comme semble le dire Einhard, une improvisation qui aurait pris au dépourvu le roi des Francs ; les deux textes donnent l'impression de quelque chose de concerté, où chacun des figurants, l'empereur, le pape, le clergé, la foule exécute sa partie sans surprise, ni désordre, ni confusion. Et c'est la volonté toute puissante du roi des Francs qui avait tout réglé à l'avance. Le couronnement impérial, telle était, avec la réhabilitation du pape Léon III, la grande affaire que Charles venait régler dans la capitale du monde chrétien. Le titre, les insignes, les pouvoirs d'empereur, c'était le roi des Francs lui-même qui venait de son initiative propre les demander à Rome. Sur ce point la démonstration de M. Halphen me semble absolument décisive, elle renforce une conviction que je m'étais faite de mon côté, et par des voies un peu différentes. Elle se complète au mieux par l'explication qui est fournie de la donnée relative au mécontentement de Charlemagne. Que le couronnement ait eu lieu à l'insu, et même contre le gré de l'empereur, c'est là une de ces explications diplomatiques par lesquelles la monar-

chie franque essaya d'apaiser la vive irritation qui se manifesta à Byzance quand on y apprit la restauration de l'Empire d'Occident. On voit cette interprétation s'esquisser pour la première fois dans les *Annales Laureshamenses* (vers 803 ou un peu après), se préciser dans les *Annales Maximiani*, prendre enfin dans la *Vita Karoli* d'Einhard la forme que l'on sait et que l'autorité de cet écrivain a si malencontreusement accréditée (1).

E. Amann.

Charles Richet : *Traité de Métapsychique*, Paris, Alcan, 1922. In-8° de II-816 p.

Les phénomènes métapsychiques sont ceux trop souvent encore dénommés à tort spirites, occultes, surnaturels, supranormaux. Ils sont en réalité seulement *inhabituels*. Il est possible de prendre à leur égard une attitude toute scientifique et M. Richet a écrit son traité de métapsychique comme il eût fait un traité de physiologie.

L'observation et l'expérimentation attestent deux grands faits (p. 758-61) :

1° La *cryptesthésie* existe. Notre intelligence a d'autres sources de connaissance que les sens communément utilisés. La lucidité, la télépathie, les monitions, les prémonitions sont des faits.

2° L'*octoplasmie* est un fait. Dans certaines conditions, des objets, des membres, des corps humains se forment de toutes pièces. — Les tables tournent; des objets se déplacent sans contact; des bruits, des *raps*, se produisent spontanément : tous ces phénomènes à des degrés divers sont intelligents; ils semblent la première manifestation de matérialisations encore invisibles

Donc il y a sans conteste du métapsychique dans le monde, c'est-à-dire un psychique qui dépasse ce dont l'intelligence humaine, telle que nous l'éprouvons habituellement dans ses formes conscientes et inconscientes, est capable (p. 62).

Mais, si le fait est évident, les explications qui en sont proposées ne sont pas satisfaisantes. M. Richet est réfractaire à l'hypothèse spirite. Il répugne à admettre que les morts reviennent. L'existence d'esprits supérieurs aux hommes est probable, mais l'hypothèse est absolument

(1) Je suis étonné que M. Halphen n'ait nulle part cité dans son étude sur le couronnement, l'ouvrage si important de Mgr Duchesne : *Les premiers temps de l'État pontifical*. A la table des corrections et additions (p. 307, 308), on s'est donné la peine de rectifier les citations de Hauck, *Kirchengeschichte Deutschlands*, en les rapportant à la 2e édition (1900). Tant qu'à faire, il était aussi simple de les rapporter à la 3e-4e édition (1912).

inutile (p. 267). Le plus vraisemblable est peut-être d'admettre que l'intelligence humaine est en tous sens beaucoup plus puissante que nous ne le croyons. Mais à tout prendre M. Richet estime que « *nous n'avons encore aucune hypothèse sérieuse à présenter* » (p. 700), ce qui ne va pas sans se heurter quelque peu avec l'air de bravoure de la dernière page : « *mettons autant de rigueur dans l'expérimentation que d'audace dans l'hypothèse* » (p. 793).

On ne peut songer dans un bref compte-rendu à discuter le fond d'un tel livre. Tenons-nous en à constater que M. Richet — et il est loin d'être le seul — affirme que *cryptesthésie*, *telékinésie*, *ectoplasmie* sont des réalités. Mais, faute de pouvoir juger du fond, au moins nous est-il permis d'apprécier la forme et la manière dont les faits sont exposés et les preuves administrées. Quoi qu'il en coûte, force est bien ici d'avouer que le traité scientifique de M. Richet offre toutes les apparences d'un livre hâtivement écrit.

M. Richet rapporte un nombre considérable d'observations et d'expériences. — Le classement n'en est pas toujours très précis. Une prédiction faite par une bohémienne (p. 459), un rêve où intervient un somnambule (p. 460) sont donnés comme prémonitions dans l'hypnotisme. L'exégèse en est parfois douteuse. On pense César, la méthode de l'alphabet caché devine F. N. T. B. T., et M. Richet démontre que ce résultat n'est pas sans valeur (p. 308). — Des détails importants sont omis. Une servante suédoise indique approximativement le contenu d'une lettre adressée à M. Richet, sans, bien entendu, avoir la lettre sous les yeux : la servante savait-elle le français? la lettre était-elle écrite en suédois? mystère (p. 154). La matérialisation de vêtements n'a rien de plus étonnant que celle d'une main (p. 607). On a pu prélever des morceaux de draperies ainsi obtenues par ectoplasmie (p. 608). Ces étoffes ont-elles été examinées? Peut-on s'en procurer d'identiques au Louvre ou au Bon Marché? Supposent-elles des procédés de fabrication inconnus de nous? Suivent-elles les modes et les progrès de l'industrie textile? Autant de questions sur lesquelles M. Richet demeure muet. — A propos de chaque observation ou expérience rapportée, M. Richet ne précise pas systématiquement la valeur et la portée qu'il lui attribue; il s'en rapporte pour certaines au jugement du lecteur (p. 725). Erreur de méthode vraiment grave, du moins à nos yeux. La moitié, nous dit M. Richet, des monitions de mort qu'il allègue n'a pas absolument valeur probatoire (p. 354). Quels sont les cas probants? Quelle est la valeur relative des autres? Voilà les points sur lesquels il eût importé que M. Richet voulût bien se compromettre toujours et à chaque fois. Après avoir rapporté « une observation remarquable très bien prise par Emile Magnin » de diagnostic

et de thérapeutique cryptesthésiques, il ajoute en note (p. 131) : « M. Magnin rapporte un fait de prémonition bien singulier que lui aurait donné Mlle B... Un jour, après avoir été endormie, la petite amie revint (la petite amie étant la seconde personnalité de Mlle B...) et assura à M. Magnin qu'elle le ferait mourir. M. Magnin la dissuada, non sans peine, de ce projet sinistre ; alors elle lui dit : « Je vous montrerai qu'il m'eût été facile de mettre mon projet à exécution ». Deux jours après M. Magnin alla au bord de la mer à Veules et pour lire il s'assit sur un rocher, au pied d'immenses falaises. Après quelques heures de lecture, il retourna au casino. A peine était-il parti que la falaise s'éboula ». Le conditionnel initial ne me suffit pas. Quand on prend sur soi de reproduire de pareilles affirmations, il est scientifiquement indispensable de préciser comment on les prend. M. Richet donne-t-il ou non cette prémonition pour authentique et valable? Croit-il ou non que « la petite amie » ait eu le pouvoir de prévoir l'avenir et de faire ébouler la falaise? M. Richet prend le droit de ne pas nous dire son opinion là-dessus, mais il prend là un droit qu'il n'a pas.

M. Richet ne s'inquiète pas assez des contradictions plus ou moins graves qui s'insinuent au moins dans l'expression de sa pensée. Elles troublent pourtant le lecteur attentif et épris de netteté. L'écriture directe, c'est-à-dire obtenue par un crayon écrivant tout seul, est un phénomène encore bien incertain, page 579, évident au moins en un cas page 602, presque toujours dû à la supercherie page 603, non établi par suite de la facilité et de la fréquence de la fraude page 625. L'aptitude des chevaux au calcul, presque niée en fait page 301, peut en théorie relever d'un automatisme mental ressemblant à celui du médium page 302. Pour juger de la réalité des monitions il est, page 314, contraire au bon sens d'invoquer le bon sens pour se refuser à faire intervenir le calcul des probabilités, mais, page 317, ce calcul devient absolument illusoire en ce qui concerne les monitions et en la matière il faut recourir au bon sens plutôt qu'au calcul. Mme Salmon est sortie un jour d'une cage fermée et demeurée fermée : page 608 l'expérience semble donnée pour saisissante, mais bien douteuse; page 670 elle est déclarée décisive. Il se produit dans certaines maisons dites hantées des bruits, des mouvements d'objets inexplicables rationnellement. C'est là une affirmation que page 755 il paraît impossible de contester Cependant, dix lignes plus bas, les mêmes faits sont donnés pour les plus contestables des phénomènes métapsychiques. Les médiums sont comme tout le monde page 49; rien ne les distingue du vulgaire hors leurs facultés spéciales page 42. Ce sont toutefois sujets fragiles et éminemment fantaisistes (p. 12) et les aveux qu'il

leur arrive de faire de leurs prétendues fraudes ou simulations témoignent seulement de leur fragilité mentale (p. 29 et 644). On éprouve vraiment quelque malaise devant les affirmations étonnantes auxquelles s'ouvrent tant de voies de retraite.

M. Richet parle avec un dédain amer et violent de ses adversaires qui l'ont évidemment quelquefois assez maltraité. A des années de distance je ne me rappelle plus, je l'avoue, les griefs de M. Richet contre le médecin d'Alger qu'il invective page 643. Il est en tout cas pénible de voir un homme dans la situation morale et, disons-le, matérielle de M. Richet traiter un contradicteur, quel qu'il soit, de « famélique » : au nombre des droits de l'homme qu'il fait ostensiblement profession de défendre, M. Richet ne compte-t-il pas, par hasard, celui d'être pauvre?

Ch. Blondel.

Chanoine Bargilliat. *Chant des offices paroissiaux. Un vol.* 821 p. — *Manuel paroissial.* Un vol. 270 p. — *Chants des saluts* (extraits du Manuel Paroissial), Quimper, librairie J. Salaun. A. le Goaziou *successeur.*

Voici trois ouvrages bien conçus et fort bien édités, et, de plus, en un format pratique.

La notation est celle, pure et simple, de l'édition vaticane. M. Bargilliat — et c'est son droit — n'a pas jugé à propos d'utiliser les signes de prolongation, pourtant si utiles (point de Solesmes ou épisème horizontal du R. P. dom David) ; il a conservé également les clés d'ut et de fa. Il semble cependant que l'unification par la clé de sol s'impose pour une plus sûre diffusion du chant grégorien. Mais ce ne sont pas choses indispensables.

M. Bargilliat donne, en ses livres, les trois principales messes royales de H. du Mont : et, en note, il ajoute : *d'après les éditions originales de l'auteur.* Que non pas! La 1re édition des messes de Du Mont, qui se trouve à Paris, à la bibliothèque Ste-Geneviève, est notée non en neumatique du XIVe siècle, mais en une manière de proportionnelle, carrées et losanges. Et quant à la valeur respective des notes, il suffit de lire l'*Avis* du P. d'Amance (1671) pour se convaincre que ces messes ne doivent pas se chanter *à la grégorienne* : *Il faut observer*, dit le Père, *les longues et les brèves, demeurant davantage sur les quarrées que sur les autres, ce qui est absolument nécessaire pour chanter agréablement cette sorte de plein-chant musical, qui est le même que celuy des messes de M. Du Mont.*

Henry du Mont, qui était un Maître, a droit, je pense, à une certaine considération : et c'est faire un peu trop fi de sa pensée musicale que de défigurer ainsi ses œuvres.

F. Brun.

Abbé G. Dedieu. *Le Rôle politique des Protestants français*. Paris, Bloud et Gay, 1921. In-8 de xv-354 p.

Il est difficile d'exagérer l'importance du livre de M. Dedieu qui, grâce à un examen attentif des archives britanniques, est arrivé à éclaircir un des côtés les moins connus du rôle politique des Protestants français de 1685 à 1715. Il montre que s'il y eut dans les réfugiés persécutés et fugitifs à la suite de l'intolérance de Louis XIV, un certain nombre d'hommes comme Pierre Bayle, et tous les Basnage, qui restèrent, malgré tout, fidèles à la France et à son roi, même persécuteur, d'autres au contraire rêvèrent le démembrement du royaume, la soumission à l'étranger et ne reculèrent devant aucun moyen pour assouvir leurs désirs de vengeance.

De ce nombre était le fameux ministre Jurieu qui s'efforce dès 1688 de liguer contre la France Guillaume d'Orange et l'Électeur de Brandebourg. Son rôle fut considérable jusqu'à 1713. On le trouve dans tous les complots, les trahisons, les guerres, les négociations, les organisations d'émeute. M. Dedieu nous fait voir cette activité malfaisante se déployer à propos du mouvement vaudois (1689-1692) et des révoltes camisardes de 1702-1705 et de 1705-1711. Les chapitres les plus curieux sont ceux où il étudie la création par Jurieu d'une agence d'espionnage chargée de renseigner l'Angleterre sur la situation des troupes et surtout des vaisseaux du roi : leur nom, leur force, le nombre de leurs canons, de leurs hommes, le lieu de leur destination, le jour de leur départ, leurs escales et leur ravitaillement (p. 192).

Le rôle de Jurieu espion est étudié en détail ; nous voyons comment il recrute ses merles, et fait parvenir leurs renseignements à l'amirauté anglaise qui en appréciait hautement l'importance, car elle payait généreusement.

Cette agence Jurieu, après un moment de splendeur, tomba ; la police française mit la main sur les principaux espions de France ; l'Angleterre se fatigua de la guerre et du prix élevé des espions ; le 12 janvier 1712 elle prenait part officiellement aux négociations d'Utrecht et renonçait à obtenir de Louis XIV la modification de sa politique vis à vis des protestants français. Ce fut alors un protestant, le marquis de Rochegude, dont l'auteur se plaît à mettre en lumière la noble figure, qui par ses démarches obtint la liberté de ses coreligionnaires condamnés aux galères « des forçats pour la foi ».

M. Dedieu n'a point voulu faire œuvre de parti : il l'indique et dans son avertissement et dans son avant-propos écrit en octobre 1919. Le ton qu'il observe est celui du récit. Il trouverait indécent le persiflage « Il était déjà déplaisant, avant le mois d'août 1914, dit-il, de voir

traiter avec désinvolture la « cabale des dévôts » ; je n'aurais pas toléré, à mes propres yeux, de traiter, en 1919, avec ironie les aberrations passées d'un parti. Trop de gloire commune et trop de sang versé en commun l'eût interdit. »

Peut-être l'auteur aurait-il pu mettre davantage en lumière que la thèse juridico-politique des protestants était que la soumission des protestants reposant sur un contrat, l'édit de Nantes, la rupture de ce contrat les déliait de tout devoir vis à vis du monarque. Cette thèse, que l'on voit exposer tout au long dans Benoît l'historien de l'édit de Nantes, eût fait mieux comprendre l'état d'esprit de Jurieu et de ses acolytes, sans d'ailleurs l'excuser. Il nous reste à souhaiter que l'abbé Dedieu continue ses belles études et nous donne bientôt l'histoire politique des protestants français de 1685 à 1788 dont il annonce la préparation et que nous attendons avec curiosité.

ERNEST CHAMPEAUX.

Histoire de l'Art depuis les premiers temps chrétiens jusqu'à nos jours. Ouvrage publié sous la direction de M. André MICHEL. Tome VI, *L'art en Europe au* XVIIe *siècle.* Première partie. Gr. in-8° de 506 p. avec 345 gravures et VI planches hors texte. Paris, A. Colin, s. d. Prix : 50 francs.

L'art religieux occupe une grande place dans ce nouveau volume de l'*Histoire de l'Art* (1). Avec le XVIIe siècle s'ouvre pour l'Église une longue période de tranquillité extérieure, que marquera, à Rome surtout, une abondante production artistique. L'architecture religieuse, un instant gênée par les sévérités de la Contre-Réforme, a repris toute son aisance. Elle ne reviendra plus aux formules du moyen âge ; elle ne voudra être débitrice que de l'art antique. Mais

(1) Voici les principales divisions de l'ouvrage : *Avertissement*, par André MICHEL. Livre XVII, *L'art italien sous le Bernin.* Ch. I, *L'architecture italienne du* XVIIe *siècle*, par Marcel REYMOND. Ch. II. *La peinture italienne au* XVIIe *siècle*, par André PÉRATÉ. Ch. III, *La sculpture italienne au temps du cavalier Bernin*, par André MICHEL.

Livre XVIII, *Les débuts de l'art monarchique français.* Ch. IV, *L'architecture en France pendant la première moitié du* XVIIe *siècle*, par Henry LEMONNIER. Ch. V, *La peinture et la gravure en France pendant la première moitié du* XVIIe *siècle*, par Henry LEMONNIER.

Livre XIX, *L'art aux Pays-Bas et en Espagne.* Chap. VI, *La sculpture dans les Pays-Bas au* XVIIe *siècle*, par Paul VITRY. Ch. VII, *La peinture dans les Pays-Bas au* XVIIe *siècle*, par Louis GILLET. Ch. VIII, *L'art en Espagne au* XVIIe *siècle*, par Pierre PARIS.

elle utilisera ses emprunts avec une liberté que n'auraient pas approuvée les purs classiques de la Renaissance.

L'emploi presque exclusif des ordres classiques, colonnes, frontons, entablements, corniches, caractérisera le style nouveau. Mais ces divers éléments perdront peu à peu tout rôle constructif pour devenir de simples moyens de décoration. Détournés de leurs primitives fonctions architectoniques, ils serviront à composer des ensembles ornementaux, dont le seul but sera de plaire aux yeux par l'heureux effet d'agréables combinaisons. La colonne, momentanément délaissée par les architectes de la Contre-Réforme, réapparaît avec Maderne sur l'immense façade de Saint-Pierre (1612) et sur celle de Sainte-Suzanne (1603). Elle va jouir désormais d'une faveur qui ne se démentira plus. Dans le temple antique et la basilique des premiers siècles elle était un support : ici on ne lui demandera plus que de rompre la monotonie des vastes surfaces verticales, façades, parois intérieures des églises. On encadrera de colonnes les portes, les fenêtres, les autels, les niches des saints. On évitera l'ennui que pourrait créer la répétition constante du même motif en imaginant des groupements originaux, en accouplant les colonnes, en les détachant du mur pour les disposer en ligne courbe ou en saillies aiguës. A la fin même, les inventeurs du style baroque ne se contenteront plus de la forme classique : ils cisèleront les fûts, les tordront en spirale, enlaceront autour d'eux des guirlandes ou les garniront de sculptures.

Sur la façade de Sainte-Suzanne, Maderne avait surmonté du fronton classique les diverses baies, tantôt en lui conservant sa forme triangulaire, tantôt en arrondissant l'angle supérieur en arc surbaissé. Ce motif va être lui aussi répété sans lassitude, durant plus de deux siècles. On le retrouvera partout : au-dessus des portes, des fenêtres, des autels. Mais comme il ne supporte plus les deux versants d'un toit, rien n'oblige à conserver sans altérations sa forme traditionnelle. L'innovation qui aura le plus de succès consistera à remplacer l'angle du sommet par une échancrure ou une courbe rentrante. Ce fronton brisé couronnera la plupart des encadrements d'autel. L'échancrure supérieure ne demeurera pas longtemps vide : on y logera les sculptures les plus diverses : vases, bustes, groupes, figures allégoriques.

En renonçant au projet de Michel-Ange, Maderne avait rétabli à Saint-Pierre le plan en forme de croix latine, traditionnel en Occident. Cet exemple ne s'imposa pas à ses successeurs. Vers le milieu du XVIIe siècle, Pierre de Cortone adopta pour l'église des Saints-Luc-et-Martine la forme de la croix grecque. A la même époque, Borromini construisait l'église de Saint-Charles aux Quatre-Fontaines, sur le plan le plus libre qui se puisse imaginer : la nef unique n'est plus une

croix ; elle est enfermée dans une suite de courbes, convexes aux deux côtés du sanctuaire et de l'entrée, concaves sur les flancs de la partie centrale. Le tout est recouvert d'une coupole ovale. Vers l'année 1650, Innocent X faisait élever, auprès de son palais de la place Navone, l'église de Sainte-Agnès. L'édifice offre l'aspect d'une rotonde que précède une courte nef et que prolonge le sanctuaire. Les quatre pans coupés qui supportent la coupole sont aussi larges que l'ouverture de la nef. De là l'impression de grandeur produite par l'enceinte sphérique dans laquelle débouche cette nef, impression qu'augmente encore l'ampleur des deux vastes chapelles ouvertes sur les côtés. A Saint-André du Quirinal, chapelle du noviciat des Jésuites, construite par le Bernin en 1658, le plan est elliptique et c'est dans le petit axe de l'ellipse que sont placés l'autel et la porte d'entrée. En arrière de la grande coupole elliptique, une coupole moindre s'élève au-dessus de l'autel.

On pourrait multiplier les exemples pour montrer à quel point les architectes du XVIIe siècle se sont peu crus liés par le passé et ses diverses traditions. On le vit bien lorsque, vers 1650, Borromini fut chargé par Innocent X de restaurer la vénérable basilique du Latran. Les colonnades de la nef, qui rattachaient si authentiqnement l'architecture chrétienne des premiers temps à l'architecture classique, furent supprimées sans ménagements. On emprisonna les colonnes, deux par deux, dans d'énormes piliers de maçonnerie décorés de pilastres et de revêtements de stuc.

Pour parer l'intérieur des églises, les décorateurs rivalisent de luxe et de somptuosité. Ici encore c'est Maderne qui ouvre la voie, à Saint-Pierre, où il dirige la décoration des chapelles du Chœur et du Saint-Sacrement. Les plafonds, au lieu d'être divisés en caissons uniformes, comme au temps de Bramante, reçoivent un placage de stucs en relief, qui dessinent une multitude de compartiments aux formes les plus variées. Ces reliefs descendent même sur les murs, suivant le procédé qu'avaient déjà pratiqué, mais avec moins de profusion, Raphaël dans la galerie des Loges et Antonio de San Gallo à N.-D. de Lorette. Dans l'écoinçon des arcs et sur les pentes des frontons, Maderne allonge de grandes figures sculptées, motif qui sera repris avec prédilection par la plupart des décorateurs des générations suivantes.

Il serait infini de parcourir tous les détails de l'ornementation des églises du XVIIe siècle. On recherche les matériaux les plus riches, les marbres polychromes, aux teintes variées et chaudes, pour les colonnes les revêtements des murs et les incrustations des pavements. Des sculptures, souvent charmantes, animent les pendentifs et les frises. Une multitude d'anges, de figures symboliques se déta-

chent au-dessus des corniches, envahissent les pilastres et même la courbe des coupoles. A Santa-Maria dell' Orto, par exemple, cette foule de personnages en relief, parmi les tresses et les guirlandes, forme une apparition de féérie. Des peintures remplissent les panneaux qui ne sont pas sculptés. Dans les parties hautes on pousse à l'extrême les ingéniosités de la perspective. L'immense plafond peint de Saint-Ignace (1685-1689), du P. Pozzo, en prolongeant jusque dans les nuages les lignes architecturales de l'édifice, veut donner l'illusion d'une échappée dans le ciel. Cette œuvre paradoxale porte à leur dernier point ces recherches trop artificielles. C'est surtout autour des autels que l'imagination s'épuisa à multiplier les détails de la plus éblouissante richesse. Celui de saint Ignace, au Gésù, demeure le modèle du genre.

Par contraste avec le miroitement des couleurs qui illuminait l'intérieur de l'édifice, les façades conservent la couleur naturelle de la pierre ou du marbre. Le moyen âge italien avait aimé les façades multicolores et plusieurs églises de la Renaissance prolongent cette tradition. Ici encore le XVIIe siècle rompt nettement avec le passé. Toute l'ornementation de la façade s'obtient désormais par le seul effet des lignes architecturales et des combinaisons variables que peuvent fournir les colonnes, les frontons, les niches abritant des statues. Un procédé fort commun consiste à étager deux ordres de colonnes, dont le plus haut, de largeur moindre, est couronné d'un fronton triangulaire et accosté de deux contreforts en forme de consoles renversées. Mais aucune règle précise ne limita la fantaisie des architectes. On vit bientôt des façades dont le plan dessinait une ligne courbe (Sainte-Madeleine), ou une suite d'ondulations (Saint-Charles aux Quatre-Fontaines). Maderne avait dressé des statues sur le faîte de la façade de Saint-Pierre. L'exemple fut repris, avec un bonheur inégal, à Sainte-Marie majeure, à Saint-Jean de Latran, à Sainte-Croix-de-Jérusalem. Après quelques tentatives assez maladroites, on renonça définitivement aux clochers. L'effet d'élévation en hauteur sera produit par le dôme sous lequel se creuse la coupole.

Dans le reste de l'Italie, l'influence des architectes romains fut prédominante. Mais les écoles locales ne perdirent pas toute originalité. A Venise, les colonnes des façades, d'une pierre plus fine que le travertin romain, sont fréquemment ornées de fines cannelures. De plus, au lieu d'être simplement plaquées contre la façade, elles en sont légèrement détachées, ce qui à Rome est exceptionnel (Santa Maria in Campitelli). A Gênes, la nef splendide de l'Annunziata est soutenue par deux rangées de colonnes cannelées, à l'image des anciennes basiliques. A Turin, le P. Guarini, esprit original et géomètre

de valeur, utilisa, pour ses coupoles, l'expérience des architectes gothiques sur la valeur constructive des nervures diagonales.

Nous n'avons pu que résumer rapidement les observations de M. Marcel Reymond. Il faut lire son étude elle-même pour comprendre combien les constructeurs d'églises du XVIIe siècle, en dépit de l'apparente uniformité de style qui marque leurs œuvres, ont tous fait effort pour créer des formes nouvelles et ont rivalisé d'imagination et d'ingéniosité.

En examinant les causes qui ont favorisé la floraison de ce style somptueux, M. M. Reymond insiste principalement sur le sentiment de triomphe que dut éprouver la Papauté après le succès de la Contre-Réforme. Cette vue n'est peut-être pas complète. Bien qu'ayant conjuré les dangers immédiats, l'Église demeure inquiète. Elle a perdu une partie de son troupeau et elle redoutera toujours les effets de la contagion sur ses fils demeurés fidèles. C'est cette préoccupation qui continuera à susciter des légions d'apologistes et de controversistes. Les cérémonies du culte devront servir elles aussi à attirer, à retenir, à garder les âmes. Et c'est pourquoi on abandonne la vieille liturgie des siècles passés, devenue depuis longtemps lettre morte. Les Oratoriens de saint Philippe de Néri et surtout les Jésuites imaginent des cérémonies nouvelles, où la magnificence des luminaires et des décors, les enchantements de la musique et des chœurs savants émerveilleront également les raffinés et les simples. La décoration de la maison de Dieu devra parler le même langage persuasif. Les formes austères du moyen âge n'auraient pu charmer des yeux encore éblouis des visions de la Renaissance. Au lieu de lutter contre le goût universel, on s'en fera un auxiliaire.

M. Henry Lemonnier montre combien l'architecture des églises françaises du XVIIe siècle fut dépendante des modèles romains. Mais nous ne retrouvons plus ici l'exubérance d'ornementation et la richesse de couleurs des églises italiennes. La façade comporte d'ordinaire deux ou trois étages de colonnes. Le plan est en forme de croix latine, avec une coupole sur la croisée. La nef est recouverte d'une voûte en berceau, dans laquelle s'ouvrent des lunettes latérales abritant les fenêtres. L'aspect intérieur est généralement morne et froid, car, en l'absence des peintures et des marbres polychromes, les seules lignes architecturales ne peuvent animer la monotonie terne des parois.

Dans les églises espagnoles, étudiées par M. Pierre Paris, l'influence du style romain est aussi sensible. Dans l'agencement des motifs courants, colonnes ou frontons, la complication est parfois poussée à l'extrême, par l'accumulation des ornements secondaires et des

menues recherches d'exécution. Parfois au contraire, par la netteté des ouvertures quadrangulaires, par la préférence accordée à la ligne droite sur la ligne courbe, par la simplicité des vastes surfaces nues, se manifeste un effort de saine réaction contre les exagérations du maniérisme.

Les nombreuses églises élevées à Rome, dans le courant du XVIIe siècle, occupèrent un peuple de décorateurs, parmi lesquels les sculpteurs tiennent le premier rang. Un nom domine tous les autres, celui du cavalier Bernin (1598 1680), dont M. André Michel nous raconte la longue et féconde carrière. Malgré son désir de tout comprendre, Taine n'a pu dominer l'irritation instinctive qu'il ressentait devant la plupart des œuvres d'art religieux du XVIIe siècle, devant la sculpture du Bernin en particulier. Tel qu'il le concevait, l'art chrétien n'avait rien de commun avec ces églises trop dorées, avec ces saints agitant en gestes théâtraux des flots de draperies tourmentées. La critique de M. André Michel est plus indulgente et, sans aucun doute, plus pénétrante et plus juste. Malgré l'emphase qui gâte nombre de ses compositions hâtives, il faut reconnaître au Bernin un goût incontestable de réalisme. Quant à la valeur religieuse de son œuvre, de la célèbre Sainte-Thérèse, par exemple, M. André Michel demande qu'on l'apprécie en se rappelant ce qu'était devenue la dévotion italienne, après la réaction de la Contre-Réforme. Le christianisme du Bernin est celui de la majorité de ses compatriotes. Son œuvre répondait exactement à ce qu'attendait de lui la foule de ses admirateurs. Celle-ci n'eût trouvé que froideur dans l'art du moyen âge et même de la première Renaissance. Il fallait que l'amour divin s'exprimât à ses yeux par des transes, des pâmoisons, des gestes pathétiques. Que d'ouvrages de piété où l'on pourrait relever, à cette époque, la même transposition mystique des émotions les plus sensibles et des ardeurs les plus profanes. Il faut admettre qu'un sentiment religieux très sincère peut s'accommoder des modes d'expression les plus divers.

L'Espagne, si ouverte au prestige de l'architecture nouvelle, sût mieux préserver son originalité dans le domaine de la sculpture religieuse. L'école andalouse surtout, avec Martinez Montañès (1580?-1649), Alonzo Cano (1601-1667), Pedro de Mena (1628-1688), demeura fidèle à l'austère et ardente piété qui, durant des siècles, fut la sève puissante de l'art espagnol. La technique ancienne est conservée. Les statues sont taillées dans le bois et recouvertes ensuite, par un nouvel artiste, de teintes polychromes. M. Pierre Paris traduit en termes excellents le pathétique, intense et contenu, qui se dégage de ces visages émaciés de moines et de pénitents, de ces Vierges douloureuses, de ces images du Christ souffrant. Sous la transfiguration de l'idéalisme chrétien,

l'humanité concrète et réelle demeure toujours sensible. Martiñès surtout a maintenu intact ce réalisme vigoureux. Avec Pedro de Mena, le classicisme italien s'infiltrera progressivement et atténuera de ses conventions la probe franchise des anciens maîtres espagnols.

Le XVIIe siècle fut pour la peinture italienne une période d'abondante production. Rome est toujours le centre le plus actif. La peinture décorative y est particulièrement en honneur. Les compositions à sujet religieux abondent. Mais on ne saurait les étudier séparément, car leurs auteurs y apportent les mêmes moyens d'expression que dans leurs peintures profanes. Une *Aurore* ou une *Assomption* donnent lieu au même déploiement de virtuosité et la conviction est aussi conventionnelle dans le sujet chrétien que dans la scène mythologique. Le génie des maîtres du siècle précédent agit encore sur leur nombreuse postérité. Mais, en se diffusant, il s'est mué en habileté technique, en facilité sans profondeur, en fécondité inépuisable, trop souvent banale. Quelques artistes plus personnels, tels que Pierre de Cortone (1596-1660) ou Le Guerchin (1590-1666) émergent de cette foule de talents secondaires, mais ils participent eux aussi à la décadence de leur génération. Il serait injuste cependant d'exagérer notre dédain pour un temps où la vie artistique demeure si intense, en dépit de l'incontestable abaissement des personnalités. Les œuvres charmantes ou exquises ne manquent pas. Elles sont commentées par M. André Pératé en de délicates analyses où abondent les observations fines et judicieuses.

La peinture française du grand siècle s'inspira docilement des modèles italiens. Quelques talents vigoureux, sans songer à s'affranchir entièrement, surent néanmoins trouver des accents originaux : Eustache Le Sueur, dont le génie si divers, toujours en voie de renouvellement, fut prématurément arrêté en plein développement (1617-1655) ; Le Poussin (1594-1655) ; Philippe de Champaigne (1602-1674). Mais il serait arbitraire d'isoler dans leur œuvre les compositions à sujet religieux. Nous ne pouvons que renvoyer aux pages érudites de M. Henry Lemonnier.

L'histoire de la peinture dans les Pays-Bas nous est retracée par M. Louis Gillet. Il s'attarde avec une prédilection justifiée auprès de deux grands hommes : de Rubens (1577-1640) dans les Flandres, de Rembrandt (1666-1669) en Hollande. Le puissant génie de Rubens domine toutes les contestations. On n'a cependant pas manqué, à notre époque surtout, de discuter le mérite religieux de ses compositions chrétiennes. On s'est scandalisé de reconnaître à son pinceau, dans les *Descentes de Croix* ou les *Adorations des Mages*, la même fougue que dans ses débordantes mythologies ou ses tableaux des joies profanes.

Les simples croyants n'y mettent pas tant de façons et l'élan de foi sincère qui anime la plupart de ces compositions trouvera toujours le chemin de leur cœur. Par contre,

« Le don mystérieux d'éveiller l'infini »

n'a pas été contesté à Rembrandt, même par les plus exclusifs admirateurs des primitifs ou de l'art de Beuron. Devant les *Pèlerins d'Emmaüs* ou *Jésus guérissant les malades*, est-il possible de songer à d'autres œuvres qui ébranleraient plus sûrement les touches les plus profondes de l'émotion religieuse ? Il est puéril de vouloir mettre en formules le pouvoir indéfinissable qu'ont quelques œuvres humaines de provoquer en nous ce tressaillement sacré. Pouvoir d'autant plus étrange que, dans nombre de cas, la vertu de l'œuvre dépasse le intentions et les propres sentiments de l'artiste.

Le plus souvent néanmoins c'est par une foi consciente de ses moyens d'expression que les artistes chrétiens agissent sur notre propre foi. Les peintres espagnols du XVIIe siècle ont gardé du moyen âge le secret de ce pathétique communicatif. Il suffit de rappeler les noms de Ribalta (1555-1628), de Ribera dit l'Espagnolet (1588-1656), avec leurs moines méditatifs, leurs Madeleines pénitentes ou leurs martyrs extatiques ; ceux de Murillo (1618-1682), de Zurbaran (1598-1662) et du grand Velasquez (1599-1660). L'influence italienne affadit parfois quelques-unes de leurs œuvres, mais, dans l'ensemble, le sens de la vérité, le goût de l'observation et du réalisme probe les préservent des mollesses du convenu. La mythologie n'entame pas leur austère christianisme. Comme leurs compatriotes les sculpteurs sur bois, c'est ordinairement avec une grande simplicité de moyens qu'ils rendent sensible l'intense vie intérieure de leurs personnages. Ils ne se préoccupent pas d'embellir de parti pris et d'adoucir les traits de leurs saints : mais ils savent transfigurer les plus rudes visages par l'ardeur de la foi qui rayonne de l'âme.

Nous espérons que cet aperçu donnera le désir de lire le beau livre que nous venons de parcourir. Il est souvent question, parmi les catholiques, d'une renaissance nécessaire de l'art chrétien. Plusieurs heureuses initiatives se sont déjà manifestées. Mais que ce désir de renouveau ne nous rende pas injustes pour le passé. L'art du XVIIe siècle en particulier est souvent accablé, depuis que le Moyen Age a été remis en honneur, d'un dédain sans mesure, auquel peut seul se comparer l'engouement excessif dont il bénéficia jadis. Ces condamnations absolues ne seront pas sans appel. La mode est chose mouvante et, pour beaucoup d'excellentes âmes, enthousiasme et dénigrement ne sont, en ces matières, qu'une affaire de mode. Les esprits pondérés seront heureux de trouver dans l'excellent ouvrage que nous leur

signalons les éléments nécessaires pour se former un jugement moins outrancier et plus solidement fondé.

Michel Andrieu.

Georges Goyau, *La pensée religieuse de Joseph de Maistre.* D'après des documents inédits. Paris, Perrin, 1921. In-16 de ix-221 p. Prix : 7 francs.

Martin Jugie, *Joseph de Maistre et l'Église gréco-russe*, Paris, Maison de la Bonne Presse, 1922. In-16 de xviii-198 p.

Au cours de cette année 1921 où la France catholique célébra le centenaire de sa mort, le nom et l'œuvre de Joseph de Maistre ont défrayé plus que jamais la presse religieuse. Cette grande et noble figure a tenté la plume de M. Georges Goyau, et il n'est pas besoin de dire que son volume dépasse l'intérêt de l'actualité.

Joseph de Maistre a été tour à tour étudié par divers spécialistes comme philosophe politique, comme apologiste, comme théologien, comme écrivain surtout. Sans négliger ces côtés extérieurs, M. Goyau l'aborde de préférence en psychologue, pour saisir le secret de sa « pensée religieuse », c'est-à-dire le fond même et l'histoire intime de son âme. Histoire qui ne laisse pas tout d'abord de paraître assez compliquée. Il y a longtemps qu'on s'est demandé si Maistre s'était conduit en fils soumis de cette Église dont il se faisait au dehors le défenseur. De nombreuses correspondances de lui ou des siens publiées dans ces dernières années n'arrivaient pas à éclaircir l'énigme. Et voilà, pour tout compliquer, que l'érudition de M. François Vermale découvrait naguère, dans les archives de la franc-maçonnerie savoisienne, la preuve de sa participation active, pendant les quinze années de sa jeunesse, aux travaux de la loge écossaise : la *Sincérité*.

Non content de reprendre avec une sagacité minutieuse les diverses pièces de ce dossier, M. Goyau a eu la bonne fortune de recevoir communication par la famille de nombreux et précieux documents inédits. De cette enquête, notamment du journal manuscrit que Maistre tint à partir de 1790, il résulte que l'auteur du *Pape* et des *Soirées* fut aussi un catholique pratiquant. Quant à sa fidélité maçonnique et à ses fréquentations avec les « illuminés », les mêmes sources établissent que ce ne fut pour Maistre qu'une première manière, encore confuse, de poursuivre cet idéal de rénovation religieuse et d'unité ecclésiastique qui fut toujours le sien, mais que, mieux averti, il ne chercha plus par la suite que dans l'Église et la papauté.

Chemin faisant, M. Goyau est amené à suivre dans l'âme de Maistre les vicissitudes de sa carrière, l'évolution de ses sentiments, la genèse de ses œuvres. De toutes façons, cette biographie intime est faite pour

instruire ceux-là même qui croyaient en connaître le héros. Soutenu par cette puissante personnalité, le talent de l'auteur se montra rarement avec plus de finesse et de vigueur.

Une des préoccupations dominantes de Joseph de Maistre, entretenue en lui par son long séjour en terre russe, fut certainement celle des Églises séparées. Le P. Jugie a eu l'heureuse pensée de réussir et classer dans une brochure de vulgarisation ses idées sur les causes, la nature, les formes distinctives et les remèdes du schisme. Catholiques et schismatiques peuvent en faire un égal profit. Mme Swetchine appellait J. de Maistre « un grand semeur de catholicisme ». Le petit ouvrage du P. Jugie « n'a d'autre ambition que d'élargir le plus possible le geste de ce semeur ». Il y réussit.

J. Rivière.

Henry de Dorlodot, docteur en théologie et en sciences naturelles, professeur à l'Université catholique de Louvain. *Le darwinisme au point de vue de l'orthodoxie catholique*, t. I : *L'origine des espèces*. Bruxelles et Paris, Vromant, 1921. In-16 de 194 p. Prix : 6 francs. Collection *Lovanium*.

On aurait pu croire que la question du darwinisme appartenait depuis longtemps à la catégorie des problèmes classés. Il paraît cependant qu'elle s'est posée à nouveau, dans certains cercles belges, à propos de la part que l'Université de Louvain a cru devoir prendre aux fêtes du centenaire de la naissance de Ch. Darwin. La démarche fut critiquée. Ces critiques ont eu au moins un bon résultat : celui de fournir à M. de Dorlodot l'occasion de nous donner une excellente étude scientifique et apologétique sur le sujet.

L'auteur ne se contente pas de revendiquer timidement la liberté des opinions, comme en toute matière où la foi ne se prononce pas. Il établit que le récit de la Genèse s'oppose à tout concordisme et est plutôt favorable à la « génération spontanée » des espèces vivantes ; que les Pères les plus illustres, par exemple saint Grégoire de Nysse, saint Basile et saint Augustin, ont admis « l'évolution naturelle absolue » consécutive à l'impulsion première du Créateur ; que les scolastiques ont un peu réagi sous l'empire de la science aristotélicienne, mais sont restés fidèles au « naturalisme chrétien ». Sous ce nom, l'auteur entend « la tendance à attribuer à l'action naturelle des causes secondes tout ce que la raison et les données positives des sciences d'observation ne défendent pas de leur accorder » (p. 115).

Fidèle à cet esprit, M. de Dorlodot admet comme plus conforme à l'induction scientifique et à la sagesse de Dieu l'évolution naturelle des espèces à partir d'un ou quelques types primitifs. Mais l'état actuel

de la science lui paraît encore postuler une intervention spéciale de Dieu à l'origine de la vie. En un mot, il se rallie à l'évolutionnisme modéré de Darwin. Ce n'est d'ailleurs pour lui qu'un pis-aller et l'auteur ne cache pas que seuls des scrupules scientifiques l'empêchent de revenir à l'évolutionnisme absolu des anciens (1). « Je bénirai, dit-il, celui qui me montrera le moyen d'abandonner honnêtement Darwin, pour suivre, sur ce point, Augustin et Grégoire» (p. 151, cf. p. 190).

Le système adopté par l'auteur sur l'origine des espèces relève de la science et des méthodes scientifiques : tout ce qu'un profane en peut dire, c'est que M. de Dorlodot a qualité pour y parler en maître. Mais, « au point de vue de l'orthodoxie catholique » qui seul nous appartient, sa thèse est lumineuse et décisive. Non seulement rien ne s'oppose à admettre l'évolution de la vie comme de la matière inerte; mais à bien des égards la théologie semble l'appeler. Peut-être cette nouvelle démonstration d'une vieille vérité par un théologien qui est aussi un savant arrivera-t-elle à faire disparaître ces thèses sur la fixité des espèces qui encombrent encore quelques traités *De Deo creante*.

Après l'origine des espèces, l'auteur se propose d'étudier à part la question spéciale de l'origine de l'homme. Tous les lecteurs de ce premier volume seront impatients d'avoir en mains le second.

J. Rivière.

Sujet du concours de l'année 1923-1924.

La Faculté propose comme sujet de concours le thème suivant : L'amour de Dieu selon saint Bernard.

Les mémoires devront être adressés à M. le doyen Martin, 30, rue des Vosges, avant le 1er avril 1924. Les auteurs mettront une devise en tête de leurs manuscrits Une enveloppe cachetée, revêtue de la même devise, contiendra leurs noms et leurs adresses. Un prix de mille francs sera décerné au meilleur travail.

(1) C'est-à-dire celui qui « nie l'intervention spéciale de Dieu même à l'origine de la vie » (p. 10).

Le Gérant : Joseph Gamon.

Le Puy-en-Velay. — Imp. Peyriller, Rouchon et Gamon, boulevard Carnot, 23

Saint Colomban et le jugement du pape hérétique

On sait que la doctrine était classique au moyen-âge — tout au moins chez les canonistes; car les théologiens semblent avoir fait exception — que le pape pouvait tomber dans l'hérésie et devenait, dans ce cas, justiciable de l'Église. Elle est formelle dans Gratien, qui l'appuie sur les *Gesta Bonifacii* : œuvre aujourd'hui perdue, mais déjà citée dans les collections canoniques d'Yves de Chartres et d'un contemporain de Grégoire VII, le cardinal Deusdedit (1). Ainsi nous pouvons remonter ce curieux courant d'idées, par des documents certains, au moins jusqu'au milieu du XIe siècle.

Il serait intéressant d'en explorer les origines. Un lointain précédent se présente naturellement à l'esprit : celui du pape Honorius, jugé et condamné comme hérétique au sixième concile œcuménique (680-681). avec l'assentiment tacite des légats romains et l'approbation postérieure du pape Agathon (2). Ce fait montre qu'à la fin du VIIe siècle l'Église acceptait déjà pratiquement la jurisprudence dont le moyen âge devait dégager la théorie. Encore faut-il observer — et on ne l'a peut-être pas toujours suffisamment fait — que ce cas, si topique pour nous aujourd'hui, n'a aucunement inspiré la doctrine consacrée par Gratien. Car les canonistes médiévaux n'ont rien su du pape Honorius. Pour n'être pas une source, ce précédent n'en est d'ailleurs pas moins de la plus extrême importance dans l'histoire de la question.

On a cru en trouver un plus ancien encore, au commencement de ce même VIIe siècle, dans une lettre de saint Colomban, abbé

(1) Voir Paul Viollet, *L'infaillibilité du pape et le Syllabus*, Paris, 1904, p. 18-35.

(2) Pour les sources et l'état actuel de la question d'Honorius, consulter E. Amann, art. *Honorius*, dans *Dictionnaire de théol. cath.*, fasc. 50-51, Paris, 1921, col. 96-123.

de Luxeuil. C'est à M. Paul Viollet qu'est dû le mérite d'avoir attiré sur elle l'attention des historiens (1). Depuis, ses conclusions ont été adoptées sans débat par les rares auteurs qui ont écrit sur cette matière (2). Suffrage précieux, mais qui ne les empêche pas d'être sujettes à révision.

I

Dans les controverses ecclésiastiques du XIXe siècle, le nom du saint moine irlandais a pris une certaine place, parce qu'on a cru trouver en lui un « adversaire de la papauté » (3). Il doit, en particulier, ce renom à une lettre écrite vers 613 au pape Boniface IV, qui, sous les formules du plus profond et du plus sincère respect, prend çà et là les allures d'une remontrance (4).

Tout l'Occident était alors bouleversé par la célèbre affaire des Trois Chapitres. On avait l'impression — d'ailleurs parfaitement exagérée — que le pape Vigile avait donné des gages à l'hérésie et que ses successeurs, en suivant sa ligne de conduite, reniaient le concile de Chalcédoine. D'où une grande agitation des milieux croyants et une désaffection croissante à l'égard du Saint-Siège. S'inspirant de sa foi, de son amour pour l'Église, de son attachement bien connu pour le Pontife Romain, Colomban se fit l'interprète de la commune émotion.

Il proteste de ses sentiments de vénération pour la personne du pape et de sa fidélité au siège de Rome : ce qui suffit pour qu'on ne puisse le compter parmi les adversaires du droit pontifical. Mais, obéissant à la sainte liberté des enfants de Dieu, il élève la voix pour se plaindre et rappeler le chef de l'Église à son devoir. C'est que Vigile a manqué de vigilance (*non bene vigilavit Vigilius*) et, par là, a causé un tort énorme au prestige traditionnel de sa chaire. L'ardent irlandais la voit déjà disqualifiée (*doleo de infamia cathedrae s. Petri*), suspecte (*ut caligo suspicionis tollatur*), souil-

(1) P. Viollet, *op. cit.*, p. 22-23.

(2) Cf. H.-X. Arquillière, *Revue des questions historiques*, t. LXXXIX, 1911, p. 51-52. Et de même dans *Séances et travaux de l'Académie des sciences morales et politiques*, 1911, 1er semestre, p. 582.

(3) Voir Gorini. *Défense de l'Église*, t. II, ch. 10 et E. Martin, *Saint Colomban*, Paris, 1905.

(4) Columb., *Epist.* v. — *P. L.*, t LXXX ; col. 274-283.

lée : *cito tollatis hunc naevum.* Il est effrayé de la tempête et redoute un naufrage *tempestas... mysticae navis naufragium intentat.* Tout cela parce que Rome a pactisé avec les hérétiques et donne à douter de sa foi *Multi dubitant de fidei vestrae puritate... Haereticorum enim receptio, ut audio, vobis reputatur.*

Non pas que saint Colomban veuille croire à la culpabilité du pape : il défend, au contraire, son orthodoxie en toute occasion. Mais il est bien obligé de constater le trouble des esprits. Il supplie donc Boniface de se justifier, en faisant éclater ses bonnes dispositions. Que s'il lui arrivait d'être fautif en matière si grave, il ne devrait pas être surpris de se heurter à des résistances et l'on aurait ce spectacle paradoxal, vrai monde renversé, d'un supérieur rappelé à l'ordre par ses inférieurs. C'est ici le passage capital qui a frappé M. Viollet et les historiens à sa suite.

Iam vestra culpa est si vos deviastis de vera fiducia et *primam fidem irritam fecistis* (*I Tim.*, V, 12). Merito vestri iuniores vobis resistunt et merito vobiscum non communicant... Si enim haec certa magis quam fabulosa sunt, versa vice filii vestri *in caput* conversi sunt, *vos autem in caudam* (*Deut.*, XXVIII, 44)... Ideo et *vestri erunt iudices* qui semper orthodoxam fidem servaverunt, quicumque illi fuerint, etiamsi iuniores vestri videantur (1).

Dans ce texte, l'auteur admet nettement que le pape puisse « dévier dans la foi », au moins au sens large où l'on entendait alors l'hérésie. Car ses pires reproches, en admettant qu'ils fussent fondés, se réduisent à des compromissions d'ordre pratique (2). En tout cas, c'en est assez pour faire perdre au Saint-Siège le droit d'être obéi. *Tamdiu enim*, ajoute-t-il un peu plus loin, *potestas apud vos erit quamdiu recta ratio permanserit* (3). Le défaut de cette *recta ratio*, qui est ici la stricte fidélité dans la foi, aurait pour résultat de bouleverser pratiquement l'ordre hiérarchique. Celui qui devait être la tête serait devenu la queue, les fils en remontreraient au père, les plus jeunes feraient la leçon aux anciens : les inférieurs, en un mot, auraient raison de

(1) *Ibid.*, 9 ; col. 279.

(2) « Dolendum est quod non vos priores zelo fidei, ut decebat, diu parte a vobis recedente..., continuo, ostensa prius vestrae fidei puritate, condemnastis, nec excommunicatis. » *Ibid.*, 8 ; col. 278.

(3) *Ibid.*, 10 ; col. 280.

s'insurger contre leurs supérieurs et de rompre la communion avec eux.

Tout cela n'est autre chose que le droit de résistance passive, toujours revendiqué par la conscience chrétienne contre une autorité qui enfreint elle-même la loi divine de sa fonction. Hardi comme le furent les mystiques et les saints, Colomban ne fait qu'appliquer au Siège apostolique ce principe de droit naturel.

Est-il allé plus loin, jusqu'à dire, comme on l'affirme, que, s'il est réellement hérétique, le pape « deviendra *justiciable* de ses subordonnés » ? « Procès imaginaire », ajoute-t-on, mais qui serait une anticipation de « celui qui sera ouvert contre Honorius à la fin du même siècle » (1).

Cette induction repose sans doute sur le petit membre de phrase : *Ideo et vestri erunt iudices.* Mais d'abord on ne prend pas garde qu'il vient dans un contexte où il n'est aucunement question de procédure juridique, mais seulement de légitime résistance : acte qui peut tout au plus comporter une volonté d'improbation. Puis on ne tient pas compte qu'il s'agit là d'une réminiscence évangélique. « Si c'est au nom de Béelzébub, rétorquait Jésus aux pharisiens, que je chasse les démons, au nom de qui vos fils le chassent-ils ? C'est pourquoi ils seront eux-mêmes vos juges » (Luc, XI, 19). Où l'on voit qu'il n'est pas davantage question de procès, mais de ce verdict moral que la conduite de chacun de nous formule implicitement sur celle du prochain (2). En fait de jugement du pape, saint Colomban n'en connaît pas d'autre ici que le blâme infligé à ses complaisances de chef responsable par l'intransigeante fidélité que ses enfants gardent à l'orthodoxie. Il n'y a là rien de commun avec l'information judiciaire que le sixième concile œcuménique devait ouvrir contre la mémoire d'Honorius.

II

Avec plus de raison peut-être aurait-on pu regarder aux

(1) Arquillière et Viollet, *loc. cit.*

(2) Au début de sa lettre, saint Colomban lui-même prévoit qu'on puisse l'accuser d'intervenir sans mandat et lui dire, comme disait à Moïse (*Exod.* II, 14) l'Hébreu qu'il se mêlait de corriger : « *Quis te constituit principem aut iudicem super nos* ? » Est-il besoin de dire que l'abbé de Luxeuil ne prétend pas être pour autant, au sens strict, le « juge » du pape ?

moyens que l'abbé de Luxeuil propose à Boniface IV afin de se disculper et d'éviter ainsi la fâcheuse échéance qu'il est obligé de lui faire entrevoir. Ces moyens ne sont autres que l'affirmation énergique de sa foi en paroles et en actes capables de désarmer tous les soupçons.

Ut ergo honore apostolico non careas, conserva fidem apostolicam, confirma testimonio, robora scripto, *muni synodo*, ut nullus tibi iure resistat (1).

Le recours au concile était, dans l'ancienne Église, le moyen par excellence d'attester la foi aux yeux de tous. On voit que saint Colomban invite le pape à ne pas s'en priver. Il y revient encore un peu plus bas ; et cette fois c'est le concile seul qui est mentionné comme l'arme éminente du magistère apostolique.

Causa schismatis incidatur, quaeso, confestim a te cultello quodammodo sancti Petri, id est *vera in synodo fidei confessione* et haereticorum omnium abominatione ac anathematizatione (2).

Or il ressort déjà de ces textes et de tout le développement où ils sont encadrés que le concile en question a moins pour but un énoncé général et abstrait de la foi que la profession personnelle qu'en ferait le pape en vue de se justifier. A tort ou à raison, son orthodoxie est suspecte : il a le devoir de faire tomber ses suspicions. Si l'on pouvait encore se méprendre sur le sens apologétique de la manifestation synodale recommandée par l'abbé de Luxeuil, cette signification éclate dans la suite avec une parfaite clarté.

Idcirco precor vos pro Christo ; subvenite famae vestrae quae laceratus inter gentes, ne perfidiae vestrae reputetur ab aemulis si amplius taceatis. Nolite itaque amplius dissimulare, nolite tacere ; sed potius emittite vocem veri pastoris... Inde *conventum coge* (cogite ?), *ut ea quae vobis obiciuntur purgetis* (3).

A n'en pas douter, il s'agit pour le pape de se laver des reproches qu'on lui impute et qui ont compromis sa réputation. Le moyen pour cela — de plus en plus Colomban n'en envisage

(1) *Ibid.*, 75 : col. 276.
(2) *Ibid.*, 8 : col. 278.
(3) *Ibid.*, 1-9 : col. 279.

pas d'autre — c'est la convocation d'un concile (*conventum coge*) devant lequel il établira son innocence.

On reconnaît ici la discipline admise dans l'antiquité contre un pape accusé d'avoir failli. Elle aurait été censément inaugurée par le pseudo-concile de Sinuesse et les expressions mêmes dont se sert l'abbé de Luxeuil rappellent à la lettre le titre du document apocryphe *De Xysti purgatione*. Mais elle avait été réellement appliquée sous le pape Symmaque par les divers synodes romains qui remplirent l'année 501) (1). Or, qu'il s'agisse de faits authentiques ou de leurs précédents supposés, la jurisprudence est uniforme : chaque fois un concile se réunit, qui se refuse expressément à juger le pape, mais devant lequel le pape consent à s'expliquer. Il n'est donc pas question, comme pour le cas d'Honorius, d'un procès canonique ouvert contre un pape : c'est un pape qui prend l'initiative de convoquer le concile ou accepte de se présenter devant lui pour y faire entendre sa justification. Un siècle plus tard, l'abbé de Luxeuil ne connaît pas d'autre règle.

Loin donc d'être le précurseur de cette école médiévale où l'on admettait que le pape pût être déféré au jugement de l'Église pour fait d'hérésie, saint Colomban est encore le témoin de cette période archaïque où, tout en invitant le pape, en certaines circonstances graves, à se défendre devant le concile, on professait, au contraire, sans rectrictions l'adage : *Prima sedes non iudicatur a quoquam*.

Jean Rivière.

(1) Voir Hefele-Leclercq, *Hist. des conciles*, t. II, deuxième partie, p. 960-963.

IMMIXTIO ET CONSECRATIO

IV

LIVRES LITURGIQUES ADMETTANT LA CONSÉCRATION PAR CONTACT A LA MESSE DES PRÉSANCTIFIÉS.

(*Suite*) (1).

En France, les livres liturgiques, où la commixtion de l'office des Présanctifiés est présentée comme opérant la consécration du vin, forment une longue série, du XIe au XVIe siècle. Il serait naturel de les grouper d'après leur lieu d'origine. Mais une telle classification, tant que le dépouillement des sources ne sera pas complet, pourrait induire à de faûsses conclusions sur l'extension géographique de la croyance dont nous étudions l'histoire. Si, sur notre liste, telles provinces ecclésiastiqnes sont plus abondamment représentées que telles autres, cela peut tenir uniquement au hasard qui nous a fait rencontrer en plus grand nombre les livres issus de leurs églises ou de leurs monastères.

Nous avons aussi essayé d'ordonner nos textes d'après l'énoncé de la formule affirmant la croyance à la consécration par contact. Mais, ici encore, la méthode serait factice et les résulats dangereux. Nous avons constaté en effet qu'un classement opéré en ne tenant compte que de ce point de détail rapprochait des missels de par ailleurs fort différents. On risquerait ainsi de suggérer l'idée de rapports de dépendance ou de parenté entre des livres entièrement étrangers les uns aux autres. Mieux vaut donc se borner, dans l'état actuel de notre information, à parcourir les textes en suivant l'ordre chronologique. Nous ferons exception

(1) *Cf. Revue des sciences religieuses*, II, 1922, p. 428-446 ; III, 1923, p. 24-61, 149-182.

pour les missels bretons, qui forment une famille spéciale, assez caractérisée pour être présentée séparément.

*
* *

Missel plénier du XIe siècle ;

> Cumque responderint *Amen*, non subsequitur *Pax Domini...*, sed tacendo mittit in calicem de Sancto. Hinc sumatur corpus et sanguis Domini ab his qui devote pecierint (1).

Nous n'avons pas ici la formule habituelle, mais l'expression *sanguis Domini*, désignant le contenu du calice, montre qu'on croit opérée la consécration du vin.

Consuetudines de Saint-Bénigne de Dijon, du XIe s., ch. 61 :

> Cum vero dixerit *Per omnia secula seculorum...*, sumit de Sancta et dimittit in calicem, sanctificaturque vinum non consecratum per panem sanctificatum (2).

Missel de Saint-Evroult d'Ouche (Orne), du XIe s. :

> Post sacerdos ponit aliquam partem hostiae in calice nihil dicendo : sanctificatur enim vinum non consecratum per corpus Domini inmissum (3).

Sacramentaire d'Albi, du XIe siècle ou du début du suivant :

> Cum dictum fuerit *Amen*, sumat de Sancto et ponat in calice nihil dicens, nisi forte dicere secrete voluerit aliquid. Sanctificatur autem vinum non consecratum per commixtionem corporis Christi. Deinde communicant omnes cum silentio (4).

Même texte (Var. : *Sanctificet*) dans un second sacramentaire de la même église, plus récent d'un siècle environ (5).

Sacramentaire écrit probablement dans un monastère de la ville ou de la région d'Albi :

(1) Paris, Bibl. nat., *Lat.* 12053, f. 112v, col. 2.

(2) Citées par Mabillon, *Mus. Ital.*, t. II, p. LXXXVI, et Martène, *De antiquis monachorum ritibus*, L. III, c. XIV, n. XLII, éd. de Venise, 1788, p. 139.

(3) Cité par Martène, *De ant. eccl. rit.*, éd. de Venise, t. I, p. 157.

(4) Bibliothèque d'Albi, *Cod.* 5, f. 50v.

(5) *Ibid.*, *Cod.* 6, f. 50v.

Quod autem in memoriam sepulturae eius corpus dominicum a quinta feria reservatur ac fidelibus in sexta consumitur, hoc designat quod a fidelibus nihilominus ea die sepultus est. Nec servatur sanguis eo quod ab infidelibus effusus est. Sanctificatur autem vinum non consecratum per corpus Domini immissum, et communicant cum silentio fratres (1).

Missel du début du XIIe s., qui se trouvait, au XVIIe s., à Saint-Rieul de Senlis :

(*Après l'adoration de la Croix*) : Post h(aec) celebratur dominica oratio cum assumptione corporis et sanguinis dominici, sicut mos ecclesiasticus docet (2).

On peut ranger parmi les livres liturgiques français un pontifical de l'église d'Apamée, en Syrie, écrit en 1114, lorsque les Latins eurent implanté leur liturgie dans cette cité :

Divisa hostia in tres partes, tertiam partem iuxta consuetudinem in calicem mittat nihil dicens. Sic enim sanctificatur vinum non consecratum per corpus Domini immissum (3).

Missel de Limoges, du XIIe s. :

Cum vero dixerint *Amen*, sumat de Sancta et ponat in calice nichil dicens, nisi forte secrete aliquid dicere voluerit. *Pax Domini* non dicatur quia non sequuntur oscula circumadstantium. Sanctificet autem vinum non consecratum per sanctificatum panem. Et communicent omnes cum silentio (4).

Ce texte, pris de l'*Ordo romanus antiquus*, se lit également dans un pontifical du XIIe s. provenant peut-être de Saint-Germain-des-Prés (5).

(1) Je trouve cet extrait dans les papiers du P. Lebrun, conservés à la Bibliothèque nationale, *Lat.* 16803, f. 14v. Le P. Lebrun écrit au sujet de ce manuscrit : « Extrait d'un Sacramentaire qui est dans les archives du chapitre métropolitain d'Alby, dans lequel Sacramentaire celuy qui l'a colligé a séparé ce qu'il a cru être du Sacramentaire de S. Grégoire d'avec ce qui est de divers autres papes. Ce qui suit est parmy les choses qu'il assure n'être pas de S. Grégoire » (*Ibid.*, f. 10r). On voit combien l'histoire des anciens sacramentaires était encore obscure au temps du savant oratorien.

(2) Paris, Bibl. Sainte-Geneviève, *Cod.* 95, f. 113v.

(3) Martène, *loc. cit.* — Pour la date, *cf.* p. XIX.

(4) Paris, Bibl. nat., *Lat.* 9438, f. 56v.

(5) *Ibid.*, *Lat.* 13315, f. 172r. Le nom de l'église pour laquelle fut exécuté ce ms. a été raturé à deux endroits (f. 118v et 130r). On lit au f. 311r-v une

Missel de Saint-Corneille de Compiègne ; fin du XIIe s. :

... hodie autem id est in Parascheve, dicta oratione dominica et sequenti oratione, atque *Per omnia secula seculorum*, statim fractione facta ponit de corpore Domini in calice et sumit. Sanctificatur enim vinum non consecratnm per sanctificatum panem (1).

Missel de la fin du XIIe s. (N.-D. du Parc ?) :

Et cum dixerit *Per omnia secula seculorum* et responsum fuerit *Amen, Pax Domini* non dicat, nec pacis osculum det, sed de Sancto ponat in calicem nichil dicens. Sic ipse et ministros communicet. Sanctificatur enim vinum non consecratum per corpus Domini immissum (2).

Cérémonial de Nivelon, évêque de Soissons (1176-1205). Écrit vers 1180 :

Interea sumens episcopus Sancta nichil dicens ponit in calice, factoque in eo signo crucis communicet se et omnes qui voluerint. Et sic sanctificatur vinum non consecratum per panem sanctificatum (3).

Missel un peu plus récent, également de Soissons :

Nihil dicendo mittat sacerdos unam partem de corpore Christi in calicem. Quo facto, nihil dicendo, communicet se et sanguinem Domini percipiat. Consecratur enim vinum per commistionem factam in calice de corpore Christi (4).

Ordinaire de l'église cathédrale de Laon, composé par le chanoine Lisiard, doyen du chapitre. Ms. de la fin du XIIe s. :

Messe du jeudi saint :

... et dicto *Agnus Dei*, communicat se episcopus et reservatur corpus Domini usque in Parasceven sine sanguine. In die enim sequenti consecratur vinum per corpus Domini reservatum (5).

charte d'Hugues, abbé de Saint-Germain, de l'année 1179 ; c'est évidemment une copie, mais l'écriture semble être d'assez peu postérieure à cette date. Le ms. a donc dû se trouver à Saint-Germain peu après sa transcription.

(1) Paris, Bibl. nat., *Lat.* 17307, f. 105r.

(2) Bibl. Sainte-Geneviève, *Cod.* 96, f. 95r. L'attribution de ce missel à N.-D. du Parc est d'un bibliothécaire du XVIIIe s. Je n'en vois pas les raisons.

(3) Paris, Bibl. nat., *Lat.* 8898, f. 77v-78r.

(4) Cité par MABILLON, *op. cit.*, p. LXXXVI.

(5) U. CHEVALIER, *Ordinaire de l'église cathédrale de Laon*, t. VI de la

Au vendredi saint, l'office des Présanctifiés n'est pas décrit.

Missel bénédictin du XIIIe-XIVe siècle, provenant du monastère de Saint-Grégoire de Munster (Haut-Rhin) :

En marge du *Crux fidelis...*, est écrite une longue rubrique extraite d'un *Ordo* (*Cruce salutata*, etc.). Le rite de la commixtion, avec la phrase *Sanctificat* (sic) *autem vinum non consecratum...*, est décrit avec les mêmes expressions que dans le missel de Limoges (Paris, *Lat.*, 9438) cité plus haut (1). La source, directe ou lointaine, est donc encore ici l'*Ordo romanus antiquus*.

Même texte dans un missel de Tours, du XIIIe siécle (2).

Il faut joindre à ce livre un autre missel de Tours, plus récent de deux siècles, où la même rubrique revient en termes identiques (3).

Autre missel provenant de Tours :

> Mox partem corporis Domini ponat in vinum : sanctificatur enim vinum non consecratum per sanctificatum panem (4).

Ordinaire de Bayeux, rédigé vers le milieu du XIIIe siècle :

> ...respondeat chorus in eodem thono : *Amen.* Tunc pontifex intingens in calicem partem Eucharistie dicat : *Hec sacrosancta*, et dum communicat dicat ceteras orationes consuetas (5).

Une main postérieure a ajouté le mot *nichil*, avant *dicat* ; mais cette correction est évidemment un contre-sens, car le prêtre ne peut à la fois garder le silence et réciter la formule *Haec sacrosancta*. Le rédacteur primitif, en prescrivant au célébrant de dire sur le calice « *Haec sacrosancta commixtio* (*corporis et sanguinis*).... » et de réciter les oraisons habituelles, où le vin est appelé « sang », supposait que le contenu du calice n'était plus du vin ordinaire.

L'Ordinaire des Prémontrés, en de nombreux manuscrits des

Bibliothèque liturgique, Paris, 1897, p. 110. L'Ordinaire de Lisiard est aujourd'hui le *Cod.* 215 de la bibliothèque de Laon.

(1) Bibl. de Colmar, *Cod.* 409, f. 100r.

(2) Paris, Bibl. nat., *Lat.* 10504, f. 57v.

(3) Bibl. de Reims, *Cod.* 235, f. 93v, col. 1.

(4) Martène, *loc. cit.*

(5). U. Chevalier, *Ordinaire et Coutumier de l'église cathédrale de Bayeux* (*Bibliothèque liturgique*, t. VIII), 1902, p. 133.

XIIIe et XIVe siècles, continue la tradition de l'*Ordo romanus antiquus* et d'Amalaire :

> Et dicto *Per omnia secula*, cunctis respondentibus *Amen*, ipse unam partem in calicem mittat, nichil dicens. Sanctificatur enim vinum non consecratum per panem sanctificatum. *Pax Domini* non dicitur... (1).

J'ai vérifié ce texte dans deux manuscrits du XIIIe siècle (2). Il n'est pas téméraire de faire remonter aux premières années du XIIIe siècle l'original dont dérivent ces divers exemplaires.

Dans un missel de l'abbaye de Saint-Corneille de Compiègne, écrit au XIIIe siècle, la rubrique primitive portait simplement : *Facta commixtione communicent omnes.* Mais une main contemporaine a ajouté, dans la marge du fond de la page, des indications complémentaires qui, prises à la lettre, supposent la présence du précieux sang sous l'espèce du vin :

> *Pax Domini* non dicitur... Set dicetur : *Hec sacrosancta commixtio* (*corporis et sanguinis*) et oratio *Domine Iesu Christe*... Pax non detur. Sed post dicatur : *Domine sancte pater... Corpus Domini... Sanguis Domini...* (3).

Missel du XIVe s., provenant de la même abbaye :

> Hodie autem, id est in Parascheve, dicta oratione dominica et sequenti oratione atque *Per omnia secula seculorum*, statim fractione facta ponit de corpore Domini in calice et sumit. Sanctificatur enim vinum non consecratum [per sanctificatum ?] panem (4).

Missel de l'église de Saint-Lô de Rouen, occupée par des chanoines réguliers de saint Augustin. Du début du XIVe s. :

> ... sed sumat de Sancto et ponat in calice, nihil dicens, sicque

(1) Michel VAN WAEFELGHEM, *L'Ordinarius Praemonstratensis, d'après de nombreux mss. du* XIIIe *et du* XIVe *siècle* (*Analectes de l'Ordre de Prémontré*, II), Bruxelles, 1906, p. 323.

(2) Bibl de Laon, *Cod.* 219, f. 53r (Ms. provenant de l'abbaye de Cuissy, au diocèse de Laon); Bibl. d'Amiens, *Cod.* 190, f. 94v-95r.

(3) Paris, Bibl. nat., *Lat.* 17319, f. 54r, col. 1. Le *Lat.* 17318, missel de la même abbaye et de la même époque, ne présente que la courte rubrique (f. 232v).

(4) *Ibid.*, *Cod.* 17320, f. 107r, col. 2.

se et ceteros cum silencio communicet; sanctificatur enim vinum non consecratum per corpus Domini immissum (1).

Cette rubrique figure en termes identiques dans l'Ordinaire de la même église (2).

Missel du début du XIVe s., écrit dans le nord de la France, peut-être à Cambrai :

...cunctis respondentibus *Amen*, ipse unam partem in calicem mittat nihil dicens. Sanctificatur enim vinum non consecratum per panem sanctificatum. *Pax Domini* non dicitur... (3).

Missel à l'usage de l'église de Montaure, au diocèse d'Évreux. Du début du XIVe siècle :

Tunc offertur corpus Christi quod pridie remansit. Et imponitur super altare sicut decet in sacramento super corporale. Et vinum cum aqua funditur in calice. Et sic consecratum est vinum aqua corpore Christi. Sacerdos tenens illud incipiens mediocri voce cum clericis : *Hoc corpus quod pro vobis tradetur* (*noté*). Postea accipiens calicem dicit sic : *Hic calix novi testamenti est in meo sanguine, dicit Dominus. Hoc facite quotiescumque sumitis in meam commemorationem* (*noté*). Postea dicit media voce, intervallo posito : *Oremus...*, *Pater noster...* Et post : *Libera nos...*, *Per omnia...* Tunc sumit corpus Christi nichil dicens (4).

La rubrique commence par affirmer que le vin et l'eau sont consacrés par le corps du Christ. Mais la phrase finale semble indiquer au contraire que le prêtre ne communie que sous l'espèce du pain. Il est facile de reconnaître, dans cet ensemble composite, plusieurs éléments d'origine et de date diverses, qu'on ne s'est pas préoccupé de mettre en harmonie les uns avec les autres. Les copistes ne se piquaient pas toujours de logique. Nous rencontrerons, dans un chapitre spécial, de nombreux exemples, plus frappants encore, de cas analogues. Il ne faut donc pas presser trop rigoureusement ces sortes de textes.

(1) Bibl. Sainte-Geneviève, *Cod.* 94, f. 159v-160r.

(2) *Ordinarium canonicorum regularium S. Laudi Rothom.*, Migne, *P. L.*, CXLVII, 175. Cet Ordinaire est résumé par de Moléon (*Voyages liturgiques de France*, Paris, 1718, p. 391 et suiv.), qui attribue le manuscrit au XIVe siècle.

(3) Bibl. nat., *Lat.* 17311, f. 102v, col. 1.

(4) Bibl. de Rouen, *Cod.* 305 (A. 166), f. 124r, col. 1.

Missel provenant d'Auxerre, du commencement du XIVe s. :

> Ipse (prelatus) unam partem in calice mittat, nichil dicens Hic consecratur per corpus Domini vinum. *Pax Domini* non dicetur, nec dabitur pax, nec *Agnus Dei* cantabitur. Tunc cum prelato fratres qui voluerint communicent (1).

Ordinaire de l'église collégiale de Saint-Étienne de Troyes, du XIVe s. :

> Dicat presbiter : *Per quem hec omnia,* et cetera. Consecratur vinum et aqua per corpus Christi et statim submissa voce legendo dicat : *Per omnia...* Deinde ponat eucharistiam nichil dicens et sic communicet (2).

La phrase « *Consecratur... corpus Christi* » n'est pas à sa place naturelle. C'est une addition maladroitement insérée. Elle manque dans un autre livre de Troyes qui, pour le reste de la rubrique, présente des termes identiques (3). Cette interpolation intentionnelle montre que le copiste croyait à la consécration du vin.

Missel de Troyes, du XIVe s. :

> Non dicitur nec *Agnus Dei*, nec pax datur, sed ponat terciam partem eucharistie in calice nichil dicendo. Sanctificatur enim vinum non consecratum per corpus Domini immissum. Communicato vero sacerdote solo... (4).

Texte à peu près identique dans un missel du XIVe-XVe s., écrit pour une église champenoise (5).

Pontifical de l'archevêque d'Arles, du XIVe s. :

> *Pax Domini* non dicitur, osculum non accipitur, sed sumat de Sancta et ponat in calicem nichil dicens. Sanctificatur autem vinum non consecratum per corpus Domini immissum, et communicet (6).

Termes semblables dans un missel du XIVe s. (7).

(1) Paris, Bibl. nat., *Lat.* 833, f. 90v.
(2) Bibl. de Troyes, *Cod.* 1150, f. 170r, col. 1.
(3) *Ibid.*, *Cod.* 833, missel du XIVe s., f. 47v, col. 2.
(4) *Ibid.*, *Cod.* 117, f. 123v, col. 1.
(5) Paris, Bibl. Sainte-Geneviève, *Cod.* 1258, f. 126r.
(6) Paris, Bibl. nat., *Lat.* 1220, f. 135v.
(7) *Ibid.*, *Lat.* 841, f. 104r-v.

Missel d'Arles, du XIVe s. :

> Misso de corpore in vino et sic in sanguinem consecrato communicabit (1).

Missel de Maguelonne, du XIVe s. :

> Cum dixerint *Amen*, ponitur de Sancta in calicem, nihil dicens nisi secrete. *Pax Domini* non dicitur, *Agnus* nec p(acis) oscula datur. Sanctificatur autem vinum non consecratum per corpus Domini inmissum, sicque communicant omnes (2).

Missel de l'abbaye de Saint-Arnoul, à Metz, du commencement du XIVe s. :

> Dicto *Amen*, sumit de corpore Domini et ponit in calice nihil dicens. *Pax Domini* non dicit quia non secuntur oscula circumastantium. Sanctificatur autem vinum non consecratum per sanctificatum panem. Et communicant omnes cum silentio (3).

On lit la même rubrique, si voisine du texte d'Amalaire, dans deux autres missels de Saint-Arnoul, écrits l'un en 1321 (4), l'autre en 1324 (5).

Missel de Metz, du XIVe s. :

> Atque cunctis respondentibus *Amen*, ipse unam partem in calice mittat nichil dicens. Hic consecratur vinum per corpus Domini. *Pax Domini* non dicitur nec dabitur pax... (6).

Termes semblables, avec la formule *Hic consecratur vinum...*, dans un autre missel de Metz, exécuté au siècle suivant (7).

Enfin un troisième missel de Metz, transcrit par les soins d'un chanoine qui l'offrit à la cathédrale en 1459, donne la même rubrique, mais en ajoutant quelques mots qui mettent hors de doute le sens attribué au verbe *Consecratur* :

(1) Paris, Bibl. nat., *Lat.* 839, f. 70r. Pour la provenance de ce manuscrit, voy. l'acte écrit au f. 162r.

(2) *Ibid.*, *Lat.* 14447, f. 87v-88r.

(3) Bibl. de Metz, *Cod.* 41, f. 181r.

(4) *Ibid.*, *Cod.* 133, f. 98v, col. 1. Pour la date, *cf.* f. 257r, col. 2.

(5) *Ibid.*, *Cod.* 42, f. 166v. Pour la date, *cf.* f. 280r.

(6) *Ibid.*, *Cod.* 330, f. 53r.

(7) *Ibid.*, *Cod.* 11, f. 77r. Le catalogue présente à tort ce ms. comme étant un bréviaire (*Catal. gén. des mss. des Biblioth. publ. des Départements*, t. V, p. 6).

Et respondentibus cunctis *Amen*, ipse unam partem in calice mittat nichil dicens. Consecratur enim vinum per corpus Domini. *Pax Domini*... Sumpto vero corpore et sanguine Domini sicut solitum est, statim secuntur vespere (1).

Le prêtre communie donc sous les deux espèces, le vendredi saint, et il doit observer les rites accoutumés.

Nous joignons ces deux derniers missels à celui qui précède, bien que de date plus récente, parce qu'ils relèvent de la même tradition textuelle. On est particulièrement surpris de rencontrer de pareilles formules, au XIVe et au XVe siècle, dans les missels messins. Nous verrons plus loin en effet que, dès le XIIIe siècle, l'Ordinaire de la cathédrale et celui de Saint-Arnoul rejettent formellement la croyance à la consécration par contact.

Missel du monastère de Saint-Ouen, à Rouen ; du XIVe s. :

Deinde mittat particulam eucharistie in vinum sicut mos est. Et notandum quod a plerisque non dicitur *Hec commixtio*, etc. videlicet quia sine sacramento est vinum calicis donec in eo intingatur eucharistia. Sed tunc, ex impositione eucharistie, creditur transsubstantiatum in sanguinem Christi, et ideo videtur aliis quod dici debeat predicta oratio. Non interest utrum fiat, sed consuetudo preferenda est. Deinde abbas communionem det primo ministris... (2).

Martène cite un Ordinaire de la même abbaye, écrit au siècle suivant, où se reconnaît la même tradition :

Deinde mittit partem eucharistiae in calicem.. , tum abbas non debet dicere : *Haec sacrosancta commixtio* quia ibi non est sanguis donec eucharistia intingitur (3).

Les deux rubricistes ne sont pas d'accord sur la nécessité d'omettre la prière *Haec commixtio*. Mais ils croient l'un et l'autre qu'une fois l'hostie plongée dans le calice le vin est changé au sang du Sauveur. L'emploi du verbe *transsubstantiare*, dans le missel du XIVe siècle, mérite d'être relevé. Il montre, en effet, que la croyance à la consécration par contact continuait à se maintenir dans des milieux où l'on connaissait les travaux de l'École.

(1) Bibl. de Metz, *Cod.* 12, f. 132r, col. 2. Pour la date, *cf.* f. 177v, col. 1.
(2) Bibl. de Rouen, *Cod.* 276, f. 110r, col. 2.
(3) *Op. cit.*, p. 157.

Le rédacteur traduit par une glose personnelle l'expression courante des anciens livres « *Sanctificatur vinum...* ». Les termes précis qu'il emprunte au vocabulaire scolastique prouvent que la formule amalarienne n'avait pas encore perdu pour tous les lecteurs son sens primitif.

L'éditeur des œuvres de Jean d'Avranches a publié, sans indication de date, un « *Ordinarium ad usum ecclesiae Rothomagensis* », où on lit :

> Non dicitur *Pax Domini*, nec *Agnus Dei* cantetur, sed mittatur pars corporis Christi in calice ut moris est, et dicat sacerdos orationes *Domine sancte pater omnipotens; Domine Ihesu Christe*. Interim sacerdos utatur corpore Domini dicens : *Corpus Domini nostri*, etc. Item quando accipit calicem dicat : *Corpus et sanguis Domini*, etc., more solito (1).

Pontifical de Pierre de Trigny, évêque de Senlis, mort en 1356 :

> In die parasceves vinum non consecratum sanctificatur per vinum sanctificatum (2).

Ordinaire de l'église d'Embrun, du XIVe-XVe s. :

> Tunc ponit dominus de sacramento in calice nichil dicens. *Pax* non dicitur, nec *Agnus*, nec osculum pacis datur, et sanctificat vinum per corpus Domini immissum (3).

Missel de la cathédrale d'Aix, de l'an 1423 :

> Cum autem dixerint *Amen*, ponit de sancta eucharistia in calicem nichil dicens, nisi secrete dicendo : *Haec sacrosancta commixtio*, etc. *Pax Domini* non dicitur neque per oscula datur. Sanctificatur autem vinum non consecratum per corpus Domini immissum (4).

Missel de Troyes, du XVe s. :

(1) Migne, *P. L.*, CXLVII, 130. *Cf.* Bibl. nat., *Lat.* 1213, p. 82 (XVe s.).

(2) Martène, *loc. cit.*

(3) Copie dans les papiers du P. Lebrun, Bibl. nat., *Lat.* 16798, f. 17v.

(4) Papiers du P. Lebrun. Bibl. nat., *Lat.* 16796, f. 25r. Le P. Lebrun décrit ainsi ce ms. : « Missel enluminé et écrit à la main, à l'usage de l'église métropolitaine de la ville d'Aix, par Mre Jacques Murry, bénéficier de la même église, l'an 1423 ». C'est évidemment l'actuel *Cod.* 11 de la Bibliothèque d'Aix. *Cf. Catalogue général des mss..., Départements*, t. XVI, p. 6-11.

Accipit partem sanctam corporis Christi et ponit infra calicem nichil dicendo, et sic sanctificatur vinum non sanctificatum per corpus Christi sanctificatum. Postea dicat orationes consuetas et communicet se (1).

Autre missel de même date et de même provenance :

... sed ponat tertiam partem eucharistiae nichil dicendo in calice. Sanctificatur enim vinum non consecratum per corpus Domini immissum (2).

On trouve la même rubrique dans un troisième missel de la même église, du xve siècle également (3).

Missel de l'église métropolitaine de Saint-André de Bordeaux. Du xve siècle :

Et postea ponat partem corporis Christi in calice nichil dicendo et tunc vinum sanctificatur per corpus Domini immissum. Item *Pax Domini* non dicitur..., sed dictis orationibus *Domine sancte pater* et *Domine Iesu Christe*, dumtaxat facta communione et ablutis manibus, chorus incipit vespéras (4).

Ordinaire de Bourg-Saint-Andéol, du xve siècle :

Verum sacerdos sumens de Sancto in calicem ponit nichil dicens. Sanctificatur enim vinum per corpus Domini missum. Solo igitur sacerdote cum minitris communicato... (5).

Les éditions imprimées de livres liturgiques, exécutées sous le contrôle de l'autorité ecclésiastique, laissèrent souvent subsister les rubriques favorables à la consécration par contact. Voici quelques exemples (6) :

Missel imprimé de Genève, de l'année 1491 :

Ipse unam partem in calicem mittat nichil dicens. Hic consecratur vinum per corpus Christi. *Pax Domini* non dicitur (7).

Il faut sans doute placer aux environs de l'an 1500 un missel

(1) Bibl. nat., *Lat.* 865, f. 108r.
(2) *Ibid.*, *Lat.* 865 A, f. 251r.
(3) *Ibid.*, *Lat.* 865 B, f. 111r.
(4) *Ibid.*, *Lat.* 871, f. 114r.
(5) *Ibid.*, *Lat.* 14834, f. 162v-163r.
(6) *Cf.* ci-dessus, p. 161, 163-164, 171-172.
(7) *Missale ad usum Gebennensis dyocesis*, Genève, 1491, f. 84r.

imprimé dont la bibliothèque de Metz possède deux exemplaires. Ces deux volumes sont incomplets, l'un et l'autre, du début et de la fin et ne portent plus aucune indication de date ni de provenance. La rubrique du vendredi saint affirme la présence du précieux sang sous l'espèce du vin :

> Paululum exaltando vocem dicat : *Per omnia s. s. Amen.* Faciens signa cum corpore dominico more solito, ipsum corpus Domini nihil dicendo in calicem mittat. Sanctificatur enim vinum per hostiam consecratam. *Agnus Dei* non dicitur...
>
> Sumendo corpus Christi dicat : *Ave in evum...*
>
> Sumendo calicem dicat : *Ave in evum summa dulcedo sanguinis domini nostri Iesu Christi...*; *Sanguis domini nostri Iesu Christi proficiat mihi...*
>
> Sumptis corpore et sanguine : *Quod ore sumpsimus...* (1).

Missel de Toul, de l'année 1507 :

> Cum responsum fuerit a circumstantibus *Amen*, tunc sumat de corpore et ponat in calicem tacendo. Non enim dicitur *Pax Domini*, nec *Agnus Dei*, nec datur pax. Dicat autem sacerdos orationes proprias et sumat de Sanctis. Sanctificatur autem vinum per panem consecratum. Nec aliquid de corpore Christi remaneat (2).

Missel de Troyes, imprimé en 1514 :

> ... sed reponat tertiam partem eucharistie in calice nihil dicendo. Sanctificatur enim vinum non consecratum per corpus Domini immissum. Communicato vero sacerdote solo... (3).

Ordinaire de Narbonne, écrit après 1522 :

> Tunc pontifex partem de corpore Christi ponat in calicem nichil dicens. Sanctificatur enim vinum non consecratum per corpus Domini immissum (4).

(1) Bibl. de Metz, *Incunables* 191 et 192, f. 101r-v.

(2) *Missale ad consuetudinem insignis ecclesie Tullensis*, Paris, 1507, f. 72v, col. 1 (*Communication de M. l'abbé Godefroy, supérieur du Grand Séminaire de Nancy*).

(3) *Missale ad usum insignis ecclesie Trecensis*, Troyes, 1514, f. 85v. Rubrique semblable dans un missel de la même église imprimé vers 1500 (*Missale secundum usum eccl. Trec.*, Bibl. Sainte-Geneviève, OE, 721), f. 100r. — *Cf.* les missels manuscrits de Troyes cités plus haut.

(4) Papiers du P. Lebrun, Paris, Bibl. nat., *Lat.* 16803, f. 56r. Au sujet de l'original, le P. Lebrun écrit en tête de sa copie la note suivante : « Il est

Missel d'Amiens, de l'année 1529 :

> Tunc offertur corpus Domini cum calice a sacerdote cum duobus cereis et offertur sacerdoti cum dicto calice in quo debet esse vinum aqua mixtum, quod sanctificatur cum corpus Domini admiscetur. Et tenens presbiter panem super calicem dicat submissa voce : Communio : *Hoc corpus quod pro vobis tradetur, hic calix novi testamenti est in meo sanguine, dicit Dominus...*
>
> Et sic sumitur corpus Domini cum calice nichil aliud dicens (1).

Missel de Verdun, de l'année 1554 :

> Tunc unam partem in calice mittat nihil dicens, quia hic consecratur vinum per corpus Domini. Sed *Pax Domini, Agnus Dei* et communio non dicuntur nec pax datur. Sed dicuntur orationes que solent dici post commixtionem ut habentur in canone. Tunc communicat se presbiter de corpore Christi non faciendo mentionem de sanguine. Et sumit post hec reverenter de sanguine. Postea dicat : *Corpus tuum, Domine, quod ego indignus accepi...* (2).

Ici encore les dernières phrases s'accordent assez mal entre elles. Ces rubriques hétérogènes sont le résultat de retouches, de croisements, par lesquels, au long des siècles, se sont tour à tour manifestées les influences les plus variées. Mais, dans sa forme dernière, ce fragment laisse apparaître la croyance à la consécration du vin avec une netteté que la réserve de certaines expressions ne peut voiler.

Nous terminerons cette série par l'énumération de quelques documents que citent, sans en donner la date, Mabillon et Du Vert, et dont nous n'avons pas rencontré les originaux.

Dans un ancien missel de Reims, nous dit Mabillon, il est prescrit au vendredi saint, de mettre une parcelle de l'hostie dans le calice en disant : « *Fiat unitio et consecratio corporis et sanguinis Domini nostri Iesu Christi sumentibus in remissionem peccatorum in vitam aeternam* » (3).

écrit en lettre gothique, sur du velin en forme d'un petit in-folio. Il est relié en basane verte et on l'appelle communément le livre vert ; ... il paraît qu'il n'a été écrit qu'après l'an 1522 ».

(1) Missel d'Amiens, imprimé à Paris en 1529, f. 68r.

(2) Missel de Verdun, imprimé à Paris en 1554, f. 72v.

(3) *Mus. ital.*, t. II, p. LXXXV.

Dans un pontifical de Noyon la formule est plus précise :

> *Commistio corporis et consecratio sanguinis domini nostri Iesu Christi...* (1),

Mabillon cite encore :

Un missel bénédictin de Saint-Amand en Pévèle, dans l'ancien diocèse de Tournai :

> Hic consecratur vinum per corpus Domini ; sanctificatur non sanctificatum per sanctificatum (2).

Un missel de Vicoigne, abbaye de Prémontrés du diocèse d'Arras :

> Hic consecratur vinum per corpus (3).

Un Ordinaire de l'abbaye bénédictine de Saint-Evre, au diocèse de Toul, qui décrivait ainsi la communion conventuelle du jeudi saint :

> ... et responso ab omnibus *Amen*, accedant fratres ad sacram communionem. Dimittatur aliqua pars de corpore Christi in calice et portetur a diacono super altare beati Apri et teneat ibi calicem, et unus puer ampullam, in qua sit vinum quod in calicem fundatur cum necesse fuerit, donec biberint omnes fratres monachi. Sanctificatur enim vinum per corpus Christi consecratum et in calice depositum cum dicitur : *Fiat haec commixtio*. Sacrista vero habet alium calicem et urceum cum vino ad altare sancti Christophori, et ibi bibant conversi et conversae qui corpus Christi susceperunt (4).

On plonge donc dans le calice qui va servir à la communion des moines une parcelle d'hostie. Mais ce calice contenait-il déjà du vin consacré? Un peu plus loin la phrase *Sanctificatur...* attribue la « sanctification » du vin au contact du corps du Sauveur. On pourrait dire, il est vrai, que le vin « sanctifié » par l'hostie est celui que verse un servant, au fur et à mesure que baisse le contenu du calice. Cependant le texte indique que cette « sanctification » a lieu au moment où sont prononcées les paroles

(1) *Mus. ital.*, t. II, p. LXXXV.
(2) *Ibid.*, p. LXXXVI.
(3) *Ibid.*
(4) *Ibid.*, p. LXXXVI-LXXXVII.

« *Fiat haec commixtio...* », c'est-à-dire au moment où le fragment est déposé dans le calice. En toute hypothèse, qu'il s'exerce sur le vin dont on a préalablement rempli le calice ou seulement sur celui qui est ajouté en cours de cérémonie, le pouvoir consécrateur de l'hostie est clairement affirmé. Il est à remarquer que les convers et les converses ne participent pas à ce calice. On leur donne seulement, après la communion sous l'espèce du pain, un peu de vin ordinaire préparé dans un autre calice. Je ne crois pas que tout ce cérémonial puisse être antérieur au XIVe ou au XVe siècle.

Dom du Vert rapporte un extrait d'un Ordinaire rédigé pour les chanoines réguliers de La Toussaint, à Châlons-sur-Marne. Le rite de l'immixtion y est ainsi décrit :

> Dividitur corpus Christi in tres portiones, quarum tertia in calice deponitur; quae cum... (1) vino tincta fuerit, eodem sancto tactu et efficacia sancti Spiritus, in sanguinem pretiosum qui, in ipso die, de Christi vulneribus lanceae et clavorum aculeis transfixis effusus est, convertitur (2).

En plongeant le fragment d'hostie dans le calice on devait dire :

> *Haec sacrosancta commixtio corporis et sanguinis domini nostri...* (3).

*
* *

Les missels bretons antérieurs à la découverte de l'imprimerie sont peu nombreux. La Bibliothèque nationale en possède deux qui remontent au XIIe siècle. Le premier provient de Saint-Mélaine de Rennes. Au vendredi saint, il prescrit la commixtion, mais sans aucune allusion à la consécration du vin :

> Tunc paratum corpus deponat in vinum, choro vero respondente *Amen*. Deinceps nemo amplius nichil dicat. Dein semetipsum communicatum sacerdos communicet etiam ceteros omnes et infirmos (4).

(1) Ici un mot que Du Vert n'a pu lire.

(2) *Explication... des cérémonies de l'Église*, t. IV, 1713, p. 297.

(3) *Ibid.*, p. 303.

(4) Paris, Bibl. nat., *Lat.* 9349, f. 100v, Sur ce manuscrit, *cf.* DUINE, *Bréviaires et missels des églises et abbayes bretonnes de France, antérieurs au*

Le second missel, à peu près du même âge, fut écrit pour l'église de Barbechat, dans l'arrondissement de Nantes (1). Il est encore plus laconique, sur l'office des Présanctifiés, que son contemporain de Rennes. Tout le monde communie, mais sans que nous sachions comment ont été préparés les éléments eucharistiques. Le rite de la commixtion n'est même pas mentionné :

> Regula de corpore Christi feria sexta. *Per omnia secula seculorum.* Audientibus cunctis : *Oremus. Preceptis salutaribus.* Et oratio dominica. Deinde *Libera nos quesumus, Domine. Per omnia secula seculorum* alte. Resp. omnibus *Amen*, nichil dicat amplius, sed communicent se omnes (2),

Deux ou trois siècles plus tard, dans un missel de Rennes, le *Paris*. 1098, la description de la liturgie des Présanctifiés donna lieu à une importante retouche. Le texte primitif, écrit au XIVe ou XVe siècle, portait simplement :

> Sumat de pane sancto et ponat in calicem silendo.

Mais une main contemporaine ne tarda pas à ajouter en marge :

> Tunc faciat sicut solet de pane et mittens partem in calice benedicat vinum in modum crucis dicendo : *Per panem istum sanctificatum et consecratum sanctificetur et consecretur vinum istud non consecratum* (3).

On ne saurait se méprendre sur l'intention du liturgiste qui a imaginé cette rubrique. Ce n'est point par la simple répétition d'une formule courante qu'il se rattache à la tradition amalarienne. Il exprime sa croyance à l'efficacité consécratrice de l'immixtion en termes qui dénotent un travail de réflexion personnelle. Il choisit les expressions les plus catégoriques pour que la consécration du vin ne puisse être mise en doute. Le pain est « sanctifié et consacré » ; le vin sera pareillement « sanctifié

XVIIe *siècle*. Rennes, 1906, p. 19-31. L'ouvrage de M. Duine donne de très utiles indications sur tous les anciens missels bretons actuellement connus.

(1) Duine, *op. cit.*, p. 93-112 (notice rédigée par L. Delisle, grâce auquel ce précieux manuscrit, exposé à quitter la France, entra en 1904 à la Bibliothèque nationale).

(2) Paris, Bibl. nat., *Lat. nouv. acquis.* 1890, f. 56r, col. 1.

(3) Bibl. nat., *Lat.* 1098, f. 118v, col. 1. Sur l'origine bretonne de ce missel, catalogué à tort comme missel de Paris, *cf.* F. Duine, *Op. cit.*, p. 32-33.

et consacré ». On dirait qu'il a voulu éviter l'amphibologie à laquelle pouvait donner lieu le verbe *sanctificare* lorsqu'il était employé seul. C'est peut-être aussi pour prévenir une objection qu'il fait prononcer au célébrant lui-même la formule « *Sanctificetur et consecretur* ». Les théologiens enseignaient que tout sacrement comportait une « forme » appropriée. Ici la « forme » sera constituée par les paroles *Sanctificetur et consecretur...*, qui accompagnent et complètent le geste du célébrant. On ne pourra plus, grâce à la nouvelle rubrique, nier la consécration du vin en se contentant, comme saint Bonaventure, de rappeler le principe : *Nullo modo fit transsubstantiatio sine verbo* (1).

La rubrique que nous venons de lire trouva le plus favorable accueil auprès des liturgistes bretons. Nous ne saurions dire ni en quelle église elle fut d'abord rédigée, ni à quelle date précise. Puisqu'elle ne figurait pas dans la première rédaction du *Paris*. 1098, mais qu'elle y fut insérée presqu'aussitôt après, il est assez naturel de supposer qu'elle était alors de composition récente, ou du moins qu'elle commençait seulement à s'acclimater dans le diocèse de Rennes.

Elle apparaît, sous une forme légèrement différente et peut-être plus ancienne, dans un missel de Vannes transcrit à la fin du XIVe siècle ou au début du suivant :

> Illoque dicente : *Per eumdem dominum*, hostiam in tres partes dividat, et responso ab omnibus *Amen*, ipse unam partem in calicem mittat dicens : *Sanctificetur hoc vinum non consecratum per hunc panem sanctificatum*. Non dicitur *Pax Domini...* (2).

La formule prononcée par le prêtre est un peu moins développée que dans le missel précédent, mais ici comme là, la même expression, pour désigner la transformation opérée, est appliquée au pain et au vin.

Un missel exécuté en 1457 par un recteur ou curé du diocèse de Tréguier, présente exactement la même rubrique que le missel de Vannes (3).

Les missels de Rennes s'en tiennent d'abord à la formule que

(1) *Cf. Revue*, III, 1923, p. 55.

(2) Bibl. de Rouen, *Cod.* 307 (A. 434), f. 82v, col. 2.

(3) Paris, Bibl. nat., *Nouv. acquis. Lat.* 172, f. 91r. col. 1. Pour la date et le nom du copiste, voy. f. 266r, col. 1; *Cf.* Duine, *op. cit.*, p. 124-139.

nous avons trouvée en addition dans le *Paris.* 1098. Elle figure sans aucun changement dans le missel imprimé vers l'année 1485 (1).

L'édition de 1492 apporte quelques légères modifications :

> Tunc mittat partem panis consecrati in calicem dicendo hec verba : *Per panem hunc sanctificatum et consecratum sanctificetur et consecretur vinum istud non consecratum. Amen.* Postea communicet se more solito (2).

Les derniers mots supposent que le célébrant récite sur le pain et le vin les prières ordinaires de la communion, dans lesquelles le sang du Christ est mentionné à diverses reprises.

Cette rubrique est conservée telle quelle dans le missel de 1500 (3). et dans ceux de 1523 (4) et de 1531 (5).

Peut-être la trouve-t-on encore dans les éditions de 1533, de 1557 et de 1588 que signale M. Duine et que je ne connais pas personnellement (6).

Le missel de Dol imprimé en 1502 n'est pas très différent :

> ...Sed immediate sacerdos ponat illam partem hostie que remansit in dextera manu in calicem. Et vinum benedicat dicendo : *Per panem istum consecratum et sanctificatum sanctificetur et consecretur vinum istud non consecratum.* Deinde dicat orationes ut moris est. Et inde se communicet (7).

Les mêmes termes reviennent textuellement dans le missel de Saint-Brieuc imprimé en 1543 (8).

En consultant les autres missels bretons dont M. Duine indique les exemplaires connus, on trouverait sans doute de nombreuses

(1) Un exemplaire de ce missel, sans frontispice ni signature finale, est conservé à la Bibliothèque nationale. *Rés.* 28988. Les feuillets ne sont pas numérotés.

(2) Missel de Rennes, imprimé à Paris en 1492, par ordre de l'évêque Michel [Guibé], f. i. 6r.

(3) *Missale ad usum Redonensem.* Rouen, chez R. Macé, 1500 ; non folié.

(4) *Missale ad consuetudinem insignis ecctesie Redonensis*, Paris, 1523, f. 71v.

(5) *Missale ad usum insignis ecclesie Redonensis*, Paris, 1531 ; non folié.

(6) F. Duine, *op. cit.*, p. 44-46.

(7) *Missale secundum usum insignis ecclesie Dolensis*, Paris, 1502, f. h. 1r.

(8) *Missale ad usum insignis ecclesie Briocensis...*, Rouen, MCCCC[C]XLIII, non folié.

répétitions ou répliques de la même formule. Ceux que nous venons de parcourir suffisent à montrer que la théorie de la consécration par contact se maintint longtemps dans la liturgie armoricaine. Ailleurs les paroles impliquant cette croyance se présentaient comme une glose de rubriciste, que l'officiant pouvait négliger. Ici au contraire elles devaient être prononcées par le célébrant et réclamaient en quelque sorte son adhésion. Il est surprenant qu'elles n'aient pas soulevé plus tôt les protestations des nombreux ecclésiastiques qui les répétaient chaque année.

*
* *

Les bibliothèques d'Angleterre renferment certainement nombre d'anciens livres liturgiques où l'on pourrait constater l'influence de la théorie amalarienne. On peut le déduire des publications suivantes.

En 1874, M. W. G. Henderson donna une réédition du missel d'Hereford imprimé en 1502, avec les variantes d'un manuscrit conservé à la bibliothèque de l'*University College*, à Oxford. La cérémonie de la commixtion, à la messe des Présanctifiés, est ainsi exposée :

> *Pax Domini* non dicatur nec *Agnus Dei* dicetur, nec pax accipiatur : sed sumat de sacrosancto corpore, et ponat in calice sicut solet partem hostiae nihil dicens, nisi forte secrete aliquid dicere voluerit, quasi *In nomine Patris*. Sanctificatur enim vinum non consecratum per sanctificationem panis, scilicet corporis Domini; et communicet cum silentio (1).

L'édition du missel de Sarum (Salisbury), publiée par M. Fr. H. Dickinson, a été établie sur la collation des diverses éditions de ce missel qui furent imprimées au XVe et au XVIe siècles. Nous y lisons au vendredi saint :

> Frangat corpus Domini sicut solet fieri ceteris diebus... Postea demittat in calicem, sicut solet, partem hostiae. Non dicitur *Pax Domini*, nec *Agnus Dei*, nec Pax detur; sed statim communicet se sacerdos, dicendo : *Corpus Domini*... Ad corpus et sanguinem : *Corpus et sanguis Domini nostri*..., nulla precedente oratione (2),

(1) *Missale ad usum percelebris ecclesie Herfordensis*, Leeds, 1874, p. 96.
(2) *Missale ad usum insignis et praeclarae ecclesiae Sarum*, Burntisland,

Une rubrique analogue figurait au XIVe siècle dans l'Ordinaire de l'église cathédrale d'Exeter :

> In qua oracione frangat corpus Domini sicut fieri solet ceteris diebus... Deinde mittat in calicem, sicut solet, partem hostie. Non dicatur *Pax Domini* nec *Agnus Dei* neque pax detur, sed statim communicet se sacerdos dicendo : *Corpus et sanguis*, nulla oracione precedente (1).

* * *

La messe des Présanctifiés ne faisait pas partie des offices du vendredi saint dans l'ancien rite wisigothique (2). Introduite dans les églises de la péninsule lors de l'adoption de la liturgie romaine, elle trouva place dans le missel que fit élaborer le cardinal Ximenes, lorsqu'il voulut reconstituer les anciens usages dits mozarabes. Nos lisons dans ce missel, à propos de l'immixtion de l'hostie dans le vin non consacré :

> His peractis sacerdos accipiat corpus Christi ; et faciat novem particulas ; et ponat eas per ordinem in patena, ut fieri solet ; et accipiat unam ex illis que dicitur *regnum*, et mittat illam in calice...
> Et deinde accipiat patenam et mundet eam super calicem cum pellice ; et mundatam ponat eam sub mento ; et posita sumat vinum de calice cum sua particula, que secundum quosdam consecrat vinum (3).

Le compilateur ne porte pas de jugement sur l'opinion de ceux qui croient à la consécration du vin. Cette croyance était sans doute exprimée dans quelques-uns des livres liturgiques

1861-1863, col. 332. Ce texte se trouve au f. 73v dans le *Missale ad usum insignis eccl. Sarum* imprimé à Anvers en 1527.

(1) J. N. Dalton, *Ordinale Exon*, vol. I, Londres, 1909 (vol. XXXVII de la collection publiée par la *Henry Bradshaw Society*), p. 321. Cet Ordinaire fut rédigé en 1337 par ordre de l'évêque Jean de Grandisson. L'édition de M. Dalton est établie d'après le ms. 3502 de la bibliothèque du chapitre d'Exeter (original) et le ms. Parker nº 93, du *Corpus Christi College*, à Cambridge, de la fin du XIVe s. Le passage reproduit ici se trouve au f. 88v dans le premier de ces ms., au f. 116r dans le second.

(2) Voir la description des cérémonies du vendredi saint dans le *Liber Ordinum* publié par Dom Férotin, Paris, 1903, col. 192-204.

(3) *Missale mixtum secundum regulam beati Isidori dictum Mozarabes*, Tolède, 1500, f. 174r. — Migne, *P. L.*, LXXXV, 434.

qu'il avait consultés pour composer son ouvrage. Cela nous porte à croire que les missels espagnols du moyen âge nous fourniraient des citations semblables à celles que nous ont données les livres liturgiques des autres nations occidentales. Espérons que quelque érudit, ayant les documents à sa portée, nous renseignera sur ce point.

*
* *

Tels sont les textes où nous avons rencontré, à propos de l'office des Présanctifiés, l'affirmation plus ou moins nette de la croyance à la consécration du vin par le seul contact de l'hostie. Tous ne sont pas également décisifs. Les uns sont parfaitement clairs ; d'autres, les plus nombreux, ne sont que la répétition, peut-être machinale, d'une ancienne formule. Ceux-ci peuvent souffrir plusieurs interprétations, suivant que le lecteur s'attachera à l'une ou à l'autre des deux significations qu'offre le verbe *sanctificare*. Il ne faut donc pas les prendre isolément et leur donner à tous un même sens absolu. Ces expressions n'ont certainement pas éveillé toujours la même idée dans l'esprit des ecclésiastiques qui, au cours des siècles et dans des milieux très divers, ont transcrit ou employé les livres où elles sont contenues. Leur témoignage n'est cependant pas sans valeur. Nous essaierons plus utilement d'en mesurer l'exacte portée lorsque nous aurons parcouru les livres favorisant une doctrine contraire. Mais auparavant il nous faudra examiner les rubriques qui leur font écho dans une autre classe de documents, dans les anciens rituels qui décrivent l'administration du viatique aux mourants. Ce sera l'objet du prochain chapitre.

Michel Andrieu.

(*A suivre*).

LES ORDRES DU CHRIST

En divers textes émanés du moyen âge latin s'exprime une conception, assez bizarre à première vue, d'après laquelle le Christ aurait lui-même rempli les principales fonctions du ministère sacré. Successivement, selon les circonstances de sa vie terrestre, Notre-Seigneur eût fait figure de portier, de lecteur, d'exorciste, d'acolyte, de sous-diacre, de diacre, de prêtre, d'évêque, franchissant ainsi les sept ou les huit « degrés » de la hiérarchie ecclésiastique. Il est vrai que plusieurs listes passent constamment sous silence l'acolytat, d'autres l'épiscopat; un document de grande valeur, jusqu'à présent négligé, ne mentionne même que cinq ordres. De quelque manière qu'il faille expliquer ces omissions, la théorie des ordres du Christ est courante dans l'ancienne Église. On l'a remarquée un peu partout, revêtant des formes variables, chez les Irlandais en particulier vers le début du VIIIe siècle (1), mais aussi plus tard et jusque dans le *Liber sententiarum* de Pierre Lombard. Quant à ce dernier auteur, le R. P. Joseph de Ghellinck a pertinemment montré qu'il était tributaire, à cet égard, d'Yves de Chartres et, d'ailleurs, que les développements d'Yves gardaient une originalité certaine en face des synthèses antérieures (2). Ces points étant fixés et de nouveaux textes inter-

(1) Cf. D. L. Gougaud, (*Liturgies*) *Celtiques*, art. du *Dictionnaire d'Archéol. ch. et de lit.*, II, 1910, c. 2997. — On trouvera plus loin d'autres références, à la suite des textes. Je voudrais seulement indiquer que les recherches dont le présent travail donne le résultat remontent à 1908; voir dans le répertoire cité l'art. (*Missel de*) *Bobbio*, c. 943.

(2) *Revue d'Histoire ecclésiastique*, X, 1909, p. 294, 296, 300, 722; XI, 1910, p. 46; et *Le mouvement théologique du* XIIe *siècle*, 1914, p. 206. — Dans une savante note sur les sources d'Yves (*Revue* citée, p. 296-301), le même auteur a traité une partie du sujet que nous étudions ici, tout en se défendant de « vouloir reconstituer l'histoire » des textes relatifs aux ordres du Christ ni « expliquer leur genèse » (p. 298). Nous nous plaisons à reconnaître l'étendue de son information et tout le parti que nous en avons tiré, bien que la plupart

venant, il a paru que le classement de cette curieuse littérature pouvait être tenté dès maintenant avec quelque chance d'être profitable. Ce ne sont pas seulement des morceaux parallèles qu'on réunit pour la commodité de l'étude. On reconnaît le plan d'après lequel ils se succèdent. En outre, de leur rapprochement, la pensée dont ils procèdent ressort avec évidence, fort innocente, nullement contemptrice de la vérité historique. Bien plus, au cours de l'examen, on réussit à déterminer le texte premier, original, sans lequel, vraisemblablement, la chaîne des autres ne se serait jamais formée. Le Maître des Sentences et Durand le liturgiste se trouvent donner la main à un ascète égyptien du IVe ou du Ve siècle. L'initiateur, l'agent responsable, c'est finalement cet inconnu.

*
* *

Dans une revue des textes épars, relativement nombreux et parfois discordants, qui mettent le Seigneur en scène, accomplissant les fonctions ecclésiastiques, le Missel de Bobbio frappe tout de suite l'observateur à cause de ses traits singuliers (rédaction A). L'origine de cet important recueil est entourée d'obscurité, même s'il est admissible d'en placer la composition à Bobbio (en Haute-Italie), ou aux environs (1). Du moins ses caractères paléographiques le font-ils attribuer avec raison au VIIe siècle. Nous tenons ainsi déjà une date approximative. Il convient même d'affirmer que le point de départ est au delà. Le morceau sur les ordres du Christ, évidemment, n'est pas dû au compilateur du missel ; celui-ci l'a reçu d'une tradition et le reproduit tant bien que mal, avec des fautes grossières, défiguré en outre par une foule de graphies barbares.

Une autre preuve que le Missel de Bobbio n'est pas au principe même du développement, c'est qu'on ne saurait faire dépendre de ce livre unique, caché dans un recoin des

des documents qu'il mentionne nous fussent déjà connus. Au sujet des positions respectives d'Yves de Chartres, d'Hugues de Saint-Victor et de Pierre Lombard, le P. de Ghellinck nous paraît avoir fait des remarques définitives.

(1) *Revue Bénédictine*, XXXIII, 1921, p. 1-18.

Apennins, les textes d'une teneur identique qui surgissent en nombre à l'époque carolingienne (rédaction B). J'en ai compté huit au total ; il en existe certainement d'autres (1). De plus, cette rédaction parallèle se distingue par une intéressante rubrique, entre le 5e et le 6e degré, qui pourrait être primitive; auquel cas, le copiste de Bobbio aurait omis de la rapporter ou ne l'aurait pas trouvée dans son modèle.

Cette rubrique est fort utile. Elle garantit le sens de la liste et donne raison de l'ordre adopté. Les rédactions A et B ont en effet ceci de commun — et de particulier en regard des autres listes — qu'elles placent le degré de portier entre ceux du presbytérat et de l'épiscopat. Grâce à la rubrique, nous entendons sans erreur possible que la liste est censée chronologique. Le Christ a rempli l'office du portier lors de sa descente aux enfers, tandis que se vérifiait la parole du Psalmiste relative à l'entrée du « roi de gloire ». Pour cette raison, l'*ostiarius* est mentionné entre le prêtre qui a effectué la cène et l'évêque qui s'est manifesté dans une suprême bénédiction au moment de monter au ciel.

Néanmoins, sept degrés seulement sont énumérés, du lectorat à l'épiscopat. L'acolyte reste hors du compte. Pourquoi? N'était-il pas possible de retrouver dans l'Évangile un détail symbolique qui permît de comprendre aussi dans la série des ordres du Christ cet ordre ancien et bien attesté? — L'omission est donc intentionnelle, ou plutôt elle doit correspondre à une réalité. Cette liste à sept ordres, sans l'acolytat, n'a pu être élaborée qu'en un milieu et en un temps où les ordres « moindres » de la hiérarchie ne formaient pas un groupe net de quatre offices pareils, en un milieu et en un temps où l'acolytat ne jouait pas un rôle indispensable et défini (2). Nous sommes, pour le reste, trop peu renseignés pour donner à cet indice négatif une véritable valeur positive. Mais, sans chercher à trop préci.

(1) Voici, par exemple, deux manuscrits dont le signalement a été donné et qui pourraient appartenir à la même classe : Reichenau (Karlsruhe) *112*, VIIIe-IXe s., f. 48 (*De septem gradibus Xpi : Quomodo et quando Christus impleuit in se VII gradus* ; Munich 14532, Xe s., f. 93 (*VII gradus ecclesiae*).

(2) Cf. L. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, 1908 (4e éd.), p. 351-357 (sur les ordres des clercs inférieurs).

ser, on est fondé à dire que ce n'est pas à Rome ni dans une église sous l'influence de Rome ni même dans une grande église que la double rédaction A B s'est constituée. Par suite, ce sera vraisemblablement en quelque endroit où florissaient les rits gallicans et antérieurement à la pénétration des livres ou des usages romains (1), c'est à dire tout au début du moyen âge. Cette explication satisfait, s'il est bien entendu qu'il s'agit seulement, et à moins d'un cas exceptionnel plus ou moins évident, de l'état premier de la rédaction ; celle-ci aura été copiée ensuite, au IXe siècle en particulier répandue à profusion, sans refléter pour cela l'image exacte de la hiérarchie contemporaine ; car il est sûr que tous les pays du rit latin connaissaient également l'acolytat à l'époque carolingienne.

Les rédactions C et D sont, elles aussi, parallèles, tout en restant distinctes l'une de l'autre. En même temps, elles sont immédiatement subordonnées aux rédactions A et B dont elles ne diffèrent que sur deux points : la place attribuée au portier, l'énoncé de la circonstance propre à ce même ordre. L'*ostiarius* est en effet remis à sa vraie place, tout au bas de l'échelle ; et la liste, de chronologique, devient ainsi hiérarchique, conforme à la suite réelle des ordres. Ce déplacement logique a entraîné sans doute une modification du symbole attribué à l'*ostiarius*. Le verset du Psaume XXIII risquait d'être mal compris ; on en précisa le sens : le Christ avait forcé les portes de l'enfer.

Ces deux rédactions C et D se ressemblent trop — à part le rang donné à l'exorciste, anormal dans l'*Hibernensis* (D) — pour ne devoir pas être ramenées à un type commun. En d'autres termes, l'auteur de l'*Hibernensis* a eu sous les yeux et légèrement retouché un modèle analogue à la liste C. C'est donc ce modèle qui procède directement du type AB et qui en représente une nouvelle édition concordant avec l'état de la hiérarchie. Mais il faut prendre garde au caractère propre de l'*Hibernensis*. Cette collection dont les exemplaires ont été très nombreux est tout autre chose qu'une curiosité littéraire, si étrange qu'elle soit parfois, et son

(1) Voir *ib.*, p. 353, 373 sq.

chapitre des ordres ne peut passer pour une survivance archéologique; il dépeint et réglemente tout à la fois les conditions de la société ecclésiastique à laquelle il s'adresse. Si donc l'acolytat n'est pas compris dans la liste, on est obligé d'admettre cette fois encore qu'il comptait peu, en fait, dans les milieux scots du VIIIe siècle, s'il y était connu. A vrai dire, cette constatation ouvre une perspective inattendue. Pourquoi les *Scotti* qui, au VIIIe siècle, n'inscrivent point l'acolytat parmi les ordres mineurs ne seraient-ils point responsables de même, dès le VIe ou le VIIe siècle, de la rédaction typique caractérisée par l'absence de l'acolytat?

L'hypothèse, sans s'imposer, se recommande à l'attention. Rien n'expliquerait mieux que le facteur irlandais, non pas seulement la persistance d'une omission notable, mais aussi la faveur dont a joui dans le haut moyen âge la théorie des sept ordres du Christ.

Ces sept ordres, dans les quatre rédactions A B C D, sont mis en valeur par autant de circonstances évangéliques qui ne varient jamais. Les termes de la liste sont presque inviolables. Le Christ s'est révélé : portier, en pénétrant aux enfers; exorciste, en délivrant Marie-Madeleine des sept démons; lecteur, en prononçant la péricope d'Isaïe; sous-diacre, en faisant le miracle de Cana; diacre, en lavant les pieds des disciples; prêtre, en consacrant le pain et le vin; évêque, en bénissant solennellement les apôtres.

Les quatre rédactions suivantes — E F G H — ne sont reproduites et appariées ci-dessous que pour faire voir comment cette tradition commune s'est diversifiée çà et là. D'autres formes, plus ou moins excentriques (1), ont dû exister, ou subsistent encore, inédites. Celles-ci suffisent, à titre d'exemple, et n'ont pas besoin d'être commentées en détail.

Il était inévitable que, le thème une fois admis, la fantaisie se donnât cours pour l'illustrer; il était normal aussi qu'on se souciât d'en améliorer les termes ou de le compléter. La seconde tendance trouvera sa parfaite expression dans les listes d'Honorius et d'Yves (I et J). Les rédactions intermé-

(1) Le *Responsum s. Seueri*, rappelé sous la rédaction H, montre jusqu'où pouvait aller le caprice en ce genre.

diaires et aberrantes annoncent cet achèvement. Durand, venant dernier, tâchera de concilier ses devanciers, c'est à dire l'ancienne tradition commune et les points de vue nouveaux. Ainsi tout s'ordonne et devient clair dans ce jeu complexe de textes.

Il n'y avait aucune raison de maintenir l'exclusive contre l'acolytat. Honorius et Yves l'ont compris. Ils avaient été devancés par un moine du Cassin (F) ; mais ils ont su trouver l'argument topique, le Christ s'étant proclamé « la lumière du monde ». A l'inverse, le compilateur du *Malalianus* a fait étalage d'érudition hors de propos, en introduisant un ordre périmé, le *fossarius* (E).

Quant aux motifs correspondants, ils ont beaucoup varié pour chaque degré, le lectorat excepté. Ceux dont Yves a fait choix et qui se sont imposés de la sorte aux scolastiques n'ont presque rien de commun avec le programme quasi immuable de l'ancienne tradition. Au lieu du tableau régulier décrit tout à l'heure, nous avons donc à noter une succession de scènes qui recouvrent l'exemple primitif. On rappelle au portier non plus seulement la descente aux enfers (F H), mais la fermeture et l'ouverture de l'arche (E H), les vendeurs chassés du temple (G J), la parole de Jésus : « Je suis la porte » (I J). La mention de Madeleine exorcisée se maintient d'abord (F G H) ; Honorius parle plus généralement de l'expulsion des démons (I), Yves cite plus directement l'Effeta (J). Le sous-diacre reçoit une autre attribution que le changement de l'eau en vin (F G H I) ; il est chargé du *mandatum* (E J). Au diacre privé du *mandatum* (G I) sont dévolus la bénédiction du calice (E F), la multiplication des pains (H), la communion et l'appel à la prière (J). S'il ne dispense pas l'eucharistie (E F H I), le prêtre a pour modèle le Christ s'offrant sur la croix (G J). L'évêque enfin, non content de bénir comme Jésus les disciples assemblés (F G H I), prêche par droit de magistère (E) et donne le pouvoir des clefs (H). Yves qui s'adressait à son clergé réuni en synode n'avait pas à parler de l'épiscopat et les scolastiques qui dépendent de lui ont gardé la même réserve ; d'ailleurs la division septénaire des ordres, dès lors admise en vertu de la « grâce septiforme », a pour conséquence de

donner un rang à part à « l'évêque » ; mais Durand a rappelé le pouvoir des clefs remis par le Seigneur aux apôtres.

En dépit de ces transformations particulières, la continuité est assurée par le moyen du cadre. C'est ce qui importe à l'historien. Il y a tout à parier qu'Yves n'aurait pas entrepris de composer une liste des ordres du Christ, si la conception n'avait été familière à ses contemporains. Mais, sans doute, ni eux ni lui ne soupçonnaient-ils l'antiquité de cet exercice littéraire (1).

A

Quando uel comodo inplebet dominus septem gradibus in eclesiam.

(1) Primus gradus letur *fuit* quando aperuit lebrum isage prouete et dixit spiritus domini super*uenit*.

(2) secundus *gradus* exurcesta quando eiecet septem dimoniam ex maria magdalene.

(3) tercius *gradus* subdiiaconatus quando fecet di aquam uinum in galilea.

(4) quartus *gradus* diiacunatus quando lauit pedes dixipolurum.

(5) quintus *gradus* presbeteratum quando acepit panem et benedixit hac fregit semeleter et calecem benedixit.

B

De septem gradus eclesie ubi xps adfuid quomodo ympleuit eos xps.

(1) Primus gradus lector quando aperuit librum esaie prophete et dixit spiritus domini super *me*.

(2) Secundus exorcista quando eiecit septem demonia ex maria magdalene.

(3) Tercius subdiaconus quando fecit uinum de aqua in *kanan* galilaeae.

(4) Quartus diaconus quando lau*au*it pedes discipulorum *suorum*.

(5) Quintus presbyter quando accepit panem et benedixit hac fregit similiter et calicem benedicsit.

(1) Les dix textes qui suivent sont présentés deux à deux ; non qu'ils soient toujours strictement parallèles : nous croyons l'avoir suffisamment expliqué. Ce groupement est destiné surtout à faciliter la lecture. L'emploi de l'italique n'a pas non plus d'autre raison ; elle fait ressortir les particularités d'un texte en regard du texte voisin. Chaque texte est suivi d'une courte glose explicative qui donne les principaux renseignements sur son identité.

(6) sextus gradus ostiarios quando *dixit* tulete portas principis ves*tri* et eleuamini purte purte eternales et introibit rex gloriae.

(7) septemus gradus episcopus quando *ele*uauit manus super cap*ut* dixipolurum suorum et benedixit eus.

Missel de Bobbio : Paris, B. N. *13246*, VIIe s., f. 293; les graphies fautives sont évidentes, en regard du texte B qui représente la rédaction correcte et complète.

Un texte analogue, mais beaucoup plus bref, a été publié d'après un manuscrit de Freising (Munich *6330*, c^t du IXe s., f° 49 v) par C. Weyman (*Revue d'hist. et de litt. rel.*, IV, 1899, p. 93). Le titre est aussi fort semblable : *Quando christus impleuit VII gradus ecclesiae.* A noter seulement : *VI ostiarius quando portas inferni fregit* (voir les rédactions C et D, n° 1). — Teneur semblable dans le manuscrit n° *806* de Vienne (Autriche), XIIe siècle, f 54 (cf. M. Denis, *Codices manuscripti bibliothecae palatinae Vindobonensis*, I, 1, p. 987, n° 274). Au lieu de *presbyter*, *sacerdos;* puis : *Hostiarius quando percuciebat ostia inferni* (voir C D).

Istus quinque gradus ante passionem ympleuit.

(6) Sextus gradus ostiarius quando *dicitur* tollite portas principes ues*tras* et eleuamini porte eternales et introyuit rex gloriae.

(7) Septimus gradus episcopus quando *le*uauit manus *suas* super cap*ita* discipulorum *suorum* et benedixit eos.

Cologne, Chap. *15*, IXe s., f. 93v, et St-Gall. *230*, IXe s., p. 419. Ce dernier a un titre plus simple : *De septem gradidus ecclesie.* On a encore une réplique exacte dans St-Gall. *125*, IXe s., p. 230.

Autre rédaction semblable parmi des *Quaestiones* trouvées et publiées sous le nom de S. Isidore (*P. L.*, LXXXIII, 205 : *Quaestio XXXV*), d'après le Vat. Pal. 277, VIIIe s. (voir sur ce manuscrit la rédaction E). On a donc ce titre interrogatif : *Dic mihi quomodo uel quando impleuit Christus septem gradus?* Quoi qu'en dise Arevalo (*P. L.*, LXXXI, 411), l'attribution à Isidore est plus que suspecte.

Enfin on rencontre une troisième rédaction légèrement différente dans Orléans *313*, IXe s., p. 222, et Cologne, Chap. *85*, IXe s., f. 118. Titre : *Hii sunt grados septem in quibus Christus aduenit.* Chaque article est énoncé : *Primus (lector) fuit quando...* ; au 5e, on lit *sacerdos* (au lieu de *presbyter*), et au 6e *dixit*.

C

Hic sunt septem gradus in quo xps adfuit.

I ostiarius <fuit> quando *percuciebat ianuas infer(ni).*

II lector *fuit* quando aperuit librum isaie *profete et dixit spiritus domini super <me> eo quod.*

III exorcista *fuit* quando eiecit VII demonia *ex* maria magdalene.

IIII *gradus* subdiaconus *fuit* quando in chana galile de aqua uinum fecit.

V *fuit* diaconus quando lau*a*bit pedes discipulorum.

VI *fuit* sacerdos quando accepit panem et benedixit.

VII *gradus* fuit episcopus quando eleuabit manus suas et benedixit apostolus.

St. Gall *40*, IXe s., p. 307 (ancien feuillet de garde); au lieu de *quando*, on lit le plus souvent *quondo* et une fois *quodo*.

La même rédaction reparaît au xe siècle dans le manuscrit de Vérone *XXXVII* (*35*), f. 59v, sous ce titre : *Ordo de septem gradibus in quibus xps ascendit.*

D

De gradibus in *quibus* xps adfuit.

(1) Ostiarius fuit quando *aperuit ostia inferni* ;

(2) exorcista quando eiecit septem demonia *de* maria magdalenae ;

(3) lector quando aperuit librum isaie ;

(4) subdiaconus quando fecit uinum de aqua in cana galileae;

(5) diaconus quando lauit pedes discipulorum ;

(6) sacerdos quando accepit panem *ac fregit* et benedixit;

(7) episcopus fuit quando eleuauit manus suas *ad caelum* et benedixit apostolos.

Collection canonique dite « Hibernensis », composée, croit-on, vers la fin du VIIe siècle; j'emploie le manuscrit de Chartres *124*, XIe s.; Wasserschleben a édité un texte identique (*Die irische Canonensammlung*, 1885, p. 26).

E

Quod autem infirmitates adque egrotationes nostras, sicut reor,

F

De VIII grados *quos dominus ad*impleuit.

praedixerat Esaias, libenter portauerit et sic per omnia currens « quemadmodum gigans per uiam », oportit inspicere quomodo in se consecrando ecclesia grados eius per singulos commendauerit, id est per sex grada officii mancipandum et altario sanciendum : id est ostiarius, *fossarius*, lector, subdiaconus, diaconus, presbyter et episcopus. *Hos sex* grados impleuit *christus in carne.*

(1) *Nam* hostiarius fuit, *quando ostium archae aperuit et iterum clausit.*

(2) *Fossarius fuit, quando Lazarum de monumento quarto iam fetidum euocauit.*

(3) Lector fuit, *quando* librum Esaiae prophetae *in medio synagogae in aures pleui* aperuit, *legit, et cum replicuissit ministro tradidit.*

(4) Subdiaconus fuit, quando *aqua in pelue misit et humiliter sua sponte pedes discipolorum lauit.*

(5) Diacunus fuit, *quando* calicem *benedixit et apostolis suis ad bibendum porrexit.*

(6) *Presbyter* fuit, *quando* panem *benedixit et eis similiter tradidit.*

Octo grados *ad*impleuit *deus* : ostiarius, lector, *acolitus, exorcista,* subdiaconus, diaconus, presbyter, episcopus.

(1) Ostiarius fuit *ubi dixit tollite portas principes uestras.*

(2) Lector fuit *ubi* aperuit librum isaie prophetae *et dixit* : *spiritus domini super me eo quod uncxit me.*

(3) *Exorcista fuit ubi exorcizauit et fugauit VII demonia maria magdalenae.*

(4) *Acolitus fuit ubi accepit incensum et ceraptata et dixit : pars hereditatis meae.*

(5) Subdiaconus fuit quando *uinum fecit de aqua in chana galileae.*

(6) Diaconus fuit *ubi accepit* calicem *et dixit : hic calix sanguis noui testamenti.*

(7) *Sacerdos* fuit *ubi accepit* panem *et* benedixit *ac fregit et dedit discipulis suis.*

(7) Episcopus fuit, *quando in templo populos, sicut potestatem habens, eos regnum dei docebat*.

Chronique dite « Malalianus », § 19. Cet ouvrage a été publié par Mai (*P. L.*, XCIV, 1162), puis par Mommsen (*Chronica minora saec. IV, V, VI, VII*, 1896, p. 432 sq.), d'après le Vat. Pal. 277, VIIIe s. On estime qu'il a été rédigé à Rome, à partir de diverses sources (entre autres la Chronique de Jean Malalas), vers 740 au plus tôt. Il est vraisemblable que la mention du *fossarius* (n° 2) procède de l'apocryphe hiéronymien *De septem ordinibus ecclesiae* (cf. *P. L.*, XXX, 1865, 155), lequel paraît appartenir au ve siècle. — A propos du nombre « six » donné dans la phrase d'introduction, on peut douter que l'explication proposée tout exprès par Harnack (*Chronica*, p. 425, n° 1) élucide la difficulté. Il nous semble encore préférable de supposer que la copie soit fautive.

G

De septem gradus.

Hic sunt septem gradus in quibus xps *ad fuit*.

(1) Hostiarius quando *in templo*.

(2) Lector quando *legit* librum isaiae prophete.

(8) Episcopus fuit *ubi leuauit manus super discipulos suos et dixit : accipite spiritum sanctum, quorum remiseritis pec-c(ata) remittuntur eis*.

Mont-Cassin 217, ms. de la seconde moitié du xie siècle (dernière page, sans numéro).

H

De septem gradibus *aecclesie quos adimpleuit* Christus.

(1) Ostiarius *fuit* quando *conclusit et aperuit archam Noe et portas inferni aperuit*.

(2) Lector *fuit* quando *aperuit in sinagoga Iudeorum* librum

	Isaiae prophetae *et legit : Spiritus domini super me, et cetera.*
(3) Exorcista quando eiecit septem demonia de maria magdalenae.	(3) Exorcista *fuit* quando eiecit septem demonia de Maria Magdalene.
(4) Subdiaconus quando *fecit* uinum *de* aqua in chana gali laeae.	(4) Subdiaconus *fuit* quando *benedixit* aquam in Chana Galileae *et conuertit in* uinum.
(5) Diaconus quando lauit pedes discipulorum.	(5) Diaconus *fuit* quando *confregit quinque panes in quinque milia hominum et septem panes in quatuor milia, siue* quando lauit pedes discipulorum *suorum.*
(6) *Sacerdos* quando *obtulit corpus suum in crucae.*	(6) *Presbiter* fuit quando *accepit panem in suis sanctis manibus, similiter et calicem, respiciens in caelum, ad deum patrem suum gratias agens, et benedixit.*
(7) Episcopus fuit quando *accepit panem et benedixit dedit discipulis suis et* eleuatis manibus benedixit *eos post resurrectionem suam a monte[m] oliueti et ferebatur* in caelum.	(7) Episcopus fuit quando eleuatis manibus benedixit *discipulos suos et apostolos in Bethania et educens eos foras eleuatus est* in caelum.
Florence, Ashburnham *32* (Libri 82), IXe s., f. 16 ; mais, en fait, ce n'est qu'une portion d'un ancien manuscrit de Fleury dont le reste est à Orléans, n° *94* (cf. L. Delisle, *Notices et extraits*, XXXI, 1, 1883, p. 367, et XXXII, 1, 1886, p. 39).	Pontificaux anglo-saxons dits d'Egbert (Paris, B. N. *10575*), et de Dunstan (B. N. *943*), l'un et l'autre de la fin du xe siècle ; une influence, à tout le moins indirecte, de Fleury, est très vraisemble, bien qu'on ne la puisse déduire du morceau ci-contre. Chaque article est suivi d'une instruction liturgique ; on trouvera le texte complet de cette section dans Martène, *De ant. eccl. ritibus* lib. I, cap. 8, *ordo II* et *ordo III* (éd. Bassano, II, p. 33 et 37) ; pour

Egbert, voir aussi l'édition de W. Greenwell, 1853, p. 10.

La même rédaction reparaît, sous forme de questionnaire, dans le Pontifical dit de Jumièges (Rouen *368*), également d'origine anglaise et du xe siècle (texte dans Martène, ib., p. 37).

Enfin, on peut rattacher à cette tradition un autre questionnaire complexe, conservé dans le manuscrit de Lambeth *414*, ixe s., f. 63 v, sous ce titre inexpliqué : *Responsum s. Seueri* (texte *R. Bénédictine*, XIV, 1897, p. 100). Les degrés sont donnés dans l'ordre inverse, *ostiarius* n'étant pas mentionné et *lector* ainsi dernier. A noter surtout la circonstance attribuée à l'exorciste : *quando increpauit unum daemonium lunaticum qui semper cadebat in ignem et aquam quem non potuerant discipuli eicere*, et la réunion des actes de l'évêque et du prêtre : *fregit panem et benedixit calicem.*

I

Qui ordinantur Christo incorporantur.

(1) Ipse *fuit* ostiarius, *sicut* dicit : Ego sum ostium ; per

J

Haec officia septem gradibus sunt distincta, quia sancta ecclesia septiformis gratiae est munere decorata. Haec officia in propria persona Dominus noster ostendit et ecclesiae suae exhibenda reliquit, ut forma quae praecesserat in capite repraesentaretur in corpore.

(1 : ostiarius.) *Hoc officium Dominus noster nobis initiavit,*

me si quis introierit, *huic ostiarius aperit.*

quando flagello de funiculis facto uendentes et ementes de templo eiecit et cathedras nummulariorum euertit... *Unde* et ipse ostiarius *praetaxatus* dixit : Ego sum ostium ; per me si quis introierit, *ingredietur et egredietur.*

(2) Exorcista, *extitit quando daemonia expulit.*

(3) Lector *erat quando* Esaiam legerat.

(2 : lector.) *Hoc officium Dominus noster in propria persona ostendit, quando in medio seniorum librum* Isaiae *prophetae aperiens distincte ad intelligendum* legit : *Spiritus domini super me, et caetera quae in eodem sequuntur capitulo.*

(3 : exorcista.) *Hoc officio usus est Dominus quando saliua sua tetigit aures surdi et muti et dixit : Epheta, quod est adaperire.*

(4) Acolythus *fuerat quando lumen caecis reddebat et* dixit : Ego sum lux mundi.

(4 : acolytus.) *Hoc officium Dominus se habere testatur, in euangelio* dicens : Ego sum lux mundi ; *qui sequitur me non ambulabit in tenebris, sed habebit lumen uitae.*

(5) Subdiaconus *quando aquas conuertit in uinum.*

(5 : subdiaconus.) *Hoc officio usus est Dominus quando facta cena cum discipulis linteo se praecinxit et mittens aquam in peluim pedes discipulorum lauit et linteo extersit.*

(6) Diaconus *quando lauit pedes discipulorum.*

(6 : diaconus.) *Hoc officio usus est Dominus quando post cenam proprio ore et propriis manibus sacramenta confecta*

dispensauit et quando apostolos dormientes ad orationem incitauit dicens : Vigilate et orate, ne intretis in tentationem.

(7) Presbyter *quando dedit* corpus suum.

(7 : presbyter.) *Hoc officio usus est Dominus noster Iesus Christus quando post cenam panem et uinum in* corpus *et sanguinem* suum *commutauit et ut in memoriam suae passionis idem facerent discipulis suis ordinauit. Hoc etiam manifestius et excellentius officium impleuit quando idem ipse sacerdos et hostia seipsum in ara crucis propter peccata humani generis obtulit et per proprium sanguinem sancta aeterna introiens caelestia et terrestria pacificauit.*

(8) *Episcopus quando benedixit eis.*

Honorius (c. 1125-1130), *De sacramentis*, c. XXIV : *P. L.*, CLXXII, 759.

Yves de Chartres (+ 1115), sermon *De excellentia ecclesiasticorum ordinum* : *P. L.*, CLXII, 514-519.

De cet exposé, presque tout traditionnel (c'est à dire exception faite pour 1 et 4), nous retrouvons encore les principaux traits dans le *Rational* de Durand (+ 1296), mais complétant le tableau tracé par le Maître. Durand en effet (l. II, c. 4-10) reproduit le plus souvent les termes des *Sentences* (voir ci-contre) et une fois ceux de Sicard (pour le prêtre); cependant il suit encore, mieux même qu'Honorius, l'ancienne description pour le portier (*quando dixit : Attollite portas...*), l'exorciste

Mêmes développements, empruntés tels quels à ce sermon, dans le *De sacramento altaris* d'Étienne de Baugé (+ 1136) : *P. L.*, CLXII, 1277-1281 (c. VI-IX); et dans le *De Sacramentis* d'Hugues de Saint-Victor (+ 1141) : *P. L.*, CLXXVI, 423-430 (l. II, p. 3, c. V-XII); — en outre, par l'intermédiaire d'Hugues, dans les *Sentences* de Pierre Lombard (vers 1150): *P. L.*, CXCII, 900-904 (dist. XXIV, n. 1-9). — Hugues et le Maître ajoutent seulement, chacun à sa

mêmes termes que le doublet d'Hugues), le sous-diacre, l'évêque (presque les termes de la rédaction F).	façon, un trait de l'ancienne tradition au sujet de l'exorciste : *Similiter hoc officium exhibuit quando de Maria Magdalena septem daemonia eiecit* (Hugues) ; *hoc etiam officio usus est Christus cum daemoniacos multos sanauit* (Magister). Sicard (+ 1215), plus bref dans son *Mitrale* (l. II, c. 3), mais pour le reste identique, paraît dépendre d'Yves directement : *P. L.*, CCXIII, 66.

*
* *

A quelle fin ces énumérations, dont plusieurs termes ne nous semblent pas des plus heureux ? Ces listes signifient-elles, ou plutôt signifiaient-elles pour leurs auteurs et pour leurs lecteurs, que le Christ institua lui-même chacun des ordres ecclésiastiques en les accomplissant le premier ? — Deux raisons permettraient peut-être de croire que tel est bien le sens des textes. L'une et l'autre, avouons-le tout de suite, sont contredites par la réalité. Les textes valent mieux qu'ils ne paraissent.

A priori, on conçoit que certains esprits, en réfléchissant sur les droits du Christ pontife éternel (1), aient été amenés à inclure dans son seul ministère tous les offices du culte chrétien, et de là à présenter effectivement le Christ comme portier, lecteur, exorciste, et le reste. Pourtant, de cette logique forcée, nous ne trouvons pas même l'expression dans la littérature pseudo-apostolique, d'une imagination si audacieuse par ailleurs. Il suffira de reproduire ce passage

(1) Sur le sacerdoce du Christ, voir l'Epître aux Hébreux, fondement principal de cette doctrine : I, 3 ; II, 17-III, 2 ; IV, 14-V, 10 ; VI, 20-VII, 19 ; VII, 26-VIII, 6 ; IX, 11-X, 25 ; XIII, 10-16 (cf. B. F. Westcott, *The Epistle to the Hebrews*, 1889, p. 70 sq.). On rapprochera les anciens témoignages de s. Clément, *Cor.* 36 ; s. Ignace, *Philad.*, 9 ; s. Polycarpe, *Phil.*, 12 ; s. Justin, *Dial.*, 116 ; Tertullien, *Marc.*, IV, 35, et V, 9, etc. : donnant d'accord au Christ le titre de pontife.

des *Constitutions apostoliques*, qui a circulé dans tout l'Orient à partir de la fin du IVe siècle :

« Par Moïse très-aimé de Dieu, des grand-prêtres ont été établis et des prêtres et des lévites; par notre Sauveur à son tour, nous les treize apôtres (avons été établis) ; puis par (nous) les apôtres, moi Jacques et moi Clément et les autres (qui sont) avec nous, pour ne pas les énumérer tous encore; et en commun par nous tous, prêtres et diacres et sous-diacres et lecteurs. Le premier grand-prêtre donc par nature (c'est) le Christ monogène « qui ne s'est pas attribué l'honneur à lui-même » (*Hebr.*, V, 4), mais (a été) établi par le Père. Fait homme pour nous et présentant le sacrifice spirituel à son Dieu et Père, il nous a enjoint avant sa passion de faire de même, à nous seuls, bien qu'il y en eût d'autres avec nous qui croyaient en lui... Alors après son ascension, ayant présenté selon son injonction le sacrifice pur et non sanglant, nous avons désigné évêques et prêtres et diacres, (ceux-ci) au nombre de sept... » (1).

Il est remarquable qu'aucun rédacteur des versions syriaques, coptes, arabes, éthiopiennes n'a éprouvé le besoin d'ajouter à cette description (2). Tout au plus insistera-t-on sur la prééminence du Christ : « Il est l'évêque du monde entier, le grand-prêtre... le premier prêtre, le seul vrai pontife » (3) ; mais il a eu assez de choisir ses apôtres et de

(1) *Const. Apost.*, VIII, 46, 13-15 (éd. F. X. Funk, I, 1905, p. 560-562).

(2) Cf. F. Nau, *La version syriaque de l'Octateuque de Clément*, 1913, p. 107 : VI, 9, 6 ; — G. Horner, *The Statutes of the Apostles or Canones ecclesiastici*, p. 221 (éthiopien § 72), 292 (arabe § 71), 361 (copte § 78).

(3) Ceci d'après les statuts éthiopiens, *l. c.* — Un curieux passage du rituel jacobite publié par Mgr Rahmani (*Studia Syriaca*, III, 1908, p. 56, § 3) me paraît procéder aussi des Constitutions Apostoliques : « Ita igitur a Christo domino nostro, qui est princeps et magister summorum pontificum et sacerdotum, reperimus traditos cunctos gradus ecclesiasticos, qui in eo inclusi erant, et ab ipso receperunt sacerdotium et ministerium apostoli ad quod fuerunt iidem electi ac destinati necnon et beatus Stephanus eiusque socii. » Ceci ressemble fort à une interpolation, mais le sens est encore tolérable, si l'on ne presse pas trop. Au contraire, l'apocryphe copte de Forbes Robinson (*Coptic apocryphal Gospels*, 1896, p. 52) nous transporte en pleine légende : le Christ établit lui-même tout un clergé, y compris des psalmistes, des lec-

leur confier l'organisation de l'Église. La stabilité de la hiérarchie n'est pas autrement fondée, par l'entremise des apôtres.

Des écrits du Nouveau Testament, en effet, se dégageait un aperçu trop net de l'Église naissante pour que les lignes essentielles en pussent être oblitérées. Le moyen âge latin sut aussi les reconnaître. Un Amalaire, fort peu soucieux d'histoire, ne fait pas difficulté d'admettre que les ordres ont subi un progrès :

« Primo notandum est eos ordines qui potissimum necessarii sunt in ecclesia apostolum Paulum denominasse et eorum mores depinxisse sine quibus non potest rite immolatio altaris celebrari, scilicet sine sacerdote et diacono... Ceteri ordines his adiecti sunt. *Crescente ecclesia, creuit officium ecclesiasticum*, ut multitudini ecclesiae subueniri posset, *adiciuntur inferiores* in adiutorio praepositorum » (1).

Et l'écrivain liturgiste de rappeler aussitôt que le Christ « souverain pontife » n'a pas dédaigné de remplir les humbles offices du portier et du lecteur (2). Mais les témoignages conjoints d'Hugues de Saint-Victor et de Pierre Lombard sont plus concluants encore (3). Ayant indiqué l'un et l'autre

teurs et des portiers, saint Pierre étant fait archevêque. C'est le seul texte de cette espèce qu'on puisse citer, et il correspond en effet à l'incroyable mentalité des Coptes.

(1) *De ecclesiasticis officiis*, IV, 6 : *P. L.*, CV, 1082.

(2) *Ib.*, 1083. Amalaire cite saint Augustin, *Tract. in Ioan.*, XLVI, 2 : *P. L.*, XXXV, 1728; mais il ne semble pas que saint Augustin, en ce passage, pensât au degré même du portier. Au contraire, saint Ambroise est explicite à propos du lecteur : *In Lucam*, IV, 45 : *P. L.*, XV, 1626. La scène décrite par saint Luc suggérait tout naturellement, en effet, le rapprochement. C'est aussi la seule attribution qu'on retrouve constante dans toutes les listes. On ne s'avancera guère en supposant qu'elle a été l'occasion même de la liste première qui a déterminé la série des autres.

(3) Pierre Lombard transcrit sans changement la phrase d'Hugues : *P. L.*, CXCII, 904 (fin du § 9). — A rapprocher ce texte de saint Thomas, explicite à souhait : « ... in primitiua ecclesia propter paucitatem ministrorum omnia inferiora ministeria diaconis commitebantur... Nihilominus erant omnes praedictae potestates, sed implicite in una diaconi potestate. Sed *postea ampliatus est cultus diuinus*, et ecclesia quod implicite habebat in uno ordine explicite tradidit in diuersis, et secundum hoc dicit Magister in littera quod

les sept ordres du Christ, depuis le degré de portier jusqu'à la prêtrise, ils font ensuite cette distinction capitale que la théologie catholique a retenue :

« Sacros autem ordines diaconatus et presbyteratus tantum appellandos censent (canones), quia *hos solos primitiua legitur ecclesia habuisse* et de his solis praeceptum habemus apostoli (1) ».

Toutefois, ce point réglé, il y a encore lieu de se demander, *a posteriori*, si les scolastiques n'ont pas pris au sérieux, jusqu'à en faire une doctrine expresse, la liste qui leur était transmise par le Maître des Sentences. On sait que les scolastiques ont tenu les degrés inférieurs de la hiérarchie, et non pas seulement les *ordines sacri*, pour de vrais sacrements, producteurs de grâce, et donc, logiquement, institués par le Seigneur. Cette appréciation, qui n'a pas prévalu, ne serait-elle pas liée à la conception des ordres du Christ? — Ici encore l'argument s'évanouit devant les faits mieux connus. Il est vrai que saint Thomas — pour s'en tenir à son autorité — reproduit fidèlement le texte des *Sentences*, qu'il admet, par suite, implicitement les sept ordres du Christ; mais son propre exposé n'accorde aucune place à cette théorie. Celle-ci pouvait être traditionnelle; elle n'avait pas de valeur intrinsèque. Si l'ordre de portier ou d'acolyte imprime un caractère comme les autres ordres, ce n'est pas en vertu du ministère du Christ, mais parce qu'en fait le portier et l'acolyte sont constitués en pouvoir comme tous les autres ministres du Christ, quoiqu'ils ne reçoivent ni l'onction ni l'imposition des mains (2). A propos du seul

ecclesia alios ordines sibi instituit » : *In quartum librum Sententiarum*, Dist. XXIV, quaest. 2, art. 1, sol. 2 (ad secundum).

(1) *P. L.*, CLXXVI, 430 *a* (début du § 13). — La vérité est que cette phrase appartient au premier canon du concile de Bénévent présidé en 1091 par le pape Urbain II, cf. Mansi, *Amplissima*, XX, 738; d'où Gratien, *Dist.* LX, 4.

(2) *L. c.*, quaest. 1, art. 2, sol. 2 : « Per quemlibet ordinem aliquis constituitur super plebem in aliquo gradu potestatis ordinatae ad sacramentorum dispensationem. » Entendons bien que le pouvoir d'ordre est donné, à tout degré, en vue des sacrements, de l'Eucharistie principalement. Ceci est dit plus nettement encore, quaest. 2, art. 3.

portier, saint Thomas est conduit par le train de la discussion à rappeler l'exemple du Christ. D'aucuns ne voudraient reconnaître chez le portier qu'une sorte de grâce *gratis data*, le rendant capable d'interdire l'entrée du lieu saint aux indignes : « *sicut* et in Christo fuit quando eiecit uendentes de templo. » Le Docteur angélique répond que c'est par la grâce même du sacrement que le portier reçoit ce pouvoir (1). Il est clair que la scène des vendeurs n'est mentionnée que pour donner une forme concrète à la doctrine.

En définitive, la théorie des ordres du Christ n'a, telle quelle, qu'une valeur exemplaire, figurative, morale. Elle fait voir dans le Christ un modèle, dans son ministère évangélique le prototype des fonctions qui devaient s'accomplir au sein de l'Église. C'est précisément ce que dit Yves de Chartres avant de passer à l'énumération : « Haec officia in propria persona Dominus noster ostendit et ecclesiae suae exhibenda reliquit... » ; ce qu'ont redit de même Hugues de Saint-Victor et Pierre Lombard (2).

Le caractère des listes antérieures ne permet pas d'être aussi affirmatif, s'il s'agit de mesurer exactement leur portée. La brièveté voulue des titres qui les recouvrent et en donnent comme la définition ne laisse pas une impression nette. Des lecteurs naïfs, au début du moyen âge surtout, ont peut-être été séduits par l'apparence de vérité qui résulte des citations de l'Évangile.

En revanche, nous pouvons produire un nouveau document suffisamment clair, qui, se plaçant dans la suite des temps avant les autres textes, les explique tous ensemble, — non seulement leur sens, mais leur composition.

Il est fourni par la plus ancienne et la plus originale littérature monastique, celle des apophtegmes. Car il n'est rien autre chose qu'un apophtegme, le propos édifiant d'un ascète dont le nom est demeuré caché. Mais, si la personna-

(1) *Ib.*, quaest. 2, art. 2 (ad nonum).

(2) Hugues : « ...(gradus) Dominus Iesus Christus ... om[nes] in semetipso exhibuit et corpori suo idest ecclesiae imitanda reliquit... » (*P. L.*, CLXXVI, 423 *d*) ; le Maître : « ... omnium officia in semetipso exhibuit et corpori suo quod est ecclesia eosdem ordines obseruandos reliquit » (*P. L.*, CXCII, 900 : début du § 1)

lité de l'auteur échappe à l'histoire ainsi que l'occasion précise de son discours — tout cela comptant peu, quand il n'est question que de s'édifier, — la forme authentique du morceau s'est conservée par le moyen des recueils byzantins. Il n'y a aucun doute, dès lors, que cette pièce de grec ne nous vienne, en dernier ressort, de l'Égypte monastique et ne date de la fin du IVe siècle ou de la première moitié du Ve. La traduction elle-même a été faite à Rome en plein VIe siècle. C'est de ce modèle latin, simplement calqué sur le grec, que les plus anciennes listes des sept ordres, établies par des Francs ou par des Irlandais, offrent une transposition.

L'apophtegme est assez limpide pour se passer d'un commentaire. Il ne veut rien dire sinon que le Sauveur des hommes a vécu, a souffert, est mort pour leur service, qu'il leur a tout donné et qu'en conséquence de ce dévouement parfait ils lui doivent tout. Pour donner un tour plus vif à cette leçon — peut-être s'adressait-il à un ecclésiastique dans les ordres — le vieux moine a eu l'originale idée d'inscrire les œuvres terrestres du Seigneur dans le cadre de la hiérarchie. On observera que cette hiérarchie à cinq degrés est la même que font connaître les *Constitutions Apostoliques* au déclin du IVe siècle (1) et, beaucoup plus tôt, la *Tradition* de saint Hippolyte (2). La date est ainsi confirmée. Les exemples choisis pour le sous-diacre, chargé d'un service de surveillance, et pour l'évêque, ministre principal de la liturgie, sont d'accord avec l'archaïsme du cadre.

Ces exemples ont sans doute été modifiés dans la suite, mieux adaptés aux circonstances. L'identité du thème général dans toutes les listes révèle l'origine commune de celles-ci. A son insu, un solitaire anonyme avait inventé un type littéraire dont la fortune devait durer près de dix siècles.

Εἶπεν πάλιν.	Dixit alius senex :
Διὰ σὲ ἐγεννήθη ὁ Χριστός, ἄνθρωπε. Διὰ τοῦτο ἦλθεν ὁ υἱὸς τοῦ	Propter te, inquit, homo, *Saluator* est natus. Propter hoc

(1) L. VIII, 46, 9-15 ; et cf. 28, 7-8. Cf. L. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, p. 351.

(2) Voir le texte qui associe le sous-diacre et le lecteur *ap.* R. H. Connolly, *The so-called Egyptian Church Order*, 1916, p. 180 (§ 27).

θεοῦ ἵνα σὺ σωθῇς. Γέγονε παῖς, γέγονεν ἄνθρωπος θεὸς ὤν.

(1) Ποτὲ μὲν ἀναγνώστης. Λαβὼν γὰρ τὸ βιβλίον ἐν τῇ συναγωγῇ ἀνέγνω λέγων· Πνεῦμα κυρίου ἐπ' ἐμε, οὗ εἵνεκεν ἔχρισέ με.

(2) Ὑποδιάκονος. Ποιήσας γὰρ φραγέλλιον ἐκ σχοινίου, πάντας ἐξέβαλεν ἐκ τοῦ ἱεροῦ τά τε πρόβατα καὶ τοὺς βόας, καὶ τὰ λοιπά.

(3) Διάκονος. Διαζωσάμενος γὰρ λέντιον ἔνιψε τοὺς πόδας τῶν μαθητῶν αὐτοῦ, ἐντειλάμενος αὐτοῖς νίπτειν τοὺς πόδας τῶν ἀδελφῶν.

(4) Πρεσβύτερος. Καθεσθεὶς γὰρ ἐν μέσῳ τῶν πρεσβυτέρων ἐδίδασκε τὸν λαόν.

(5) Ἐπίσκοπος. Λαβὼν γὰρ ἄρτον καὶ εὐλογήσας ἔδωκε τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ.

Ἐμαστιγώθη διὰ σέ, καὶ οὐ δι' αὐτὸν οὐδὲ ὕβριν φέρεις. Ἐτάφη καὶ ἀνέστη ὡς θεὸς ἀνελήφθη. Πάντα δι' ἡμᾶς κατὰ τάξιν καὶ ἀκολουθίαν ἔπραττεν, ἵνα ἡμᾶς σώσῃ. Νήψωμεν, γρηγορήσωμεν, ἐν προσευχαῖς σχολάσωμεν, τὰ ἀρεστὰ αὐτῷ ποιήσωμεν.

uenit filius dei ut tu saluaueris. Factus est homo, manens deus; factus est puer.

(1) *Factus est* lector. Accipiens namque librum, legit in synagoga dicens : Spiritus domini super me, propter quod unxit me, *euangelizare pauperibus misit me*.

(2) *Factus est* subdiaconus. Faciens namque de fune flagellum, omnes eiecit de templo, oues et boues, et cetera.

(3) *Factus est* diaconus. Praecinxit se linteo, lauit pedes discipulorum suorum, praecipiens eis fratrum pedes lauare.

(4) *Factus est* presbyter *et* resedit in medio *magistrorum* populum docens.

(5) *Factus est* episcopus *et* accipiens panem benedixit *ac fregit* deditque suis discipulis, *et cetera*.

Flagellatus est propter te, *magis autem propter nos. Crucifixus est, mortuus est et tertia die* resurrexit *et* adsumptus est. Omnia propter nos *suscepit in se. Omnia iuxta dispensationem, omnia* ordine, *omnia* consequenter est operatus ut nos saluaret ; — et tu propter eum *non* toleras. — Simus sobrii, uigilemus, uacemus orationibus *et* quae placita sunt ei faciamus, *ut saluari possimus*.

Paris, B. N. *Gr. 917*, XIIe s., f. 224v; *Coisl. 126*, Xe-XIe s., f. 181r; *127*, XIe s., f. 21; *232*, XIe s., f. 179r; *283*, XIe s., f. 77r. — Tous ces manuscrits sont substantiellement d'accord; leurs différences sont insignifiantes.

On possède un texte syriaque, très voisin du grec, dans la collection d'Anan Isho, moine nestorien qui vivait à la fin du VIIe siècle; voir P. Bedjan, *Paradisus*, 1897, p. 858 sq., et E. A. Wallis Budge, *The Book of Paradise*, 1904, I, p. 783 (n° 583), ou *The Paradise or garden of the holy fathers*, 1907, II, p. 134 (nos 594-595) et p. 243 (nos 426-432). En quelques endroits cette recension syriaque est plus proche du latin : (1) *unxit me + et misit me ut euangelizem pauperibus*; — (5) *accepit panem et benedixit et fregit et dedit*; — (dernier §) *Flagellatus est propter te, crucifixus est propter te et mortuus est propter te; et tu propter eum ne contumelias quidem toleras ? Resurrexit ut deus et eleuatus est ut deus... faciamus omnia quae placent ei et grata sunt misericordiae eius, ut saluemur et uiuamus.*

Ce texte, variantes à part, est imprimé depuis fort longtemps, dès les premières éditions des *Vitae patrum*, et finalement dans le recueil de Rosweyde, lib. VI, 4 § 8 : *P. L.*, LXXIII, 1015 sq. Le morceau appartient en effet à la dernière portion des *Adhortationes*, rédigées à Rome vers le milieu du VIe siècle par le sous-diacre Jean, le futur pape Jean III (560-573) apparemment. Tous les manuscrits le donnent à cette place, encore que la documentation grecque lui attribue un contexte différent, mais d'ailleurs variable. J'ai employé pour cette édition huit manuscrits : Paris, B. N. *lat. 5387*, IXe s., f. 179v (collection wisigothique); *5564*, XIIe s., f. 122 (Saint-Martial); *17623*, XIIe s., f. 139 (Feuillants de Paris); *Acq. 1491*, XIe s., p. 622 (Cluny); Chartres *5*, IXe s., f. 213v; *192*, XIIe s., f. 150; Troyes *716*, XIIe s., f. 104v; Mont-Cassin *143*, XIe s., f. 254. Ici encore, la tradition est à peu près ferme et le relevé des leçons divergentes n'offrirait guère d'intérêt (1).

André Wilmart
O. S. B.

(1) Sur cette tradition littéraire prise dans son ensemble, voir *Revue Bénédictine*, XXXIV, 1922, p. 185-198 : *Le recueil latin des apophtegmes.*

HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

La raison et la foi dans la philosophie du moyen âge à nos jours (suite).

II.

La raison et la foi au XIVe et au XVe siècles (*suite*).

L'évolution des conceptions augustiniennes de la philosophie, de la théologie et de leurs rapports, est étroitement conditionnée par l'évolution de la théorie augustinienne de la connaissance. Il ne sera donc pas hors de propos de voir ce que devient chez Scot et chez Occam la doctrine traditionnelle de l'illumination, comment elle se transforme entre leurs mains du chef de leurs préoccupations critiques, comment ils l'assouplissent et l'accordent à la doctrine aristotélicienne de l'abstraction, comment enfin ils aboutissent à rajeunir et finalement à renouveler le vieil intuitionnisme augustinien, en lui ouvrant des perspectives de plus en plus modernes.

Pour être complet sur cette question, il nous faudrait d'abord étudier l'évolution de l'idéologie augustinienne dans la brillante école bonaventurienne de la seconde partie du XIIIe siècle, chez Olivi, Richard de Middletown, Guillaume de la Mare, Peckam, et surtout chez le cardinal Mathieu d'Aygueperse. Ce sont là les prédécesseurs immédiats de Scot qui ne fait, à bien des égards, que recevoir de leurs mains la doctrine de l'illumination telle qu'ils la développent et l'approfondissent en face de saint Thomas, et telle qu'il la formule et la précise lui-même avec assez de bonheur pour les faire bientôt oublier. Pour lui (1) comme pour

(1) Cf. *Études comparées sur la philosophie de saint Thomas d'Aquin et sur celle de Duns Scot*, tome I, par J. M. A. Vacant; Paris, Delhomme et Briguet, 1891. Ce tome I (le seul qui ait paru) est consacré tout entier à la

eux, l'illumination n'est pas seulement la participation de l'intelligence à la lumière divine, elle est encore, et peut-être même davantage, l'affirmation de la spontanéité de l'intelligence et la revendication de son indépendance vis à vis des sens. C'est de ce côté que porte principalement l'effort du Docteur Subtil.

S'il accepte de dire avec Aristote et saint Thomas que toute connaissance est *l'acte commun d'un sujet et d'un objet*, tout de suite il se sépare d'eux par l'interprétation personnelle qu'il donne de cette formule définitive. Il refuse de réduire l'acte commun à l'action de l'objet actif sur le sujet passif, c'est-à-dire de le concevoir sur le type de la *causalité physique*. Il reproche même avec vivacité à saint Thomas d'avoir professé la doctrine de la passivité de l'intelligence, doctrine qu'il déclare inconciliable avec ce que l'expérience nous enseigne de l'activité intellectuelle. Comment, dit-il, seraient possibles avec une intelligence passive le discours mental, le raisonnement, la réflexion, la comparaison, la création des rapports logiques? (1). Il faut selon lui sauver d'abord l'action du sujet, tout en la coordonnant à celle de l'objet. C'est à quoi il arrive en concevant leur acte commun sur le type de la *causalité biologique*, dont la génération lui fournit l'exemple auquel il se tient. Toute connaissance donc procède d'une véritable génération, comme l'a admirablement bien marqué saint Augustin, disant dans une formule qui vaut celle d'Aristote et qui l'éclaire : *ex cognoscente et cognito gignitur cognitio*. De même que dans la procréation des enfants le père et la mère sont des causes complètes, également actives, à la fois indépendantes et synergiques, de même dans la production de la connaissance le sujet et l'objet sont des causes complètes et indépendantes, agissant synergiquement. Et c'est ici l'activité du sujet qui prévaut : *Intellectus non recipit suam causalitatem ab objecto vel specie objecti. Intellectus est causa principalior notitiae, parens notitiae* (2).

Ainsi se trouve assurée dès le principe la spontanéité de l'intel-

comparaison des théories de la connaissance thomiste et scotiste. — Cf. également *Idéologie comparée de S. Thomas et de Duns Scot*, par S. Belmond, dans la *Revue de philosophie*, mars 1914.

(1) Oxon., 1, *d.* 3, *q.* 7, *n.* 10 et 16 (ces textes se trouveut dans le recueil des *Capitalia Scoti*, I, pp. 42 et 62).

(2) *Ibid.*, *n.* 20. (*Op. cit.*, I, pp. 64-67).

ligence (1), d'où va découler son indépendance fonctionnelle vis à vis des sens et de l'imagination.

Cette spontanéité et cette indépendance, Scot les souligne en toute occasion dans ses théories sur les premiers principes, sur l'abstraction, sur la connaissance intellectuelle des *singularia*, et en particulier du *singulare* par excellence qu'est le *moi*.

En ce qui concerne les premiers principes, nous ne les tenons point des sens : *quantum ad istam notitiam, intellectus non habet sensus pro causa, sed tantum pro occasione.* Perçus à l'occasion de l'expérience, ils ne sont que réveillés par elle ; car ils sont innés, et se trouvent en nous à titre de *propositiones quiescentes in anima* (2). Ainsi en est-il de tous les principes logiques, physiques, métaphysiques et moraux. Leur innéité conditionne leur valeur ; elle met l'intelligence au dessus des sens, et lui permet d'en redresser le témoignage quand il le faut, *intellectus judicat per certius omni sensu.* Finalement, ils sont perçus *in regulis aeternis* (3), dans la lumière qui illumine tout homme venant en ce monde. C'est de cette participation à la lumière divine que l'intelligence tient sa rectitude naturelle et l'infaillibilité de ses meilleures certitudes : *A sensibilibus, sicut a causa per se principali, non est expectanda sincera veritas, ...sed virtute intellectus agentis, qui est participatio lucis increatae, illustrantis super phantasmata, cognoscitur quidditas rei* (4). Car nous devons à l'illumination, non seulement la révélation des premiers principes et des premières vérités, mais encore la connaissance des essences telles que nous les contemplons dans les espèces intelligibles créées par l'abstraction.

(1) Spontanéité *limitée* cependant ; car elle exige la collaboration des sens. Scot décline expressément la spontanéité *illimitée* que devait professer l'idéalisme absolue. Il en réfute même le principe, tel qu'il le trouve chez Henri de Gand, lequel professait que dans la connaissance tout revient au sujet, *totam activitatem respectu intellectionis tribuit animae.* S'il en était ainsi, dit Scot, si l'âme était cause toute suffisante de ses connaissances, si elle en fournissait à elle seule la matière et la forme, elle ne cesserait point de produire et de représenter, puisque rien ne l'en empêcherait (*Ibid.*, *n.* 2. — *Op. cit.*, I, p. 38). Quant à lui, il proclame à la fois l'activité physique de l'objet, pour sauver dans la connaissance la *similitudo objecti*, et l'activité vitale du sujet, lequel ne saurait sans elle rester *parens notitiae*.

(2) Oxon., 1, *d.* 3, *q.* 4, *n.* 8, 9. (*Op. cit.*, I, p. 106).

(3) *Ibid.*, *n.* 18. (*Op. cit.*, I, pp. 112, 119, *sq.*).

(4) *Ibid.*, *n.* 24. (*Op. cit.*, I, p. 129).

Il ne faut pas d'ailleurs se méprendre sur l'importance et sur la portée de l'abstraction, ni aller jusqu'à croire qu'elle épuise toute connaissance intellectuelle. C'est, au dire de Scot, ce qu'a fait saint Thomas, trompé ici par le lien trop étroit qu'il a établi entre l'âme et son corps. Il a enseigné que nous ne pouvons percevoir les essences que dans des images, partant, que l'objet naturel de l'intelligence est la connaissance des essences matérielles, *objectum adaequatum intellectus est quidditas materialis.* De plus, il a refusé à notre première faculté le pouvoir d'atteindre autrement que par réflexion les réalités concrètes, les existences, les *singularia.* Or, ces conclusions sont fausses, comme est faux leur principe.

De ce que, *en fait,* l'intelligence travaille sur des images, il ne s'ensuit pas qu'*en droit* on doive la concevoir comme impuissante à saisir directement les essences par une intuition immédiate. Selon Scot, saint Thomas a pris ici pour une nécessité de nature ce qui n'est que la disposition d'un décret divin inconnu d'Aristote, et que l'effet du péché. Or, cette fausse perspective entraîne des conséquences théologiquement inacceptables. C'est ainsi qu'elle force saint Thomas à refuser l'intuition immédiate des essences, non seulement à nos âmes de pécheurs asservis à leurs corps, mais encore aux âmes dégagées de cette servitude, c'est-à-dire, à l'âme d'Adam avant le péché, à l'âme séparée de son corps par la mort, aux âmes des bienheureux après la résurrection. Mais, dit Scot, consentirons-nous à faire dépendre chez ces âmes l'exercice de l'intelligence d'une imagination, ou qu'elles n'ont plus, ou dont elles ne sont pas les esclaves? Disons donc plus simplement que toute âme est de sa nature apte à penser sans images, et que l'objet naturel de l'intelligence est plus large que ne l'a cru saint Thomas : il comprend toutes les essences, soit spirituelles, soit matérielles, bref, l'être sous toutes ses formes, Dieu, les anges, les âmes et les corps, et le singulier aussi bien que l'universel ; car le singulier lui-même est intelligible. Que si, en fait, nous en sommes réduits, pour connaître les essences matérielles, à les abstraire d'images sensibles, c'est avant tout parce que nous sommes sous la loi du péché. Cette loi, en nous mettant sous la dépendance de notre corps, astreint en effet notre intelligence à passer par l'intermédiaire des sens et de l'imagination. Mais ce n'est pas là l'état de nature ; ce

n'est qu'un état de contrainte, qui, à proprement parler, est un état d'*intuitions empêchées* (1).

D'autre part, même en cet état de contrainte, il s'en faut bien que l'intelligence soit enfermée dans le cercle de l'abstraction. Sinon, elle serait enfermée *ipso facto* dans le cercle de l'imagination qui conditionne l'abstraction ; et donc, connaissant des essences, elle ne connaîtrait jamais des existences; bref, elle n'atteindrait jamais immédiatement le réel. Ni l'image, ni l'universel qu'on en abstrait, ne sont la réalité même. Si donc on veut que l'intelligence atteigne le réel, il faut lui reconnaître, en plus de l'abstraction, quelque connaissance intuitive des êtres concrets, des *singularia*. Sinon, jamais en cette vie elle n'arrivera à percevoir une vérité concrète quelconque. Et c'est, selon Scot, à cette impasse qu'aboutit nécessairement saint Thomas, réduisant l'intelligence à ne connaître les *singularia* que par voie réflexe à travers leurs images.

Scot insiste avec énergie sur la critique de cette doctrine, qu'il condamne à la fois en tant que philosophe et en tant que théologien, la tenant non seulement pour mal venue et fausse, *falsum*, mais encore pour inévitablement hérétique, *plane haereticum*. Elle est fausse, parce que en contradiction avec les faits. Car nous avons conscience de posséder une infinité de vérités singulières, vérités atteintes immédiatement par l'intelligence ; ne savons-nous pas au surplus que toute connaissance scientifique se fonde sur l'existence des choses extérieures perçues dans leur actualité et leur individualité mêmes ? De plus, cette doctrine est hérétique; car elle a entre autres conséquences celle de ruiner la foi des apôtres au Christ-Dieu, foi qui ne se fondait ni sur l'abstraction ni sur l'imagination, mais sur une perception immédiate et directe, à la fois sensible et intellectuelle. *Quia vidisti me, Thoma, credidisti*. L'être que la main touchait, que l'œil voyait, est celui-là même que l'intelligence appréhendait en son existence actuelle et reconnaissait pour Dieu. Enfin, conséquence paradoxale entre toutes, la doctrine thomiste a pour suprême inconvénient de compromettre la valeur de cette abstraction à laquelle elle veut ménager un monopole exorbitant. Car la valeur

(1) Oxon., 1, *d.* 3, *q.* 3, *n.* 24 ; et 4, *d.* 45, *q.* 2, *n.* 9. (*Op. cit.*, I, pp. 81, 92, 94).

de l'abstraction dépend de la valeur des intuitions intellectuelles du singulier, qui, de toute nécessité, la précèdent, la rendent possible et la garantissent : *Cum universale, in quantum tale, omnino non sit in re, sed fiat actione animæ per abstractionem a singularibus, necesse est ut actio intellectus prius attingat singulare ex quo per actionem, quasi de quadam materia, faciat universale, et posterius universale attingat* (1). Les sens saisissent le singulier au dehors, par contact avec son actualité, et l'intelligence le saisit dans la sensation elle-même. Car l'intelligence, quoique universelle de sa nature, est présente à tous les sens, *per influentiam, potentiam et substantiam*, ce qui lui permet de connaître dans leurs organes la présence actuelle des choses, en se contractant et rétrécissant à la singularité de l'organe sensible, de l'action sensible et de l'objet sensible (2). Ainsi donc, l'expérience sensible des *singularia* s'accompagne d'une expérience intellectuelle aussi immédiate qu'elle; et toutes deux précèdent et fondent l'abstraction des essences : *prior est notitia singularis, et a sensu, et ab intellectu, quam notitia universalis* (3).

Or il y a, en fait de *singularia*, une expérience intellectuelle privilégiée, celle du moi. Non pas que nous ayons l'intuition immédiate de l'essence de notre âme. Nous devrions l'avoir, puisque l'âme est présente à elle-même et intelligible à elle-même ; mais, en punition du péché qui nous a asservis à notre sensibilité, cette intuition spirituelle reste empêchée, et il nous faut passer à travers l'expérience (4). Mais nous avons ici une expérience directe, *mentis experimentatio*, dont la certitude vaut celle des premiers principes, *certitudo sicut de principiis per se notis*, l'expérience de nos événements intérieurs, de nos pensées, de nos actes de volonté, etc., en termes modernes, de nos états de conscience, que nous saisissons à même, *absque specie*. Expérience interne qui joue dans la connaissance du moi le rôle de l'expérience externe dans la connaissance des choses extérieures. Elle est le fait d'un véritable sens spirituel, qui est en quelque

(1) De rerum principio, *q.* 13, *art.* 3, *n.* 33 et 44. (*Op. cit.*, I, pp. 74-76).

(3) *Ibid.*, *q.* 13, *art.* 2, *n.* 15.

(3) *Ibid.*, *q.* 13, *art.* 3, n. 46. (Cf. également sur la connaissance intellectuelle des *singularia* : Oxon., 2, *d.* 3, *q.* 11, et *d.* 9, *q.* 2 ; 3, *d.* 14, *q.* 3 ; et passim).

(4) Oxon., 2, *d.* 3, *q.* 8, n. 13. (*Op. cit.*, p. 93).

sorte la partie inférieure de l'intelligence, et qui lui sert d'instrument pour sa connaissance du moi : *Vis intellectiva non cognoscit actus nostros intimos, utpote amare, velle et similia, nisi ille sensus interior intellectualis et spiritualis, vel ipso mediante et in suo actu existente, ut anima sic serviat intellectui quoad cognitionem sui et habituum sicut sensus particularis corporalis exterior quaad cognitionem rerum sensibilium. Ex quo patet quod, deficiente isto sensu quo experimur actus interiores, deficeret omnis scientia animae* (1). C'est ce sens spirituel qui nous donne la certitude absolue de notre existence, principe et fondement de nos autres certitudes.

Car Scot ne s'exprime pas ici autrement que le fera Descartes trois siècles plus tard. Comme lui, il vante la souveraineté et l'infaillibilité de l'expérience interne : *De me autem experimento intrinseco, et infallibili sensu interiori, hoc est, in intellectu experior actus tales meos esse, utpote me velle, deliberare, et similia... Nec anima in hac vita naturali cognitione potest habere tantam certitudinem de aliquo, quantam habet de illis actibus suis intrinsecis* (2). Qui nierait l'expérience interne ne serait plus un homme, mais une brute : *Si quis autem proterve neget illos actus inesse homini, non est cum eo ulterius disputandum, sed dicendum sibi quod est brutum; sicut nec cum dicente: non video colorem ibi, non est disputandum, sed dicendum sibi : tu indiges sensu, quia caecus es* (3). Comme Descartes également, Scot affirme la prévalence de l'expérience interne sur l'expérience externe; car celle-ci est sujette à illusions, mais celle-là, non : *Licet non sit certitudo quod videam album extra positum, quia potest fieri illusio in medio vel in organo, et multis aliis viis, tamen certitudo est quod video* (4). C'est pourquoi je suis plus certain de mon existence que de la vôtre; car il se pourrait qu'un ange bon ou mauvais (voilà la première édition du « malin génie ») prît votre apparence : *Experimentatio intrinseca certior est;... imo, de nulla alia anima possem certitudinem habere per actus, utrum sit, vel utrum in tali corpore sit, nisi de mea. Potest enim angelus bonus, vel malus, similia opera in assumpto corpore exercere, ut patet in Angelo*

(1) De rerum principio, q. 15, n. 20. (*Op. cit.*, I, p. 23).
(2) De rerum principio, *q.* 15, *n.* 3 et 25. (*Op. cit.*, I, pp. 8 et 26).
(3) Oxon., 4, *d.* 43, *q.* 1, *n.* 11. (*Op. cit.*, I, p. 34).
(4) Oxon., 1, *d.* 3, *q.* 4, n. 10.

Tobiae, qui ex actibus putabatur homo esse (1). Comme Descartes donc, Scot est amené à mettre la certitude du moi à la base de toutes nos autres certitudes : *Ideo talis cognitio arguitiva de anima est certissima; imo, est principium certitudinis quam de omni alio habeo, et centrum immobile veritatis, circa quod volvitur et cui innititur mobilitas et fluxus omnium aliorum quae aestimantur vel opinantur, et etiam eorum quae creduntur, quantum ex parte nostra* (2). Comme Descartes également, Scot se sert de cette certitude (en même temps que de la certitude des premiers principes) pour réfuter le scepticisme académique, dont Henri de Gand venait de reprendre et de rafraîchir les thèses et les arguments (3). Comme Descartes enfin, Scot déduit de l'expérience interne la preuve métaphysique de la spiritualité en même temps que de l'existence de l'âme : *dum experior me velle, scio animam meam certissime esse; et dum considero quod velle et intelligere sunt actus spirituales et immateriales, concludo quod anima est substantia spiritualis et immaterialis* (4).

Déduction immédiate où, plus cartésien en quelque sorte que Descartes lui-même, Scot (5) se réfère à une « idée innée » de l'âme, *notitiam habet quilibet innatam de anima*, idée confuse et

(1) De rerum principio, *q.* 15, n. 3. (*Op. cit.*, I, p. 8).

(2) De rerum principio, *q.* 15, *n.* 3. (*Op. cit.*, I, p. 8).

(3) Toute la question 4 d'Oxon., 1, *d.* 3, est consacrée à cette réfutation. (*Op. cit.*, I, pp. 96-130).

(4) De rerum principio, *q.* 15, *n.* 7. (*Op. cit.*, I, p. 12).

(5) De rerum principio, *q.* 15, n. 6, et 26 *sq.* — Les deux théories de l'idée innée de l'âme et de la connaissance intuitive de son essence ne se trouvent que dans le *De rerum principio*; le commentaire d'Oxford ne les mentionne pas et semblerait plutôt les écarter (cf. Oxon., *Prolog.*, *n.* 13). Pour tout le reste de la connaissance du moi (et aussi pour l'abstraction et pour la connaissance des *singularia*, et en général pour tout ce qui concerne toute la doctrine de la connaissance) les deux ouvrages sont parfaitement d'accord, à cette différence près que le Commentaire est généralement plus bref, mais non moins formel. Au cas donc où viendraient à se confirmer les doutes émis par le P. Ephrem (*Etudes franciscaines*, octobre-décembre 1922) sur l'authenticité du *De rerum principio*, et où l'on devrait le restituer à un bonaventurien antérieur de la fin du XIIIe siècle, il faudrait évidemment retirer les deux théories en question à Scot lui-même. Encore faudrait-il les laisser au scotisme traditionnel, tel qu'il se développa dans la suite et qu'il agit sur l'évolution de la pensée philosophique. C'est ce scotisme qui nous intéresse ici; et il ne fait pas de doute qu'il accepta en bloc tous les ouvrages attribués à Scot.

indéterminée qui se précise et se détermine à l'occasion de l'expérience interne. De cette façon, la connaissance expérimentale du moi, après avoir donné lieu à la connaissance rationnelle de l'âme comme principe de ses propres actes, s'achève enfin en connaissance intuitive de l'essence de l'âme. Et ainsi se trouve définitivement dépassé saint Thomas auquel ses principes aristotéliciens interdisent de nous accorder autre chose qu'une connaissance abstractive et argumentative de notre substance spirituelle.

Tel est l'essentiel de la théorie scotiste de la connaissance, théorie dont l'ampleur et l'originalité ont été trop peu remarquées. Celle d'Occam, plus connue parce que plus radicale, en procède directement, et ne fait, pour ainsi dire, que l'amputer de ses principes métaphysiques, et qu'en simplifier et en accentuer les principes psychologiques. Occam nie toute intuition d'essence, toute connaissance par espèces, soit intelligibles, soit sensibles, et jusqu'à l'intellect agent lui-même. Dès lors il ne lui reste plus de l'arsenal scotiste que les intuitions expérimentales qu'il conserve et exalte, et que l'abstraction qu'il conserve encore, tout en continuant à la déprécier. Les intuitions expérimentales, les *intentiones primae*, constituent à elles seules notre vraie connaissance du réel, laquelle est de sa nature une connaissance intuitive du singulier. L'abstraction nous fournit, non pas l'universel, qui n'existe pas, même dans l'esprit, mais nos concepts, les *intentiones secundae*, dont l'universalité n'est plus que la prédicabilité, et qui ne sont de leur nature que des signes et des abstractions, que des mots et des termes. Ils ne peuvent donc nous faire pénétrer la réalité des objets qu'ils signifient et dénotent, réalité à laquelle ils sont indifférents : *conceptus abstrahit ab existentia et non existentia sui objecti*. Ainsi ne sont-ils pour nous que des outils logiques; et toute leur analyse se réduit en effet à la théorie logique de leur usage dans le discours, de leur *suppositio* (*intentiones secundae supponuntur pro multis*). C'est ainsi que la dernière transformation de l'illumination augustinienne nous met brusquement en face de Stuart Mill.

*
* *

Toutes rapides et incomplètes qu'elles sont, les analyses que nous venons d'esquisser de la pensée de Scot et d'Occam auront

au moins pour elles une excuse, celle d'avoir voulu suppléer provisoirement aux deux *Etudes* qu'on voudrait lire sur ces philosophes dans le livre de M. Gilson (1), à la suite de celles qu'il consacre à leurs devanciers plus heureux. Ces deux *Etudes*, M. Gilson se doit de les écrire (2) ; car il ne saurait arrêter au XIIIe siècle l'évolution du problème des rapports entre la raison et la foi. Il lui faudra bien quelque jour reprendre son travail, et alors aborder ce qu'on pourrait appeler la seconde manifestation de l'augustinisme au moyen âge, en marquer les résultats immédiats et en dégager les conséquences historiques de tout ordre. Conséquences qu'on nous permettra en attendant de résumer ainsi, au point de vue de la philosophie religieuse : la raison accusée d'insuffisance constitutionnelle en métaphysique, la foi invitée à pénétrer derechef en ce domaine et à y suppléer d'autorité sa rivale, la révélation redevenant d'une nécessité absolue pour les croyances fondamentales, le raisonnement dépouillé partout progressivement de ses prérogatives en faveur de l'intuition, en particulier dans les *praeambula fidei*, et finalement un véritable et complet fidéisme s'instaurant avec Occam et ses disciples à la place du rationalisme qu'ils pensent avoir définitivement discrédité.

Si nous ne nous trompons point, c'est de ce côté qu'il faut chercher le sens et l'originalité de la scolastique du XIVe et du XVe siècles, et de tous ces mouvements d'idées que recouvrent si mal (quand elles ne les défigurent pas) les étiquettes de « nominalisme » et de « terminisme ». Il s'agit essentiellement, croyons-nous, d'un antirationalisme fort voisin de celui de tels de nos contemporains, (les occamistes ne s'appelaient-ils pas eux-mêmes les *moderni* ?) et qui comme lui s'en prend directement et avant tout aux prétentions de la « raison raisonnante ». Il eut au moins pour résultat immédiat d'ouvrir de nouvelles avenues aux expériences intuitives. D'abord à l'expérience scientifique, ainsi qu'en témoigne l'œuvre, récemment mise en lumière par le regretté Duhem, de nominalistes comme les *Parisienses* : Buridan, Nicole d'Oresme, Albert de Saxe, Marsile d'Inghen, etc.

(1) *Études de philosophie médiévale ;* Strasbourg, 1921.

(2) On en trouvera quelques pierres d'attente dans la dernière partie de sa synthèse historique *Les Philosophes au moyen âge*. (Collection Payot, 1922; 2 vol. in-16).

Et pareillement à l'expérience mystique, ainsi qu'en témoigne l'œuvre de nominalistes comme Pierre d'Ailly, Gerson, etc.

III.

La raison et la foi au XVIe siècle. — Réforme et Renaissance.

Enfin il y aurait lieu d'achever l'histoire des théories médiévales sur la raison et la foi, en les suivant, pour ainsi dire à la trace, à travers la Renaissance jusque dans la philosophie moderne et dans la philosophie contemporaine. Mais pour cela il faudrait d'abord tirer au clair la question, restée si obscure, des rapports entre l'Occamisme et le Protestantisme d'une part, et entre l'Occamisme et la Renaissance d'autre part.

Ce n'est certainement pas sans raisons que Luther aimait à se réclamer de l'Occamisme (*sum occamicae factionis*). On peut même dire qu'à certains égards il n'a fait qu'en exaspérer l'antirationalisme et l'augustinisme. Lui aussi, lui surtout, traite la raison comme une ennemie personnelle qu'il faut détruire. La considérer comme une servante ne lui suffit plus, elle n'est à ses yeux qu'une courtisane; et l'on sait de quels torrents d'injures il aime à l'accabler sans relâche. D'autre part, quand il dogmatise sur la grâce et sur la justification par la foi, c'est de saint Augustin qu'il prétend s'inspirer, comme allait le faire plus étroitement encore Calvin. Au surplus, ce que les Réformateurs inscrivaient de concert sur leurs drapeaux, c'est la liberté de la foi, c'est-à-dire la liberté d'une expérience mystique fondée sur une illumination et sur une intuition personnelles, affranchie de la raison, affranchie surtout de cette raison extériorisée qu'est socialement l'Eglise. Il a fallu toutes sortes de circonstances historiques pour que leurs revendications en faveur de la liberté de la foi prissent rétrospectivement couleur, aux yeux de la postérité complaisante, de revendications en faveur de la liberté de la raison : *ab initio autem non fuit sic*. Il a fallu, en particulier, que les modernes « défenseurs de la raison » entendissent reprendre et continuer l'insurrection des premiers « défenseurs de la foi » contre l'autorité de l'Église : la communauté des combats fit insensiblement croire à la communauté des programmes, les rationalistes fermant d'instinct les yeux sur l'antiratio-

nalisme foncier de leurs premiers alliés. Il a fallu surtout que le rationalisme rentrât dans le Protestantisme et en devînt peu à peu la philosophie officielle, celle qui finit par dominer dans les facultés de théologie protestante, — non sans provoquer au XVIIIe et au XIXe siècles des réactions fidéistes et piétistes analogues à celles du XIVe et du XVe siècles.

Il y rentra d'ailleurs de fort bonne heure, sous les yeux mêmes de Luther, avec Melanchthon le *praeceptor Germaniae*. Melanchthon instaura, restaura plutôt, un aristotélisme dont les méthodes imitèrent à s'y méprendre les méthodes de l'aristotélisme thomiste, en particulier sa conception de rapports harmonieux entre la raison et la foi, entre la philosophie et la théologie. Le rationalisme mélanchthonien se maintint d'abord à peu près tel quel pendant deux siècles dans les universités d'Allemagne. Puis il se transforma, sans s'altérer gravement, dans le rationalisme de Leibnitz et de Wolf. Or, s'il y a déjà des analogies surprenantes entre Leibnitz et saint Thomas, il y en a encore, et même davantage, entre l'attitude de Kant, critique du rationalisme leibnitzien, et l'attitude d'Occam, critique du rationalisme thomiste.

On trouve, chez Kant et chez Occam, (malgré de nombreuses et essentielles différences) le même effort pour tout ramener au problème de la connaissance, les mêmes conclusions négatives sur la valeur de la métaphysique, les mêmes conclusions positives sur la valeur de la science, le même appel aux intuitions de l'expérience, y compris les intuitions mystiques, et finalement le même recours au fidéisme dans l'ordre des croyances vitales. Car, en dépit de son étiquette classique de « rationaliste », Kant est bien un fidéiste. Sa déclaration fameuse : « J'ai dû écarter le savoir pour faire place au croire » (*Ich musste das Wissen aufheben um zum Glauben Platz zu bekommen*), formule avec une exactitude parfaite la directive essentielle d'Occam. Ce qui change de l'un à l'autre, c'est l'objet de la foi, un fidéisme moral remplaçant désormais le fidéisme religieux, et le « royaume des fins » venant se substituer au royaume de Dieu. Encore, chez les disciples de Kant auxquels ne suffit plus son moralisme, et qui préfèrent recreuser ses tendances piétistes, voit-on s'esquisser tout de suite un véritable fidéisme religieux qui revendique et garde l'orthodoxie kantienne. L'on ne saurait, en particulier, éviter de faire remonter jusqu'à Kant, les doctrines contemporaines de « l'expé-

rience religieuse », laquelle, en son fond, n'est qu'un renouvellement de l'expérience luthérienne, rajeunie de critique et de psychologie. Et l'on risquerait à peine d'exagérer en disant que Schleiermacher est à Kant, ce que Luther fut à Occam. Tant l'intuitionnisme religieux tient de près à la critique antirationaliste.

*
* *

Que si, maintenant, laissant de côté la théologie protestante, on cherche à déterminer les rapports de l'occamisme avec la Renaissance, on se trouve en présence de problèmes plus délicats encore à résoudre. D'une part, il semble que l'occamisme disparaisse sans retour dès le XVIe siècle, et cesse d'exercer ultérieurement une influence quelconque. Sa fortune a même quelque chose de paradoxal : après avoir rempli deux siècles du bruit de ses discussions et de ses succès, après s'être répandu dans toute l'Europe et avoir participé à la fondation des nouvelles universités d'Allemagne, il tombe soudain dans un silence complet et définitif. De tous les systèmes du moyen âge, il est certainement le plus vite oublié ; et tandis que le thomisme et le scotisme, par exemple, font preuve de vitalité, résistent aux courants nouveaux, se renouvellent même et continuent à s'enseigner par la suite, lui s'évanouit sans qu'on paraisse alors s'en apercevoir. C'est le moment où se constituent les doctrines d'ordres religieux (1), et aucun institut ne choisit Occam pour son docteur. La « chaire d'Occam » instituée à l'université d'Alcala par le cardinal Ximenès ressemble déjà à une manifestation d'archaïsme sous couleur d'éclectisme. Ce fut d'ailleurs la dernière apparition officielle de l'occamisme.

Mais d'autre part, on ne saurait échapper à l'impression qu'il fournit à la philosophie de la Renaissance nombre de ses directives essentielles, et qu'il participe, invisible et présent, au courant nouveau des idées. Il semble avoir été le fleuve qui perd son nom en recevant ses derniers affluents, la Garonne qui débouche et meurt dans la Gironde. Tout se passe comme si la Renaissance n'avait fait qu'élargir et accélérer le mouvement philosophique et

(1) Voir sur ce point l'étude du P. Ehrle, *Grundsätzliches zur Charakteristik der neueren und neuesten Scholastik*. Freiburg im Breisgau, Herder, 1918.

scientifique qu'il avait amorcé, et comme s'il avait trouvé en elle l'accomplissement de ses propres destinées. Qu'avait-il été au surplus, sinon critique des dogmatismes rationnels et initiation à des voies nouvelles? Il pouvait donc, il devait même disparaître, une fois assumé par d'autres son double programme de lutte contre Aristote et de constitution de sciences expérimentales. La Renaissance accepta l'un et l'autre; elle peut donc à bon droit être considérée comme son héritière.

Non pas précisément la Renaissance des humanistes. Les humanistes le méconnurent tout autant, sinon même davantage, que les autres systèmes scolastiques dont ils ne le séparèrent point. Ils semblent ne l'avoir vu qu'à travers le « terminisme » et les logomachies de ses derniers et de ses pires représentants, tels que les figure l' « escholier limosin » de Rabelais. Ce qu'il avait de meilleur et de plus vivant leur échappa complètement; et l'on peut même dire que, la lutte contre Aristote mise à part, ils allèrent généralement contre ses directives critiques et scientifiques. On nous a trop accoutumés en effet à considérer les humanistes comme les vrais et premiers initiateurs de la science et de la philosophie modernes, qu'ils seraient allés chercher dans l'antiquité, et qu'ils auraient fait sortir de leurs études de textes. En réalité, ils furent plus philologues que philosophes et savants. Et quand ils s'élevèrent jusqu'à la philosophie, ce fut pour opposer à la scolastique de leur temps des scolastiques antérieures, celle des anciens systèmes dont ils tirèrent des dogmatismes et des formalismes nouveaux. C'est ainsi qu'ils ressuscitèrent tour à tour le platonisme, le « vrai » aristotélisme (opposé à la fois à l'aristotélisme scolastique et à l'aristotélisme averrhoïste), le stoïcisme, l'épicurisme, l'académisme, le scepticisme, l'éclectisme, etc, voire même la « logique cicéronienne ». Ils le firent avec tant de dévotion que ces ennemis déclarés du principe d'autorité se montrèrent à l'occasion les champions les plus décidés de l'autorité, pourvu qu'elle fût celle des anciens; car ce sont eux surtout qui ont mis l' « autorité des anciens » à la mode. Ainsi s'exposaient-ils à substituer le culte de l'érudition au culte de la science et à faire prévaloir les textes sur la raison. C'est ce que leur reprocha en particulier Léonard de Vinci, bon juge en la matière; il les traite avec humeur de pédants, de « stupide engeance » ouverte aux livres seuls et fermée à l'ex-

périence (1). Aussi rien n'est-il plus frappant que le sort éphémère des systèmes anciens reconstitués et prônés à si grand fracas; la plupart s'écroulèrent rapidement et sans laisser de grandes traces, sinon un sentiment plus vif du désarroi intellectuel et moral, augmenté encore par ces tentatives avortées. Tout compte fait, il manqua généralement aux humanistes de savoir s'assimiler et féconder les nouveaux trésors de l'antiquité comme y avaient généralement réussi en des circonstances analogues les scolastiques du IXe, du XIIe, et surtout du XIIIe siècles. Si paradoxal que cela puisse paraître, le libre examen philosophique, le goût des faits et de la réflexion personnelle, l'instinct des bonnes méthodes scientifiques, bref les promesses d'avenir, étaient beaucoup moins du côté des humanistes que du côté des savants originaux et même des philosophes originaux, qui, consciemment ou inconsciemment, en droite ligne ou par ricochets, continuaient l'évolution de la philosophie scolastique en la reprenant au point où l'avait menée l'occamisme. Pour ce qui est des savants, ils se rattachaient eux-mêmes aux *Parisienses* du XIVe siècle, tels Léonard de Vinci, Copernic, Kepler, Galilée. Quant aux philosophes, en dépit de leurs spéculations métaphysiques aventurées, ils se montraient uniformément férus d'expérimentalisme; tels Nicolas de Cuse, Telesio, Giordano Bruno, Campanella. On trouve ici les vrais héritiers de l'occamisme, qu'ils dépassent d'ailleurs assez vite pour le faire définitivement oublier.

Où l'occamisme fut dépassé et oublié plus vite encore, c'est dans sa conception des rapports entre la raison et la foi. Car la solution qu'il donnait de ce problème apparut tout de suite et manifestement insuffisante. Cette solution, nous l'avons vu, se bornait à affirmer l'hétérogénéité des domaines, et partant à maintenir la séparation de la philosophie et de la théologie. Car l'occamisme s'en tenait à ces conclusions purement négatives, qu'au surplus il n'avait pas été le premier à formuler, encore qu'il les eût accentuées jusqu'à s'en faire une sorte de monopole. Elles ne devaient d'ailleurs plus être remises en question, théoriquement au moins; mais elles allaient céder le pas à des con-

(1) Léonard de Vinci, *Traité de la peinture*. Edition Peladan, Paris, Delagrave, p. 8.

clusions positives contraires à son esprit, conclusions qu'avaient rendues nécessaires les dernières transformations du problème. Celui-ci s'était si profondément renouvelé et modifié que s'en tenir à une simple différenciation de la raison et de la foi n'était plus possible : bon gré mal gré, la claire perception de leurs rapports de fait dans la synthèse totale des connaissances imposait la recherche d'un accord positif. Et ainsi revint-on aux méthodes métaphysiques du XIIIe siècle, que l'occamisme avait si énergiquement combattues, et que les conjonctures nouvelles rendaient indispensables.

En effet, si Occam et les occamistes avaient pu s'en tenir à leurs négations et détacher la foi de toute philosophie, c'est qu'ils avaient vécu dans des temps où la foi était si forte et si sûre d'elle-même, si peu exposée aux dangers du scepticisme et de l'athéisme, qu'il n'y avait aucun inconvénient immédiat à la proclamer toute suffisante. L'époque de Jeanne d'Arc est encore une époque de plein catholicisme et de « chrétienté » incontestée, tout autant, sinon même davantage, que l'époque des croisades. L'on peut en effet remarquer que le XIVe et le XVe siècles, en dépit de leurs déchirements intérieurs, ont ignoré les inquiétudes intellectuelles qu'avait connues le XIIIe siècle, lorsqu'il s'était subitement trouvé en présence de l'aristotélisme païen et des philosophies arabes. Aristote était définitivement christianisé, et l'averrhoïsme circonscrit, sinon supprimé. C'est pourquoi Gerson, le cardinal d'Ailly et tant d'autres purent professer impunément l'indifférentisme occamiste en métaphysique.

Mais les temps étaient changés. Au XVIe siècle, tout aboutissait à mettre la foi en question et en péril. Le scepticisme religieux, le panthéisme et l'athéisme étaient aux portes, tous trois se présentant comme des conclusions rationnelles qu'on ne pouvait combattre qu'avec la raison. L'averrhoïsme levait décidément le masque en Italie, où il vulgarisait ses négations de l'âme et de Dieu. L'humanisme, cultivé sans précaution, exhalait de plus en plus le pélagianisme, le naturalisme et l'instinctivisme païens immanents à ses textes. Chez les humanistes qui n'étaient pas foncièrement chrétiens, il tendait progressivement à diminuer la foi, puis à en détacher, puis finalement à la combattre, pour instaurer à sa place un rationalisme directement renouvelé de celui des anciens, avec religion naturelle et morale naturelle,

avec droits naturels, société naturelle et politique naturelle. La réalisation d'un tel programme ne pouvait aboutir qu'à mettre l'homme à la place de Dieu, qu'à ruiner la Chrétienté, l'Église, ses dogmes et sa morale. Enfin, et peut-être surtout, la science nouvelle, on le sentait à chacune de ses découvertes, brisait peu à peu le cadre des conceptions, des représentations et des perspectives où s'était trouvé si à l'aise jusqu'alors le sentiment religieux. A l'ancien monde géocentrique se substituait le monde héliocentrique; et par delà la dernière sphère de l'univers fini d'Aristote s'ouvrait l'infini de l'univers nouveau. Ainsi, de toutes parts, la foi apparaissait plus solidaire de la raison et de ses systèmes que ne l'avait cru et dit la dernière école philosophique du moyen âge. C'est pourquoi il importait tant de les réajuster l'une à l'autre, et de fournir de leur accord des formules acceptables de part et d'autre. Sur ce point au moins, sur l'urgence et sur la nature du problème, sur la nécessité de fonder rationnellement les *praeambula fidei* et de constituer une philosophie de la foi, il y eut unanimité parmi les croyants. Ce qui le prouve, c'est que l'on chercherait vainement dans le catholicisme d'alors l'équivalent ou la réplique des thèses occamistes et luthériennes sur la toute suffisance de la foi et sur son droit de récuser la raison. Au contraire, théologiens, philosophes et savants aspirent à l'envi à la rédaction d'un « concordat » entre la foi et la raison. Chez tous le but reste le même, encore que diffèrent les méthodes suivies et les conclusions formulées.

Méthodes et conclusions diffèrent en effet étrangement, comme il faut s'y attendre dans cette époque de troubles et de conflits d'idées. Cependant, pour peu qu'on arrive à dominer la confusion des doctrines et le remous des polémiques, on voit bientôt se dégager deux grands courants bien différenciés, ceux-là mêmes que nous avons rencontrés au moyen âge : le courant rationaliste, que suivent généralement les théologiens et les savants, et le courant intuitionniste qui a généralement les préférences des nouveaux philosophes.

*
* *

Le rationalisme, tant philosophique que théologique, semblait prédestiné à fournir les formules de la synthèse nouvelle, puisque les données nouvelles étaient dans l'ensemble des résultats ou

des revendications de la raison. Le problème présentait des analogies frappantes avec celui qui s'était imposé au XIIIe siècle. Il s'agissait cette fois encore d'incorporer au système général des connaissances divines et humaines un apport considérable de vérités survenues à l'improviste, de reprendre et d'achever l'assimilation de l'antiquité, de réviser les conceptions traditionnelles, et d'ouvrir vers l'avenir de nouvelles perspectives à la pensée. C'était donc le problème même d'Albert le Grand et de saint Thomas, renouvelé quant à ses données, mais non quant à sa nature, ni même quant à ses difficultés essentielles. L'on peut être certain qu'Albert le Grand et saint Thomas, s'ils étaient revenus alors, auraient su y faire face. Fidèles à leur rationalisme foncier, ils auraient d'abord profité de ce qu'il y avait de juste dans les critiques de Scot et même d'Occam ; surtout ils auraient sacrifié sans hésitation ce que la raison et l'expérience avait montré de caduc dans la science d'Aristote ; loin de bouder la science nouvelle, ils auraient accueilli avec enthousiasme les résultats éprouvés qu'elle apportait; finalement ils auraient assoupli leur synthèse, refondu sa partie scientifique, approfondi et réajusté ses principes. Bref, comme trois cents ans plus tôt, ils auraient été les ouvriers de la restauration intellectuelle qui s'imposait, et ils auraient pratiqué derechef le *nova et vetera*.

Ce fut malheureusement ce qui ne se réalisa point, et cela pour diverses raisons. D'une part, le meilleur des forces intellectuelles de l'Église se consuma dans des controverses qui détournaient du grand œuvre ; controverses imposées par la nécessité pressante de lutter contre le protestantisme, et controverses moins nécessaires et moins heureuses sur la grâce et sur la liberté. D'autre part, les disciples des grands métaphysiciens du moyen âge se montrèrent trop souvent fidèles aux formules de leurs maîtres jusqu'à pratiquer l'infidélité à leur esprit. Le rationalisme apparut inférieur à sa mission, non pas par la faute de ses principes et de ses méthodes essentiels, mais par l'insuffisance générale de ses représentants. Il y aurait évidemment quelques exceptions à signaler. C'est ainsi que le cardinal Cajetan et Melchior Cano surent incorporer au thomisme, celui-là les premiers résultats des sciences scripturaires, celui-ci le traité *De locis theologicis*. Pareillement, Suarez s'appliqua à rajeunir la métaphysique traditionnelle en l'enrichissant d'analyses et de

compléments personnels, en y ouvrant quelques perspectives nouvelles, surtout en y restaurant la méthode scotiste de l'examen critique de toutes les opinions (Suarez « en qui l'on entend toute l'Ecole », dit avec une ironie un peu lourde Bossuet, qui avait peu d'inclination pour cette méthode de libre examen scientifique). Cependant, si l'on met à part ces timides essais de renouvellement, ce qui prévalut chez les philosophes et chez les théologiens de la scolastique nouvelle, ce fut la volonté malencontreuse de sauver la science d'Aristote et de lier à son sort les sorts de la métaphysique, de la théologie, voire même de la foi. Leur excuse, si c'en est une, est que les facultés des arts et les facultés de médecine pratiquaient les mêmes errements que les facultés de théologie ; or c'étaient précisément les errements des Averrhoïstes, devenus ainsi par contre-coup, et pour la première fois, les alliés des théologiens. Il en résulta que la physique et la physiologie d'Aristote jouirent alors d'une faveur et d'une autorité qu'elles n'avaient jamais connues. Car leur vogue et leur crédit furent certainement plus grands au XVIe et jusqu'au cœur du XVIIe siècle qu'au XIIIe, et surtout qu'au XIVe et au XVe siècles. L'éternelle hostilité de la science faite et qui s'enseigne contre la science qui se fait et ne s'enseigne pas encore, explique cette déplorable régression.

Cependant la science qui se faisait se prêtait d'elle-même aux synthèses nécessaires. De Copernic à Galilée, les grands savants étaient restés de grands croyants, que le scepticisme ou l'athéisme ambiants n'avaient pas touchés, qui sentaient et professaient l'harmonie rationnelle de leur science et de leur foi, et qui même, en dépit de leurs conflits avec les théologiens, se faisaient à l'occasion théologiens eux-mêmes pour montrer l'accord de leurs découvertes avec les dogmes et la parenté naturelle de leur rationalisme scientifique avec le rationalisme théologique. Ils n'arrivèrent pas pour autant à dissiper le malentendu ; et ce fut Aristote qui triompha, d'un triomphe que démentait son esprit même aussi bien que l'esprit de saint Thomas.

Les nouveaux philosophes, de leur côté, ne répudiaient pas seulement la science aristotélicienne, mais encore et tout autant, sinon même davantage, la métaphysique aristotélicienne ; et cela n'était point pour les aider à résoudre les problèmes d'orthodoxie que leur créaient par ailleurs leurs doctrines généralement tein-

tées de naturisme et de panthéisme. Selon le plus ou moins de profondeur du christianisme qu'ils ne cessaient point d'afficher, ils eurent vis-à-vis de l'Église deux attitudes différentes. Les uns ne songèrent qu'à s'assurer une orthodoxie pour ainsi dire négative et tout extérieure. Ils s'en tinrent à montrer que leurs systèmes ne contredisaient pas les dogmes. Tels Telesio et Bruno, que l'on vit même s'efforcer d'interpréter dans un sens chrétien leurs intuitions panthéistes de l'unité de la nature, de l'unité de la vie, de la continuité entre la matière et l'esprit dans l'univers. Les autres, plus préoccupés du fond des choses et plus sincèrement chrétiens, prétendirent au contraire à une orthodoxie positive et tout intérieure, et partant voulurent relier positivement leur philosophie à la théologie.

Cela les amena à combattre pour ainsi dire théologiquement Aristote, à l'accuser de paganisme, à essayer de lui substituer Platon comme plus naturellement chrétien, et finalement à opposer saint Augustin à saint Thomas. Il y eut alors, et précisément dans le monde philosophique, une véritable renaissance de l'augustinisme, analogue en son principe à la renaissance des anciens systèmes. Déjà on trouvait l'essentiel de l'augustinisme du moyen âge dans l'œuvre, très étudiée et très influente alors, de Nicolas de Cuse. Dans la synthèse cusienne, si confuse et si mêlée, où saint Thomas, Scot, Occam, Aristote, Platon, etc., fournissaient tour à tour des principes, ce qui surnageait, c'étaient les éléments augustiniens, perceptibles dans l'importance souveraine donnée à l'idée d'infini, dans la conception de la spontanéité de l'intelligence, et jusque dans la doctrine mystique et dionysienne de la *docta ignorantia*. Cet augustinisme de tradition parut insuffisant, et pour l'étoffer on recourut à l'augustinisme original. C'est à quoi visèrent expressément les platoniciens de l'Académie de Florence, en particulier Marsile Ficin, Pic de la Mirandole, Patrizzi, etc. Patrizzi fut même si content de sa métaphysique platonico-augustinienne qu'il écrivit au pape pour le prier d'en imposer l'enseignement dans les universités comme base de la théologie.

Mais un philosophe entre tous présente à cet égard de l'intérêt, Campanella. D'abord il utilise et reproduit contre les sceptiques et les athées de la Renaissance l'attitude et les arguments de saint Augustin vis-à-vis des Académiciens. Comme lui, il entend

s'attaquer premièrement au scepticisme, lui opposer une première vérité incontestable et rebâtir sur cette vérité tout l'édifice de la métaphysique. Cette vérité est celle de l'intuition du moi perçu dans sa pensée, et jusque dans son doute, la vérité du « *si fallor, sum* », principe d'une distinction immédiatement évidente entre l'âme et le corps. Descartes peut venir : son problème est posé, l'essentiel de sa solution est trouvé (ou plutôt retrouvé) ; il n'est pas jusqu'à son innéisme qui ne soit préparé par celui que Campanella renouvelle de saint Augustin (1). Mais le philosophe de la Calabre ne s'en tient pas à cet augustinisme dialectique et critique, il utilise également l'augustinisme théologique qui lui inspire une méthode d'analogie transcendentale. S'il conçoit l'univers avec les principes animistes de Telesio, à tout le moins ces principes lui servent-ils à relever inlassablement dans la nature, et surtout dans l'homme, des traces de la puissance et de l'amour divins et d'authentiques vestiges de la Trinité. L'*Etude* que contient le livre de M. Gilson sur « *Le raisonnement par analogie chez Campanella*» est particulièrement instructive sur ce renouveau inattendu des procédés de saint Anselme, d'Abailard et de saint Bonaventure.

Au surplus, les philosophes de la Renaissance dépassent volontiers le point de vue de l'accord de la philosophie et de la théologie, pour en venir à celui de leur fusion dans une science transcendante. D'une part, la vogue qu'ont alors la magie, l'astrologie et toutes ces disciplines où l'on croit saisir la jointure entre le ciel et la terre, entre la nature et Dieu, d'autre part, la confusion naturelle aux intuitionnistes des vérités religieuses et des vérités métaphysiques et la propension à tout envisager *sub specie infiniti*, enfin une sorte d'ivresse métaphysique perceptible dans le naturisme à la mode, constituaient une ambiance éminemment favorable aux syncrétismes philosophico-théologiques. Les mêmes causes d'ailleurs, remarquons-le en passant, devaient ramener les mêmes effets deux cents ans plus tard, et faire produire aux transcendentalistes post-kantiens des syncrétismes à peine moins mélangés. C'est ainsi que l'analogisme et la théosophie d'un Schelling rappellent involontairement l'analogisme de Cam-

(1) Cf. Blanchet, *Campanella*; et *Les antécédents historiques de « Je pense, donc je suis »*, Paris, Alcan, 1920.

panella et la théologie panthéiste de Bruno. Il est bien remarquable qu'au XVIe et au XIXe siècles, des philosophies aussi essentiellement critiques que l'occamisme et le kantisme aient été immédiatement suivies de véritables explosions de métaphysique. De part et d'autre l'on se trouve arriver soudain à une période de fermentation intellectuelle qui provoque la génération spontanée d'ontologies hâtives et de « philosophies de la nature » où les acquisitions nouvelles et les débris du passé, les idées venues de tous les coins de l'horizon et éparses dans l'atmosphère, s'amalgament et se fondent vaille que vaille en des synthèses aussi confuses que brillantes, et nécessairement fragiles et éphémères.

IV

La raison et la foi au XVIIe et au XVIIIe siècles. Descartes, Pascal et les « Philosophes ».

Une fois tombées ces synthèses et la Renaissance achevée, la conviction reste et s'universalise de plus en plus que la raison a définitivement conquis son autonomie et la liberté de ses méthodes dans l'explication de la nature. Telle est la conclusion que tirent des débats antérieurs Bacon et Descartes en expulsant de la science les causes finales, l'un au nom de son empirisme, l'autre au nom de son mécanisme mathématique. Et tous deux, également d'un commun accord, renvoient la considération de ces causes à la théologie, comme relevant des décrets divins, et par conséquent de la révélation, qui fait l'objet propre de la théologie. Mais il reste à faire accepter ces doctrines aux théologiens; et c'est sous cet angle que se pose au commencement du XVIIe siècle le problème de l'accord à réaliser entre la raison et la foi. Problème qui prend de ce chef un aspect nouveau, ce que l'on pourrait appeler son aspect cartésien.

Le cas de Descartes est éminemment intéressant, car il est au plus haut point représentatif des résultats auxquels aboutissent les spéculations philosophiques et religieuses de la Renaissance à l'aurore du monde nouveau. La mêlée des opinions et les luttes doctrinales durent encore ; on peut même dire qu'elles sont plus vives que jamais. Le scepticisme et l'athéisme, loin d'être vaincus, ne cessent de se répandre, comme en témoigne la multipli-

cation inquiétante des « libertins ». L'effort des théologiens est moins que jamais à la veille de réussir à refouler les tendances nouvelles. Descartes ressent vivement cette confusion et ces périls, en grand philosophe qui est en même temps un grand chrétien, et qui est aussi attaché à la foi qu'à la raison. La conviction germe en lui qu'il est appelé à les réconcilier, à confondre les libertins en leur montrant que la science mène à la religion, et à persuader les théologiens que la théologie bien entendue garantit à la science la valeur de ses principes et de ses méthodes. Cette conviction, lentement enracinée, finit par lui donner le sentiment d'une véritable vocation d'apologiste. Il se croit l'homme prédestiné que l'Église attend ; et le cardinal de Bérulle lève ses dernières hésitations à ce sujet. Il va donc se mettre à l'œuvre, quand survient la condamnation de Galilée (1633). C'est, il le sent et l'écrit à ses amis, la condamnation de sa propre physique. Dès lors, sans plus songer directement à la défense de la foi, il va s'occuper d'abord d'assurer extérieurement et intérieurement l'orthodoxie de ses propres doctrines. De ce second état d'esprit témoigne toute son œuvre imprimée, et le premier n'y transparaît pour ainsi dire pas. En sorte qu'on ne la peut bien entendre au point de vue qui nous intéresse ici sans tenir compte de ce renversement définitif d'intentions (1).

A cet égard, Descartes est à considérer comme un savant dont la philosophie est avant tout l'apologétique de sa science. Ayant donc conçu premièrement sa physique, c'est-à-dire son *De natura rerum*, et n'étant pas sans inquiétude pour elle, parce qu'elle contredit sur tous les points la physique aristotélico-thomiste, il est amené, comme par la force des choses, à l'étayer sur une métaphysique et sur une doctrine de la connaissance susceptibles d'apaiser, sinon de satisfaire, les théologiens. Et, par la force des choses encore, étant irrémédiablement antiaristotélicien et antithomiste, il en vient à philosopher dans un sens augustinien. En tout cela, il ne fait donc qu'imiter et reproduire l'atti-

(1) Pour les détails historiques et les nuances psychologiques de ces deux attitudes successives de Descartes, voir Espinas, *Pour l'histoire du cartésianisme*, *Revue de Métaphysique et de Morale*, mai 1906, etc.; Gilson, *La liberté chez Descartes et la théologie*, Paris, Alcan, 1913 (Conclusion) ; et Blanchet, *Les antécédents historiques du « Je pense, donc je suis »*, Paris, Alcan, 1920.

tude de Campanella et des philosophes chrétiens et antiscolastiques de la Renaissance.

En fait, sa métaphysique et sa doctrine de la connaissance sont très nettement d'esprit et de contenu augustiniens. D'une part, pour établir l'existence et pour déterminer la nature de l'âme et de Dieu, il écarte délibérément les procédés de saint Thomas et renouvelle ceux que saint Anselme, saint Bonaventure et Duns Scot ont hérités de saint Augustin. C'est ainsi qu'il cherche et trouve comme eux l'âme dans l'évidence de sa présence intérieure, révélée par une intuition immédiate, et qu'il accède à Dieu directement et intuitivement encore, par la voie de l'argument ontologique et par l'analyse de l'idée objective de l'Être infini et parfait. C'est ainsi encore qu'il restaure, soit en Dieu, soit dans l'âme, le volontarisme augustinien ; il exalte la liberté divine jusqu'à lui attribuer la création et la conservation des vérités éternelles ; et il suspend à l'indépendance divine sa doctrine chère entre toutes de l'inaccessibilité des causes finales. Enfin le thème augustinien de l'incompréhensibilité de l'Infini lui fournit le fondement théologique de sa physique (1). D'autre part il professe l'innéisme qui a toujours été traditionnel chez les augustiniens, et qui fait le fond de leurs théories de l'illumination. Il lui laisse même le vague et l'indéterminé dont ils se sont accommodés ; car il le retouche à peine, tout juste ce qu'il faut pour s'en assurer les services précis qu'il en veut obtenir. Toutes ces diverses conclusions se trouvent confirmées par la substantielle *Etude* de M. Gilson sur « *L'innéisme cartésien et la théologie* ».

On y voit Descartes mettre à profit le renouveau théologique de l'augustinisme en général, et de l'innéisme en particulier, qui se produisit dans l'Église au commencement du XVIIe siècle. Il n'eut, pour ainsi dire, qu'à mettre au point des doctrines qui flottaient alors dans l'atmosphère ecclésiastique ; en sorte que rien n'est plus facile que de lui assigner des précurseurs immédiats, sinon même des « préparateurs », en donnant à ce mot son sens de laboratoire. Ce furent surtout des théologiens qui lui rendirent l'un et l'autre office. D'abord Suarez, dont il entendit forcément parler au collège de la Flèche ; Suarez qui souligne dans son

(1) Voir GILSON, *La liberté chez Descartes et la théologie*, chapitre III.

De Fide le caractère surnaturel des prémisses de l'acte de foi, donc ce que la psychologie de cet acte lui-même peut comporter d'illumination personnelle, et qui ouvre toutes larges les portes de sa théodicée aux arguments moraux fondés sur les intuitions religieuses naturelles à l'homme. Puis Bérulle, Silhon, Gibieuf, et en général les Oratoriens. Enfin et surtout le P. Mersenne, l'ami de tous les temps, l'éclectique P. Mersenne qui, dès 1623, avait pour ainsi dire déterminé tous les principes, et même fixé les principales formules de l'innéisme cartésien dans ses *Quaestiones celeberrimae ad Genesim*. Peut-être est-il bon de rappeler également que Scot restait en honneur à la Sorbonne, et que Descartes l'avait lu, puisqu'il utilise et cite à tout le moins sa théorie de la liberté.

Pas plus que M. Gilson, nous ne voulons rechercher ici « ce que Descartes sut ajouter aux éléments multiples que son milieu lui fournissait, quelle orientation nouvelle il sut imprimer à un mouvement qui, dans une certaine mesure, le dirigeait lui-même et le portait » (p. 188). Qu'il nous soit permis à tout le moins de rappeler que ce mouvement venait de fort loin, et que ses origines ne peuvent être impunément méconnues des historiens. L'habitude de considérer Descartes comme le commencement absolu de la philosophie moderne est fâcheuse à plus d'un égard, et tout autant l'habitude de voir dans son innéisme la date fatidique des débuts de l'idéalisme. Tout cela mène à des méprises, sinon à des contresens historiques et philosophiques. Il est bien dangereux déjà d'expliquer le système cartésien par ses effets et par sa fortune ultérieure, plutôt que par ses causes et par ses antécédents. Avant d'être un commencement, il fut une suite ; et le sens qu'on a pu donner après lui à ses doctrines, n'est pas nécessairement celui qu'il leur donna lui-même, et qui dépendit surtout du sens des problèmes que ses prédécesseurs lui avaient légués et imposés. Aussi faut-il se garder de lire le *Discours de la Méthode* et les *Méditations* à la lumière de la *Critique de la raison pure*; car alors on risque de leur prêter rétrospectivement un sens critique qui constitue un véritable anachronisme.

Au surplus Descartes fournira toujours un mauvais point d'attache à l'idéalisme, dont les débuts sont à fixer ou avant lui ou après lui, selon le sens que l'on attache à cette philosophie. Si on lui donne un sens premièrement méthodologique, en mettant

l'accent sur les trois postulats de la spontanéité de la connaissance, du primat de l'expérience interne sur l'expérience externe, et de la nécessité de fonder toutes nos certitudes sur l'intuition du moi, alors il faut au moins se rappeler que ces postulats, avant d'être formulés par Descartes, l'avaient été déjà par Campanella, et auparavant par les augustiniens du moyen âge, en particulier par Duns Scot (1), et enfin par saint Augustin lui-même, comme s'en aperçurent fort bien les augustiniens du XVIIe siècle (2). Que si l'on pense, avec raison, que ces postulats méthodologiques ne suffisent pas à fonder un idéalisme complet, mais qu'il y faut en plus un postulat critique, celui de la toute suffisance du sujet dans l'ordre de la connaissance, et finalement un postulat métaphysique, celui de la toute suffisance du sujet dans l'ordre de la réalité, alors il faut dire que Descartes ne fut point un idéaliste, mais au contraire un réaliste. Car nulle part il ne professe la spontanéité absolue, « l'aséité » du sujet dans l'un ou l'autre des deux ordres critique et métaphysique. Il croit au contraire à l'existence, à l'aséité et à l'action de l'objet, jusqu'à faire des vérités tout autant de réalités absolues et indépendantes qui s'imposent au sujet connaissant. Leibnitz, Berkeley, Kant et Fichte ne sont pas encore en vue, encore qu'ils ne doivent pas se faire longtemps attendre. On exagérerait à peine en disant que la théorie cartésienne de la connaissance est tout juste le contraire d'une critique de la connaissance au sens kantien du mot. Si Descartes démontre l'existence du monde extérieur, c'est celle du monde sensible, et non pas celle du monde intelligible, lequel lui est un objet donné à son intelligence, en sorte qu'il ne dénie l'objectivité aux sens que pour en faire le monopole de la raison. Ses « idées innées », toutes pleines de réalité, sont aux antipodes de formes *a priori* vides de tout contenu ; elles révèlent le vrai monde, le monde objectif. Car c'est

(1) Voir ci-dessus p. 323-329, la formulation expresse de ces trois postulats cartésiens par Duns Scot. Scot ne fait d'ailleurs, nour l'avons vu, que développer des idées qui étaient traditionnelles chez les augustiniens du moyen âge. Il manque au beau livre de M. Blanchet « *Les antécédents historiques du Cogito* » d'avoir exploité cette source, qui lui eût fourni un long chapitre.

(2) Cf. en particulier la *Censura philosophiae cartesianae* de Huet (4e édition, 1694), où Descartes est présenté comme un simple plagiaire de saint Augustin, pp. 244 et sq.

bien la réalité ontologique de la matière, de l'âme et de Dieu, qu'il pense atteindre immédiatement dans les « idées objectives » qu'il en a. C'est pourquoi il fut, dans le plein sens du mot, un dogmatique et un réaliste (1). Il le fut à la façon dont l'avaient été les augustiniens, ses prédécesseurs en innéisme, en intuitionnisme et en ontologisme. Il le fut, pourrait-on dire encore, à la façon des réalistes du XIe et du XIIe siècles. La quiétude de son dogmatisme fut absolue.

Visiblement, de tous les augustiniens, un seul n'a jamais touché sa pensée ; et c'est précisément celui dont l'augustinisme critique aurait pu ébranler cette quiétude, Occam, l'ennemi déclaré de tout dogmatisme et de tout réalisme rationnels. On peut être sûr que Descartes n'aurait jamais pu construire ni faire accepter son système dans une atmosphère qui serait restée pénétrée d'occamisme. Sa physique eût sans doute pu subsister tout entière, avec son mécanisme et son mathématisme, mais non point sa métaphysique ni sa doctrine de la connaissance, qu'il aurait certainement dû modifier, sinon transformer à fond. Il eût été amené à se défier de ses « idées objectives », et, sinon à les abandonner, du moins à en établir critiquement la valeur, ce qu'il ne fit jamais. Il eût semblablement été obligé de réviser ses « idées innées », et de fonder la confiance qu'il leur témoigne. Il eût enfin dû faire la part plus belle à l'expérience, lui donner le premier rang, et non le second, comme il le fit toujours. Bref, il serait vraisemblablement resté dans le courant expérimentaliste qui s'était dessiné au XIVe siècle, que la Renaissance avait continué, et qui était encore intact chez Bacon, le dernier philosophe de la Renaissance.

On peut en effet ajouter aux initiatives de Descartes celle d'avoir réagi contre la doctrine qui semblait alors acquise, du primat de l'expérience dans la science. Les deux dernières *Études* de M. Gilson, « *Descartes, Harvey et la Scolastique* », et « *Météores cartésiens et météores scolastiques* », aboutissent à constater que Descartes professa et pratiqua « une indiffé-

(1) Le côté réaliste et intuitioniste de la philosophie cartésienne est particulièrement mis en lumière dans le *Descartes* de M. J. Chevalier (Paris, Plon, 1922). Nous avons ici même (*Revue des sciences religieuses*, 1923, pp. 131-133) en rendant compte de ce livre, fait quelques remarques qui complètent celles que nous émettons en ce moment.

rence souveraine à l'égard du fait brut » (p. 285), et qu'il lui manqua toujours de « compléter ses principes d'explication mathématiques et mécanistes par une méthode d'investigation expérimentale plus prudente que la sienne » (p. 286). On le voit en effet appliquer à l'occasion toute la force de son esprit et toutes les ressources de sa méthode à rendre compte de faits qui n'existent pas, et même, en dépit de son antiscolasticisme, recevoir ces faits bonnement de la plus contestable des traditions scolastiques, celle qui prolongeait indûment l'existence de la physiologie et de la météorologie aristotéliciennes. C'est que ces faits supposés s'accordaient mieux d'aventure avec ses principes que les faits nouveaux observés autour de lui. « A un phénomène réel qu'il ne pourrait expliquer, Descartes préfère de beaucoup un phénomène qui n'existe point, mais qu'il peut expliquer au cas où ce phénomène existerait » (p. 285).

Quoi qu'il en soit de ces remarques, et tout compte fait, l'œuvre de Descartes comporte deux parties distinctes, qu'il faut examiner et juger séparément : sa physique et sa métaphysique. Elles n'ont pas les mêmes origines, l'une étant sortie tout armée de son cerveau, comme Minerve du cerveau de Jupiter, et l'autre lui étant venue du moyen âge. Elles n'ont pas le même son ni les mêmes directions, l'une s'inspirant de sa méthode scientifique et allant vers le rationalisme, l'autre s'inspirant des méthodes augustiniennes et allant vers l'intuitionnisme. Elles ne dérivent aucunement l'une de l'autre, comme ç'avait été le cas chez Aristote, par exemple. Rien ne pouvait faire prévoir que cette physique engendrerait cette métaphysique, ou *vice versa*. Malgré leur compénétration étroite dans le système total, elles sont plutôt accordées qu'intégrées organiquement l'une à l'autre, et plutôt même rapprochées qu'accordées. La meilleure preuve en est qu'elles allaient bientôt se dissocier et avoir des fortunes diverses et séparées.

La métaphysique se développa pour elle-même à la fois dans l'augustinisme ontologiste de Malebranche (1) et dans le pan-

(1) L'augustinisme de Malebranche lui-même ne prend tout son sens et toute sa valeur, que si on le rapporte à celui qui caractérise la philosophie ecclésiastique, et plus encore la théologie de la seconde moitié du XVIIe siècle, en particulier celles de l'Oratoire. Qu'il suffise ici de citer quelques noms et quelques ouvrages : l'oratorien ANDRÉ MARTIN, et sa *Philosophia christiana ex*

théisme également ontologiste de Spinoza. Et la physique se détacha bientôt du système pour évoluer toute seule à travers le XVIIIe siècle vers la science moderne, et vers le positivisme d'Auguste Comte, qui est fondé ici à s'intituler, comme il le fait, « compléteur de Descartes ». Enfin cette métaphysique et cette physique valurent à la pensée religieuse de Descartes deux directions différentes, dont l'opposition explique l'ambiguïté de cette pensée même, et les interprétations contradictoires auxquelles elle a fréquemment donné lieu.

D'une part, en effet, ceux qui ont considéré en Descartes premièrement le physicien se sont étonnés de le voir professer une métaphysique si peu en harmonie avec l'esprit de sa physique. C'est ainsi que d'aucuns ont vu dans l'appel à l'immutabilité et à la véracité divines un expédient dont la science n'a que faire ; et ils ont reproché au savant d'avoir reculé devant la logique de ses principes qui, à leurs yeux, lui imposaient de répudier toute métaphysique et toute théologie, et de tourner le dos à la foi. D'autre part, ceux qui ont considéré en Descartes premièrement le métaphysicien se sont étonnés à leur tour d'une physique où l'on ne voit de place naturelle ni pour l'âme ni pour Dieu, et plus encore d'une morale qui, par une contradiction choquante, ne doit absolument rien à l'augustinisme, et même fort peu au christianisme, mais s'inspire du rationalisme stoïcien. Et ils ont reproché à leur tour au philosophe d'avoir introduit des cloisons étanches dans son système, voire même d'avoir été un philosophe chrétien dont la philosophie n'est pas chrétienne. Ainsi Descartes a-t-il été de part et d'autre suspecté de manquer de franchise, et accusé

operibus S. Augustini (Angers, 1867, recueil de textes de saint Augustin) ; l'oratorien THOMASSIN et ses *Dogmata theologica* (Paris, 1680), dont les livres I-IV du tome Ier tendent à montrer que les Pères sont ontologistes à la façon de Malebranche ; JUVÉNAL D'ANAGNIE et son *Solis intelligentiae lumen indeficiens seu immediatum Christi magisterium* (Augsbourg, 1686). L'on sait par ailleurs que les œuvres de Bossuet et de Fénelon sont riches en formules augustiniennes sur les idées éternelles et sur la connaissance des choses dans la vérité première. Enfin tout Port-Royal, après avoir d'abord assez mal accueilli le cartésianisme, l'exalta ensuite à cause de ce qu'il y découvrit d'augustinisme. (Cf. dans le *Dictionnaire de théologie catholique* l'excellent article du P. PORTALIÉ sur le *Développement historique de l'Augustinisme*, t. II, col. 2501-2515. Cf. également Launoy, *De varia Aristotelis fortuna*. Paris, 1688).

tour à tour de pécher contre l'orthodoxie de la foi ou contre l'orthodoxie de la raison. Ces soupçons et ces accusations étaient inévitables, dès lors que son système n'était en son fond qu'un compromis, celui que soulignait l'entreprise de couler dans les cadres d'une métaphysique très ancienne les résultats d'une science toute neuve et étrangère aux principes de cette métaphysique.

A tout le moins une telle entreprise témoigne-t-elle de la double bonne foi de Descartes comme penseur et comme chrétien. Il a voulu, de la volonté la plus énergique, harmoniser en sa philosophie les deux tendances qui se partageaient sa vie, et qu'il refusait de séparer l'une de l'autre ou de sacrifier l'une à l'autre. Au surplus son compromis, et son attitude même n'étaient pas très différents de ceux des philosophes chrétiens de la Renaissance. Comme eux il tient et veut tenir fortement les deux bouts de la chaîne, et cherche à tâtons comment ils se continuent et par où ils se rejoignent. Comme pour eux encore, le problème reste pour lui celui d'un *accord à trouver entre vérités de différents ordres, et qui sont toujours des vérités à penser rationnellement.* Et c'est là essentiellement le problème du moyen âge, dont on peut donc dire que Descartes ne sort pas encore.

Avec Pascal, le problème change brusquement d'aspect et de sens.

(A suivre). E. Baudin.

CHRONIQUE D'HISTOIRE DE L'ÉGLISE

AU MOYEN AGE

1. — Pour rechercher la vérité, que ce soit dans le champ des sciences exactes, des sciences naturelles ou des sciences historiques, la méthode est nécessaire si l'on veut arriver à un bon résultat. Il faut, en effet, avoir toujours l'esprit en éveil pour ne pas se laisser tromper par des apparences ou ne pas s'égarer sur de fausses pistes qui fatalement conduisent à l'erreur. C'est pour servir de fil conducteur aux étudiants et à tous ceux qui dans le domaine historique veulent se livrer à des recherches que le P. Feder (1) a écrit son traité de méthodologie historique.

Dans cet ouvrage qui a peut-être une portée trop générale pour être très pratique, le P. Feder embrasse l'histoire dans toute l'acception du terme. Son étude ne s'applique pas seulement à l'histoire de l'antiquité, à l'histoire religieuse ou à celle d'une période ou d'un pays, mais à l'histoire en tant que science. Aussi une telle conception de ce travail et sa condensation en un petit volume de 300 pages ont obligé l'auteur à trop se maintenir dans les généralités. L'ensemble est certainement clair et présenté sous une forme qui permet de bien retenir les principes exposés, mais il eût été peut-être bon d'élaguer certains chapitres de portée trop générale et d'appuyer l'exposé scientifique sur un plus grand nombre de faits concrets, tirés principalement soit de l'histoire religieuse, soit de l'histoire d'un pays, de l'histoire de l'Allemagne par exemple. Ce traité, en effet, écrit en langue allemande, est destiné surtout aux étudiants qui peuvent comprendre facilement cette langue; il est fait en grande partie à l'aide de travaux allemands; nous pensons qu'il aurait gagné en portée pratique à développer davantage les renseignements relatifs à l'histoire de cette région.

Cette simple observation n'empêche pas que ce livre pourra rendre service en bien des cas, surtout pour la recherche et l'étude des sources. On peut dire qu'en histoire, l'essentiel est de savoir pour un sujet quelconque où l'on doit puiser les renseignements néces-

(1) *Lehrbuch der historischen Methodik* 2. Auflage, Regensburg, Josef Kösel und Friedrich Pustet, 1921. In-8° de XI-307 p.

saires, de connaître l'origine et la nature de ces renseignements, d'en faire la critique ; c'est-à-dire distinguer ce qui est faux de ce qui est vrai, ce qui est une hypothèse de ce qui est une certitude scientifiquement établie, et enfin, quand on a ainsi fait un choix raisonné parmi les matériaux trouvés, de savoir les mettre en œuvre clairement et d'une manière logique. Les parties de ce livre consacrées à l'exposé de ces principes seront lues avec fruit par toute personne qui désirera aborder les études historiques. Les lacunes que l'on y relève seront facilement comblées à mesure que l'on avancera dans ces études ; mais les principes et les bons conseils resteront, ce qui est l'essentiel.

2. — Ces principes de la critique historique applicables surtout aux travaux originaux qui doivent servir de base à l'histoire, ne s'imposent pas avec la même rigueur aux œuvres de seconde main et aux résumés dans le genre des deux petits volumes de la collection Kösel consacrés à l'histoire des papes depuis le début de la papauté jusqu'à la Révolution française. On trouve dans ces volumes un exposé chronologique des principaux faits qui intéressèrent l'Église depuis les premiers siècles du christianisme jusqu'à la fin du XVIIIe siècle. Ce résumé dans lequel le Dr Franz Xaver Seppelt (1) suit surtout l'ordre successif des souverains pontifes et dégage succinctement les traits caractéristiques de chaque règne, offre un tableau intéressant de l'histoire de l'Église, présenté d'une manière claire et facilement compréhensible. On ne peut certainement que l'approuver d'avoir mis ainsi à la portée de tout le monde l'histoire de cette grande puissance morale qu'est la papauté. Les persécutions qu'elle eut à subir à ses débuts, les luttes qu'elle eut à soutenir contre les hérésies au cours des siècles, font bien ressortir sa force divine et comment, éclairée et soutenue par l'Esprit de Dieu, elle put conserver jusqu'à nos jours dans son intégrité l'enseignement et la doctrine du Christ. En parcourant ces volumes on aura non seulement des notions succinctes sur la biographie de chaque pape, mais encore sur les circonstances qui provoquèrent la réunion des grands conciles, sur les principales hérésies, enfin sur les grands événements qui agitèrent l'Église sous les divers pontificats.

3. — Dans l'accomplissement de sa divine mission, la papauté fut merveilleusement secondée par les ordres religieux. L'action si grande et si puissante de saint François d'Assise et des Franciscains sur la société suscita fatalement des ennemis à ce grand réformateur et au nouvel ordre qu'il venait de fonder. La fin du XIIIe siècle et les débuts

(1) *Papstgeschichte von den Anfängen bis zur französischen Revolution.* Kempten und München, Kösel, 1921. In-12 de 231 et 200 p.

du XIVe furent fortement agités par les controverses élevées au sujet de la pauvreté absolue entre les disciples de saint François et les représentants des anciens ordres qui admettaient la pauvreté pour chaque membre, mais reconnaissaient à l'ordre le droit de posséder des biens et des richesses afin de pouvoir assurer l'existence de ses membres. Ce sont quelques échos de ces luttes que le Dr Max Bierbaum nous fait entendre dans son volume intitulé : *Les ordres mendiants et le clergé séculier à l'Université de Paris* (1).

L'intérêt qu'offre cet ouvrage, c'est qu'on y trouve édités pour la première fois un certain nombre de traités composés au XIIIe siècle, soit pour défendre la théorie de la pauvreté absolue, soit pour démontrer que les biens temporels sont nécessaires à l'Église et aux ordres religieux afin de remplir leur rôle en ce monde.

Le premier opuscule donné par le Dr Bierbaum, le seul qui ne soit pas inédit, est le fameux traité de Guillaume de Saint-Amour contre les ordres mendiants écrit en 1255 et intitulé : *Tractatus brevis de periculis novissimorum temporum*. Dans ce traité, dont on n'a publié dans la présente édition que les chapitres I-III, V, VIII et XI-XII, Guillaume de Saint-Amour s'efforce de démontrer que la fin du monde est proche et indique les signes avant-coureurs de ce cataclysme. Quelques-uns de ces signes sont : l'apparition de l' « Évangile éternel » que l'on veut substituer à l'Évangile du Christ, et celle de faux prophètes et de prédicateurs qui font parade d'une grande sainteté. Attaquant ensuite directement les ordres mendiants, Guillaume de Saint-Amour affirme que les mendiants deviennent naturellement flatteurs, menteurs, voleurs. On ne doit pas, dit-il, mendier, mais travailler pour vivre, comme faisaient les apôtres. A la suite de cette publication, de graves dissensions éclatèrent à Paris entre les étudiants et les religieux, dissensions que le pape dut ensuite calmer (2).

Les attaques de Guillaume de Saint-Amour suscitèrent des répliques. Un franciscain, que le Dr Bierbaum identifie d'une manière très vraisemblable avec Bertrand de Bayonne surnommé « *Strabo* », publia en 1256-1257 pour défendre les ordres mendiants le traité *Manus que contra Omnipotentem tenditur*, jusqu'alors inédit et que l'on trouvera publié *in-extenso* dans ce volume. En réponse au traité de Bertrand de Bayonne, Gérard d'Abbeville écrivit en 1270 ses *Exceptiones contra librum qui incipit : Manus que contra Omnipotentem tenditur* dans

(1) *Bettelorden und Weltgeistlichkeit an der Universität Paris. Texte und Untersuchungen zum literarischen Armuts-und Exemtionsstreit des 13 Jahrhunderts (1255-1272)*. Münster, Aschendorf, 1920, in-8° de XII-406 p. (Franziskanische Studien, Heft 2).

(2) Cf. *Chronique latine de Guillaume de Nangis*, édit. H. Géraud, t. I, p. 209.

lesquelles en 110 articles il réfute les arguments émis en faveur de la pauvreté absolue. La même année encore, il publia un opuscule jusqu'à ce jour également inédit, afin de démontrer que le pape et l'Église doivent posséder des biens temporels pour la bonne administration de l'Église, le maintien de sa dignité et le soutien de ses ministres. Un travail de Nicolas de Lisieux : *Liber de ordine preceptorum ad consilia* de 1270, et également inédit, termine cette intéressante publication de textes qui permettra d'étudier plus facilement les controverses sur la pauvreté qui agitèrent la fin du XIIIe siècle.

L'étude critique de ces textes, ainsi que les recherches sur leurs auteurs, forment la seconde partie de l'ouvrage du Dr Bierbaum. On y trouvera d'excellents développements sur la lutte qui s'éleva entre l'Université de Paris et les nouveaux ordres religieux ainsi qu'une bonne étude sur Gérard d'Abbeville et sur Nicolas de Lisieux. Nous signalerons d'une manière toute particulière le second appendice dans lequel le Dr Bierbaum expose avec beaucoup de netteté les recherches qui lui permirent d'attribuer à Bertrand de Bayonne l'ouvrage *Manus que contra Omnipotentem tenditur* et de conclure que le frère mineur appelé *Strabo*, auteur d'après le P. Denifle d'un commentaire sur les sentences de Pierre Lombard, semble être le même personnage que ledit Bertrand de Bayonne.

4. — Avec le théâtre nous sommes loin de la question de la pauvreté et des ordres religieux ; il n'est cependant pas à négliger dans l'histoire de l'Église au moyen-âge, car il joua pendant cette période un rôle d'une certaine importance pour l'instruction et pour la moralisation des foules. Mettant en action les vertus et les défauts de l'homme, ses faiblesses et ses travers, il eut toujours une forte influence sur toutes les classes de la société. Il ne faut pas être surpris qu'au moyen-âge l'Église l'ait utilisé pour chercher à faire pénétrer dans les masses, non seulement ses préceptes moraux, mais même sa doctrine et son enseignement théologique. Les grands événements de la création, de la chute et de la rédemption de l'homme, de la naissance de Jésus-Christ, de sa passion et de sa mort, offraient des thèmes qui se prêtaient à la mise en scène et pouvaient facilement frapper l'imagination populaire. Ces sujets permettaient en même temps aux théologiens de développer les arguments qu'ils croyaient en faveur de la religion et de réfuter les objections élevées contre elle. Une représentation de mystère au moyen-âge devenait ainsi un véritable sermon dialogué avec mise en scène ; leur étude est donc loin d'être dépourvue d'intérêt. Pour se faire comprendre de ses auditeurs, l'auteur devait se mettre à leur niveau, souvent faire allusion à des coutumes locales, employer des locutions alors courantes dans la

région où allait se jouer la pièce, faire usage de termes populaires. Aussi un mystère peut offrir à qui veut l'étudier avec soin une mine de renseignements des plus précieux, non seulement pour la langue, mais encore pour les coutumes, les usages populaires et même quelquefois pour des faits historiques, quand on peut pénétrer le sens de certaines allusions.

L'édition que donne M. Gustave Cohen (1) de cinq mystères et moralités qu'il publie pour la première fois d'après un manuscrit de la bibliothèque de Chantilly montre quel parti on peut tirer de ces productions littéraires. L'étude du manuscrit nous apprend qu'il fut copié presque en entier par une religieuse des dames blanches de Huy, sœur Catherine Bourlet, et que ces pièces furent jouées devant ces religieuses. De l'étude linguistique des textes il ressort qu'ils sont du XIVe siècle et authentiquement liégois. L'éditeur put alors, après cette délimitation bien déterminée, chercher à fixer le sens de certains mots usités dans ce pays et que l'on ne retrouve pas dans d'autres régions, tels que *heel* qui exprime les souhaits de santé et de bonheur, et *alinckin* qui désigne probablement le vin vieux. Nous signalerons encore la définition du mot *Avalois* appliqué aux habitants du pays d'Avauterre. D'après M. Cohen, ce seraient les habitants de la vallée de la Meuse, depuis les environs de Liège jusqu'aux alentours de Maestricht, qui seraient appelés ainsi. Les allusions politiques et sociales ainsi que les passages relatifs aux modes n'ont pas été moins intéressants à relever ; grâce à eux nous pénétrons dans l'intimité de la société, et les allusions politiques nous font mieux comprendre la portée de certains événements auxquels nous n'attachons pas une importance aussi grande que celle qu'ils eurent pour leurs contemporains.

Les cinq pièces publiées par M. Cohen et auxquelles il donne les titres suivants : I. Mystère de la Nativité. II. Fragment d'un mystère de la Nativité. III. Moralité des sept péchés mortels et des sept vertus. IV. Moralité de l'alliance de foy et loyalté. V. Moralité du pèlerinage de la vie humaine, sont divisés en deux catégories, les mystères et les moralités. Avec M. Cohen nous attirerons l'attention sur la première Nativité qui, d'après lui, serait très probablement la plus ancienne nativité connue en langue vulgaire. Elle offrirait une adaptation extrêmement ancienne d'un drame liturgique latin très proche de celui de Bilsen, dans un monastère du nord-est de l'actuelle province de Liège.

(1) *Mystères et moralités du manuscrit 617 de Chantilly publiés pour la première fois et précédés d'une étude linguistique et littéraire.* Paris E. Champion, 1920. In-4° de CXLIX-138 p. (Bibliothèque du XVe siècle).

Cette adaptation pourrait, dans sa forme primitive, remonter au XIIIe siècle, mais aurait été sans cesse rajeunie jusqu'au XIVe siècle, et c'est dans ce dernier état qu'elle apparaît dans le manuscrit de Chantilly.

Pour les quatre premières pièces, M. Cohen a donné avec beaucoup de soin le texte du manuscrit de Chantilly. Pour la cinquième il a publié parallèlement trois textes de cette même pièce, l'un de Guillaume de Deguileville en français du XIVe siècle, les autres en liégeois et en namurois plus ou moins francisés du XVe siècle. Cette publication sera ainsi des plus précieuses pour l'étude des différentes formes de notre langue. Au reste l'ensemble de ce travail avec sa longue introduction si fouillée aux points de vue philologique et historique ne pourra manquer de rendre de grands services à tous les érudits qu'intéresse le passé littéraire de notre pays.

5. — Si intéressants que soient les mystères et moralités mis en lumière par M. G. Cohen, on ne peut nier qu'ils sont bien effacés par la divine comédie du Dante. Quand on veut chercher à comprendre, au moins dans son ensemble, une œuvre aussi complexe, il faut, autant que possible, se reporter à l'époque où elle fut composée et reconstituer aussi fidèlement qu'on le peut le milieu dans lequel vécut l'auteur. Depuis l'apparition de ce poème admirable, les commentateurs n'ont cessé d'exercer leur ingéniosité et leur subtilité pour en pénétrer le sens. Des flots d'encre ont coulé, des articles et des volumes se sont accumulés, et généralement de tout ce fatras ne sont sortis qu'une obscurité plus intense et un chaos plus profond. En effet, plus nous nous éloignons du siècle où apparut l'œuvre du Dante, plus le milieu dans lequel nous vivons s'est transformé, moins nous avons d'éléments qui nous permettent de saisir les allusions du poète. Aussi, pour arriver à le mieux comprendre, nous croyons que M. Alexandre Masseron (1) agit sagement en écartant la majeure partie des commentateurs modernes, et en remontant au XIVe siècle, pour interroger le Dante lui-même, puis ses contemporains ou au moins ceux qui se rapprochèrent le plus de lui, du milieu et des lieux où il vécut.

Outre la *Divine Comédie*, le Dante laissa différents ouvrages ; en particulier la *Vita nuova* dans laquelle il donne des détails sur plusieurs années de son existence et le *De monarchia* où il expose ses conceptions politiques. Or le rapprochement de ces ouvrages de différents passages de son poëme permet souvent de les comprendre et de les expliquer. On a donc la plus grande probabilité d'obtenir ainsi le sens que le Dante voulut donner à ces passages. Outre les propres travaux du

(1) *Les énigmes de la Divine Comédie*, Paris, librairie de l'art catholique [1921]. In-8° de 291 p.

Dante, nous avons aussi ceux de ses contemporains, et parmi eux ceux de Boccace en particulier. Né en 1313, c'est-à-dire plusieurs années avant la mort du Dante et, plus tard, chargé par la ville de Florence de l'interprétation de la *Divine Comédie*, il laissa tant sur le Dante que sur son œuvre deux ouvrages importants : *Origine, vita et costumi di Dante Alighieri* et *Commentari dei sedici primi libri de Inferno*; ce sont là des guides de premier ordre pour étudier ce grand poëme. Aussi, M. Masseron a fait œuvre de bonne critique en les utilisant de préférence aux nombreuses productions écloses depuis, et dans lesquelles se trouve souvent plutôt le désir de se singulariser que le savoir et l'intelligence. De plus, il faut aussi reconnaître sincèrement qu'il subsistera toujours des obscurités et des énigmes dans cette œuvre immense qu'est la *Divine Comédie*. Vouloir chercher à tout expliquer c'est se livrer à des hypothèses ne reposant sur rien et souvent absurdes. Mieux vaut, en face d'allégories pour l'explication desquelles nous n'avons aucun élément, avouer notre ignorance et expliquer notre impuissance, que chercher à échafauder des suppositions qui souvent contribuent plutôt à obscurcir qu'à éclairer une question.

M. Masseron qui sut éviter ces écueils sera un bon guide pour aider à comprendre le poëme dantesque, dans lequel une époque tout entière revit « avec ses institutions et ses mœurs, sa foi ardente, ses superstitions même, son goût du symbole et de l'allégorie, sa naturelle tendance à vaticiner ». Dans son ensemble, « la *Divine Comédie* est le poëme de l'âme humaine, de l'âme humaine misérable, en quête du bonheur qui fuit ; de l'âme humaine assoiffée d'idéal et abîmée dans son rêve immuable : l'établissement de la justice sur la terre et la joie divine de l'éternité ».

6. — A l'époque où vivait le Dante (1), l'Italie toute entière était en effervescence. Fortement divisée entre les Guelfes et les Gibelins, affaiblie par des révolutions incessantes, elle pouvait facilement devenir la proie de la première puissance qui saurait s'appuyer sur le parti le plus fort. La papauté, qui aurait pu devenir le trait d'union entre les factions qui la déchirèrent, avait été obligée de se réfugier à Avignon. Cet éloignement lui enleva son prestige et amoindrit son influence. Aussi ne doit-on pas être surpris de voir tous les partis se grouper autour de l'empereur Henri VII après son élection. Son avènement eut lieu sous les plus heureux auspices, et lorsqu'il eut franchi les Alpes pour ceindre la couronne impériale il fut accueilli comme un libérateur. Florence, une grande partie du parti guelfe et Robert de

(1) Teresa La Desda, *Federico III d'Aragona e Arrigo VII di Lussemburgo*. Messina, Alico e Zuccaro, 1921. In-8° de 57 p.

Naples qui redoutait en lui un nouveau Conradin ne tardèrent pas cependant à se liguer afin de le combattre. Pour triompher de cette ligue, il conclut une alliance avec Frédéric III d'Aragon que les Siciliens avaient choisi comme roi en 1296, et marcha contre Florence et contre Rome pendant que Frédéric équipait une flotte pour venir à son aide. Mais il dut s'attarder au siège de Brescia, ne put s'emparer que d'une partie de Rome où il fut couronné en juin 1312, échoua devant Florence, et après avoir groupé autour de lui le parti gibelin, mourut subitement à Buonconvento près de Sienne le 24 août 1313. A la suite de cette mort tous les projets de Frédéric III d'Aragon s'effondrèrent, Robert de Naples et le parti guelfe triomphèrent, les dernières illusions des Gibelins d'Italie s'évanouirent et le pouvoir impérial fut définitivement refoulé en Germanie.

7. — L'étude sérieuse et approfondie des conditions d'existence d'un pays de l'Europe au moyen-âge sera toujours utile à consulter pour mieux comprendre la civilisation d'autres pays même éloignés. Il est bien rare qu'à une même époque, soit par suite de compénétration, soit par suite de nécessités et de conceptions analogues, on ne retrouve pas chez des peuples, quoique différents, des organisations semblables ou des méthodes de gouvernement identiques. On ne lira donc pas sans fruit, soit pour l'histoire religieuse, soit pour l'histoire des constitutions la brochure de M. C. Jireček sur la *Civilisation serbe au Moyen Age* (1).

Ce travail qui embrasse la période de 1196 à 1371, n'est qu'un extrait de son *Histoire de la Serbie*.

Pendant ces deux siècles, la Serbie qui appartenait à l'église grecque schismatique subit plutôt l'influence de Byzance que celle de Rome ou de l'Occident. Aussi, les titres, les distinctions, la hiérarchie, les insignes sont souvent calqués sur ceux de la cour de Constantinople. La connaissance approfondie de l'histoire de l'Empire d'Orient, de celle des peuples balkaniques et des Hongrois permet à M. Jireček de faire entre les coutumes de ces différents pays des rapprochements ingénieux et très suggestifs.

A la tête de la Serbie était un roi, qui pendant environ un quart de siècle, après 1346, prit le titre d'empereur. Dans les provinces, les représentants du roi (Župan) étaient à la fois administrateurs, juges et commandants des forces locales; ils n'avaient pas l'administration des finances qui restait à part. Les diètes, convoquées ordinairement

(1) *La civilisation serbe au moyen-âge, traduit de l'allemand sous la direction* de M. Louis Eisenmann, Paris, Bossard, 1920 In-8° de VIII-100 p. (Collection historique de l'Institut d'études slaves, n° 1).

pour la date d'une grande fête, dans lesquelles figuraient les hauts fonctionnaires de tout grade, la noblesse et le haut clergé, secondaient le souverain dans l'exercice du pouvoir. L'église serbe fondée en 1219 était une des églises nationales de l'Orient. Les souverains du pays surent néanmoins entretenir de bonnes relations avec le Saint-Siège, et même, l'un d'entre eux, Étienne Dragutin, se rallia formellement à l'Église romaine sous l'influence de sa mère Hélène qui était française. Il existait au reste sur le territoire serbe bon nombre d'églises et de couvents catholiques. Les villes, qui étaient en partie d'anciennes cités d'origine romaine ou grecque, n'eurent généralement pas un grand développement ; quelques-unes étaient surtout des marchés et des centres de commerce. La population rurale était divisée en deux classes, les agriculteurs attachés au sol et les pâtres beaucoup plus libres. Au dessous d'eux étaient les esclaves. Le commandement de l'armée composée soit de recrues levées dans le pays, soit de mercenaires, appartenait au roi qui, au point de vue judiciaire, était également le juge suprême.

Pendant le Moyen-Age, l'agriculture se développa en Serbie et l'élevage des bestiaux forma un des grands éléments de la richesse du pays. L'industrie ne fut pas non plus abandonnée ; dans les villes et les bourgades on peut signaler l'exercice de nombreux métiers. Les mines de fer étaient également nombreuses et l'extraction de l'or et de l'argent commencée sous la domination romaine ne fut jamais arrêtée. La première place du commerce en Serbie, au temps des Nemanides, fut Cattaro, et les Vénitiens alors maîtres de l'Adriatique entretenaient de grandes relations commerciales avec ce pays par ce port, par Raguse qui leur appartenait et par Dulcigno. Les principaux articles d'exportation étaient les chevaux, le bétail vivant et les produits de l'élevage.

Si à tous ces renseignements donnés sur l'administration, l'agriculture et le commerce, on ajoute encore les chapitres consacrés aux finances, à l'architecture, aux mœurs et aux coutumes de la société, on se rendra compte que dans cette brochure très compacte, fruit d'études et de recherches étendues, on a un tableau exact et complet de la civilisation serbe au Moyen-Age.

8. — Si après avoir jeté un coup d'œil sur cette civilisation, nous revenons en France, nous trouvons dans l'ouvrage de M. Louis Schaudel (1) un appoint de premier ordre à l'histoire d'une partie de

(1) *Les comtes de Salm et l'abbaye de Senones aux* XIIe *et* XIIIe *siècles. Contribution à l'histoire de Senones, Pierre-Percée, Badonviller, Blamont, Deneuvre.* Nancy, Paris, Strasbourg, Berger-Levrault, 1921. In-8° de XXIII-221 p. et pl.

la Lorraine. Bien composé, les faits établis avec une critique judicieuse et éclairée, il fait ressortir d'une manière précise comment fut formé le comté de Salm dans les Vosges et donne un bon aperçu de la vie des grandes familles lorraines du XIe au XIIIe siècle. On saisit en outre sur le vif, par le tableau des luttes qui s'élevèrent entre les comtes de Salm et l'abbaye de Senones, les causes des conflits qui souvent à cette époque surgirent entre les seigneurs et les abbés de certaines abbayes.

A l'origine il n'y eut qu'un comté de Salm : ce comté était situé à la partie septentrionale des Ardennes, aux confins du pays de Liège, de la principauté abbatiale de Stavelot, de la baronnie de Houffalize et du comté puis duché de Luxembourg. C'est seulement au début du XIIe siècle qu'Herman II, comte de Salm, par suite de son mariage avec Agnès de Montbéliard-Mousson-Bar, veuve de Godefroy de Langenstein, s'établit dans la partie de l'évêché de Metz qui forma plus tard le comté de Salm en Vosges et celui de Blamont. Les domaines apportés par Agnès, joints au fief vouerie de l'abbaye de Senones dont il se trouva investi dès le XIIe siècle, furent comme le noyau de ce comté qui plus tard s'agrandit progressivement par les mariages de ses successeurs.

Pendant les deux premiers tiers du XIIe siècle, il n'exista toujours que le comté de Salm en Ardenne vassal du comte de Luxembourg. C'est seulement vers 1170, après la mort d'Henri Ier, que s'effectua la séparation de la maison de Salm en deux comtés, dont l'un prit le nom de comté de Salm en Ardenne et l'autre celui de comté de Salm en Vosges. Sous la domination de dynasties de même nom et d'armes ne différant que par les couleurs, ces deux comtés suivirent alors des destinées différentes et ne tardèrent pas à être complètement étrangers l'un à l'autre. Pour justifier son titre de comte de Salm, Henri II, tige des comtes de Salm en Vosges, fit bâtir dans les Vosges, sur les confins de l'Alsace, le château de Salm dont il fit sa résidence. A partir de cette époque pour aller jusque vers la fin du XIIIe siècle, période finale de l'ouvrage de M. Schaudel, on assiste aux conflits et aux luttes qui s'élevèrent entre les nouveaux comtes de Salm et l'abbaye de Senones. Un auteur contemporain, Richer, dans ses *Gesta Senoniensis ecclesiae* en a retracé un tableau qui, pour ne pas être toujours véridique, n'en est pas moins intéressant. M. Schaudel qui sut l'utiliser avec critique et circonspection, put à l'aide de son témoignage, donner une bonne histoire de ces démêlés qui accumulèrent souvent de nombreuses ruines. On a ainsi dans son travail une source de renseignements bien présentés et discutés avec soin et intelligence. Ils éclairent d'une manière particulière, non seulement le coin de la Lor-

raine formé par le comté de Salm mais encore, en général, les rapports des seigneurs avec le monde ecclésiastique dans les régions orientales de la France pendant les XIIe et XIIIe siècles.

9. — C'est un bien petit épisode dans l'histoire du Moyen-Age que le retour de Jean IV en Bretagne, le 3 août 1379. Cependant, afin d'en perpétuer le souvenir, un comité formé à Dinard voudrait ériger un monument. Pour protester contre l'érection de ce monument à « ce duc Jean IV anglais de cœur et d'âme, violent, parjure et félon », M. Jules Haize a écrit sa brochure (1). Dans cet opuscule il s'attache surtout à préciser, autant que possible, le point où Jean IV débarqua; pour cela il passe en revue les chroniques contemporaines et même les travaux postérieurs qui traitent cette question. Le témoignage seul des contemporains, c'est-à-dire : du *Chronicon Angliæ*, de la *Chronique de Thomas de Walsingham*, et à la rigueur du *Cronicon Briocense* écrit vingt-sept ans après l'événement peut avoir quelque poids. Tous les autres travaux passés en revue, quelle que soit l'autorité de ceux qui les composèrent, ne peuvent être utilement invoqués dans ce cas.

10. — Ce n'est pas seulement à un épisode de l'existence d'un personnage que le baron Joseph du Teil (2) a consacré son volume sur Guillaume Fillastre, c'est la vie même du personnage qu'il voulut nous retracer. Cet ouvrage, œuvre posthume, débute par la biographie de son auteur, mort au mois de janvier 1918, à la suite des fatigues endurées pendant la guerre. Vivant dans un milieu cultivé et amateur d'œuvres d'art, il ne faut pas être surpris que son attention se soit fixée sur Guillaume Fillastre, évêque de Tournai, chancelier de la Toison d'or et remarquable amateur d'art du XVe siècle.

Si la naissance de Guillaume Fillastre fut peu glorieuse, car d'après le bref de légitimation de Martin V du 24 octobre 1426, il était fils d'un prêtre et d'une religieuse, il se fit une brillante carrière à la cour de Bourgogne où il devint successivement secrétaire du duc, conseiller commis aux finances, chancelier de la Toison d'or, premier conseiller au Conseil privé, puis en 1471, quelques années avant sa mort, survenue le 21 août 1473, chef du Conseil privé. Pourvu d'une instruction très étendue, Guillaume Fillastre fit non seulement exécuter de beaux manuscrits dans le genre du manuscrit des *Grandes Chroniques* découvert en avril 1901 par M. Salomon Reinach à la bibliothèque impériale

(1) *Le retour du duc Jean IV en Bretagne, MCCCLXXIX.* Saint-Servan J. Haize. In-8° de 36 p.

(2) *Un amateur d'art au* XVe *siècle. Guillaume Fillastre, évêque de Tournai, abbé de Saint-Bertin, chancelier de la Toison d'Or. Introduction de l'art français à Dunkerque et à Saint-Omer*, avec une préface de Frédéric Masson. Paris, A. Picard, 1920. In-4° de XVIII-108 p. et pl.

de Saint-Pétersbourg, mais encore composa des œuvres comme une *Chronique de France* de 1136 à 1467 conservée maintenant à la Bibliothèque nationale sous le n° 2621 du fonds français, et la *Toison d'or*, son œuvre capitale, dont il subsiste un certain nombre de manuscrits superbes et qui fut imprimée plusieurs fois au début du XVIe siècle.

Il dota, en outre, de riches ornements l'abbaye de Saint-Bertin, les cathédrales de Tournai et de Toul et fit faire de 1455 à 1459, pour l'église de Saint-Bertin, un magnifique retable d'argent. Cette pièce d'orfèvrerie a malheureusement disparu dans la tourmente révolutionnaire et les volets qui l'accompagnaient font maintenant partie du musée de Berlin. Selon M. Reinach ils furent probablement peints par l'auteur des enluminures du manuscrit de Saint-Pétersbourg qui, d'après M. du Teil, ne serait pas Simon Marmion, comme le pensait Mgr Dehaisnes. A côté de cette œuvre remarquable il faut encore signaler les châsses de saint Bertin et de saint Momelin dont il avait enrichi le trésor de l'abbaye de Saint-Bertin. La première fut également détruite pendant la Révolution ; la seconde, heureusement soustraite aux vandales de cette triste période, est conservée aujourd'hui dans l'église de Saint-Momelin. Un des plus curieux et des plus précieux monuments laissés par Guillaume Fillastre à l'abbaye de Saint-Bertin, était le mausolée qu'il aurait fait exécuter de son vivant en Italie. Malheureusement il n'en subsiste plus que des fragments épars, les uns conservés au musée de Saint-Omer, un autre en l'église Saint-Denis de la même ville et un autre en l'église de Saint-Martin au Laërt près de Saint Omer. D'après M. du Teil qui étudia minutieusement ces débris et les compara avec d'autres œuvres analogues, le mausolée de Guillaume Fillastre aurait été exécuté par les della Robbia de Florence.

L'intéressant volume de M. du Teil, qui est d'une exécution typographique très soignée, se termine par un tableau généalogique de la famille de Failly qui descendait de Jeanne Fillastre, sœur de Guillaume, et par un chapitre sur l'introduction de l'art français à Dunkerque et à Saint-Omer.

11. — La vie du frère de Louis XI, Charles de France, qui mourut quelques mois avant Guillaume Fillastre, n'intéresse l'histoire religieuse que d'une manière bien indirecte. Ce prince, né le 28 décembre 1446, mort le 24 mai 1472, dans sa vingt-cinquième année, plutôt comme l'établit M. Stein (1) des suites d'une vie dissolue que des suites d'un empoisonnement, n'aurait peut-être pas marqué dans l'histoire, si

(1) *Charles de France, frère de Louis XI* (Mémoires et documents publiés par la Société de l'École des Chartes, X). Paris, Picard, 1921. In-8 de 871 p.

précisément à cause de sa jeunesse et de son inexpérience, il n'avait été souvent un instrument entre les mains des ennemis de Louis XI. Mêlé à toutes les ligues et à toutes les coalitions qui troublèrent les premières années du règne de son frère, sa biographie ne pouvait manquer de tenter un historien. Retracer cette histoire était en même temps retracer celle des premières années du règne de Louis XI, et c'est à ce seul point de vue que la vie de Charles de France offre de l'intérêt. Il vécut, en effet, trop peu pour pouvoir accomplir bien des choses, et pendant les quelques années qu'il vécut, il offre le spectacle d'un prince présomptueux qui fut surtout un jouet entre les mains d'hommes puissants et avisés.

Pour arriver à le faire connaître, M. Stein s'est livré depuis longtemps à un ensemble de recherches aussi minutieuses qu'étendues. Non seulement il dépouilla avec soin les chroniques contemporaines, mais encore, dirigeant ses investigations à travers de nombreux dépôts d'archives de France et de l'étranger, il a recueilli tant sur Charles de France lui-même que sur les événements auxquels il fut mêlé, beaucoup de détails nouveaux et intéressants. Suivant l'ordre chronologique, il donne d'amples renseignements sur sa naissance, sur son enfance, sur ses distractions et ses goûts, décrit avec minutie ses costumes, s'étend sur ses déplacements, sur son train de maison, sur ses revenus.

Ce fut pendant que Charles de France était duc de Berry, que les ennemis de Louis XI se coalisèrent et entraînèrent son frère avec eux. La France n'était pas encore complètement remise des désastres de la guerre de Cent ans ; appauvrie par tant d'années de lutte et par les dévastations causées par les armées anglaises, françaises, bourguignonnes qui tour à tour la piétinaient, elle supportait très difficilement le poids des impôts et des redevances que le roi lui demandait. Le malaise causé par l'appauvrissement général du pays fut habilement exploité par le duc de Bretagne et par un certain nombre de seigneurs français désireux de se soustraire à la suzeraineté du roi de France. La coalition de tous ces mécontents fut la cause de la guerre du Bien public, à la suite de laquelle Charles de France échangea son duché de Berry contre le duché bien plus important de Normandie. Mais Louis XI ne pouvait laisser son frère à la tête de la plus belle et de la plus riche province du royaume. Autant par force que par ruse et par intrigues il l'obligea peu à peu à l'abandonner et à s'enfuir auprès du duc de Bretagne. Grâce à l'entremise de ce dernier, Charles conclut en 1469 la paix avec son frère, qui en place de la Normandie, lui donna le duché de Guyenne en apanage. A l'occasion de cette paix, de grandes réjouissances furent faites partout, et les provinces du sud-

ouest pendant si longtemps foulées et dévastées par les gens d'armes accueillirent favorablement leur nouveau duc. De nombreux projets de mariage furent alors formés, mais aucun n'aboutit. Usé par une vie de débauches il succomba non sans avoir encore cherché à nouer de nouvelles intrigues contre son frère. Son administration en Guyenne que M. Stein fait connaître en détail laissa cependant un bon souvenir dans cette province.

Cinq appendices consacrés à la chancellerie de Charles de France, à ses monnaies, à son iconographie, à son livre d'heures conservé actuellement à la Bibliothèque Mazarine et à son itinéraire augmentent l'intérêt de ce volume que terminent 147 pièces justificatives dont plusieurs très importantes. Les difficultés que l'on éprouve maintenant, pour faire imprimer des travaux scientifiques, sont sans doute la principale cause de plusieurs incorrections qui déparent ce volume vraiment bien fait et en somme de premier ordre. Ainsi, entre autres nous voyons qu'à la page 83 on parle de « prisonniers avisés » qui placent des mines. Nous pensons, d'après la pièce justificative à laquelle on se réfère que le typographe substitua prisonniers à pionniers Mais ces fautes purement matérielles n'infirment en rien la valeur de cet ouvrage, fruit d'un long et consciencieux labeur.

Jules VIARD,
conservateur aux Archives nationales

CHRONIQUE BIBLIQUE

(ANCIEN TESTAMENT)

---

1. — De sa longue expérience, M. Fillion a tiré une série de conseils sur l'étude de la Bible (1). Sous forme de lettres, ce sont de véritables causeries, aussi faciles qu'agréables, dans lesquelles souvent une anecdote ou un trait relève l'attention, qui d'ailleurs ne languit pas.

L'esprit qui les anime est celui qui a inspiré l'auteur lui-même dans ses œuvres, un esprit très conservateur, tout le monde le sait. D'ailleurs M. Fillion s'adresse à un jeune prêtre et ses préoccupations vont pour une bonne part à l'utilisation de la Bible dans la prédication et dans la piété chrétienne. Mais il entend bien mettre au point de départ l'étude historique des textes et à cet effet puiser partout, même chez les auteurs non catholiques. Sa bibliographie est assez étendue ; elle va, des interprètes les plus pieux, jusqu'au *Handkommentar* de Nowack et au *Kurzer Handkommentar* de Marti, qualifiés, bien entendu, d'« œuvres foncièrement rationalistes ».

On a l'impression que M. Fillion, en avançant en âge et des hauteurs où il est parvenu, embrasse un horizon de plus en plus large. Il l'observe dans un esprit de paix et avec un souci de juste mesure. Je ne crois pas qu'on trouve dans ce volume rien d'agressif contre personne Richard Simon est nommé sans colère. La légitimité de la critique biblique est affirmée, et l'étude comparée des religions est recommandée en vue de l'apologie de la Bible et de la religion.

Un chapitre dont l'utilité est encore incontestable, bien qu'il ne contienne rien de nouveau, est celui qui traite des « lumières que la Bible procure au prêtre pour ses études théologiques ». De la part de M. Fillion, tout le monde acceptera les remarques suivantes : « Et pourtant, si j'osais, je me permettrais de faire, très modestement, deux observations à plusieurs professeurs de théologie. Je leur dirais d'abord que, parmi les textes qu'ils citent à l'appui de telle ou telle vérité dogmatique ou morale, il en est quelques-uns peut-être qui

(1) *L'Etude de la Bible*, lettres d'un professeur d'Ecriture sainte à un jeune prêtre, par L.-Cl. Fillion, Paris, Letouzey, 1922. In-8° de viii-366 p.

n'ont pas toute la force probante qu'on leur attribue ; puis, qu'ils omettent de signaler d'autres passages bibliques, qui possèdent une grande vigueur démonstrative. Hélas ! on ne peut tout savoir, et il arrive que certains théologiens se contentent de mentionner à tour de rôle, sans leur consacrer une étude suffisante, les citations scripturaires qu'ont faites à tort (quelquefois) ou à raison (le plus souvent) la plupart de leurs prédécesseurs.... Prenez, mon cher Ami, l'excellente habitude d'étudier aussi bien que vous le pourrez ces textes qui sont apportés en preuve. Commencez par replacer chacun d'eux dans son milieu d'origine, c'est-à-dire dans son « contexte », que vous parcourrez rapidement. Quelquefois il perdra à ce rapprochement, et tant pis ; vous le remplacerez par d'autres. D'ordinaire, sa valeur en sera décuplée (p. 81 s.) ».

2. — Une traduction de l'Ancien Testament dédiée au « peuple allemand » se présente d'elle-même comme une œuvre de vulgarisation. Portant le nom du P. Schlögl, avec en exergue les mots : « Je n'ai pas transformé mais restauré », elle ne peut procéder que d'excellentes intentions, même si l'originalité et l'indépendance d'esprit de l'auteur l'entraînent à des « restaurations » que la plupart qualifieraient d'un autre nom (1).

L'avant-propos n'est pas tendre pour les rabbins. Leur division de la Bible en trois groupes de livres : Loi, Prophètes et Ecrits, est critiquée et changée. Si en particulier ils ont rangé Daniel parmi les hagiographes, c'est à cause de l'accomplissement de sa prophétie sur la destruction de la ville et du temple ; de dépit, n'ont-ils pas effacé son nom du livre de Ben Sira (XLIX, 9), où maintenant l'insertion, dans le texte, d'une note marginale fait paraître Job, qui n'était pas israélite, comme un prophète et un écrivain hébreu ! Par ailleurs, l'avant-propos annonce des vues que l'Introduction expose avec plus de précision.

Cette introduction de dix-huit pages résume les idées de l'auteur sur les livres traduits. De la Genèse on ne saurait dire avec certitude si Moïse l'a rédigée lui-même ou si, la trouvant existante, il n'a eu qu'à l'incorporer à son livre (le Pentateuque). La première hypothèse

(1) *Die Heiligen Schriften des Alten Bundes* aus dem kritisch wiederhergestellten hebräischen Urtexte übersetzst und kurz erläutert von Dr Nivard Schlögl, O. Cist., Erster Band : *Das Buch Mosche, Jeoschua und Schophetim*, Wien, Burgverlag, 1922. In-8° de xxxii-424 p. — Le même auteur a entrepris une traduction du Talmud de Babylone dont une première livraison a paru en 1921 (même éditeur) sous le titre : *Der babylonische Talmud übersetzt und kurz erläutert* (In-81 de 96 p.).

est cependant plus vraisemblable. Mais Moïse se serait servi de la tradition orale et d'un grand nombre de notes écrites : grâce à lui, toute la science de la Babylonie et de l'Égypte s'est cristallisée dans cet ouvrage. Mais la Genèse a subi par la suite de nombreux remaniements : la forme poétique a été introduite çà et là pendant l'exil ou après ; des répétitions, des gloses, des interpolations sont constatées, dont quelques-unes sont dues à l'influence babylonienne, par exemple la répartition de l'œuvre de la création en six jours. Les noms divins en particulier ont subi de telles modifications que le texte ne mérite plus à cet égard aucune confiance : il est tout à fait impossible par conséquent de discerner dans la Genèse une source yahviste et une source élohiste.

Il en faut dire autant de l'Exode et du Lévitique. Le texte en a été particulièrement surchargé, mais aussi l'ordre troublé surtout dans la seconde partie de l'Exode. Aussi est-il difficile de discerner dans ces deux livres ce qui est de Moïse lui-même et ce qui peut être développement postérieur de la législation. Néanmoins dans l'ensemble Moïse est bien l'auteur de ces écrits.

Les Nombres, à partir du ch. XV, et tout le Deutéronome consistent en discours postexiliens des docteurs de la Loi, mis dans la bouche de Moïse, comme les Juifs le savaient fort bien (Matth. XXIII, 2). Le livre trouvé dans le temple sous le règne de Josias n'était qu'un résumé de la loi de Moïse en vue de la lecture qui devait en être faite à la fête des tabernacles dans l'année sabbatique. De ce livre nous possédons le remaniement postexilien dans Deut. XII-XXVI, avec un discours d'introduction (X-XI) et une conclusion (XXVII-XXVIII). Presque tout Josué, les Juges avec I Sam. I-VII et Ruth, en leur état actuel, sont aussi postexiliens. Le P. Schlögl a d'ailleurs pris soin d'imprimer en caractères romains les parties du texte transformées ou introduites après l'exil, tandis que le reste est en gothique. Sont en romain dans la Genèse, les ch. I, 27-28; III, 14-19 ; IV, 11-12, 14-15, 23-24; V, 1-2; IX, 1-15, 24-27, etc.; dans les Nombres, les ch. XIV-XIX (sauf quelques versets du ch. XIV) et XXI, 10-XXXV ; le Deutéronome tout entier sauf VI, 1-9; Josué de même, sauf I, 1-II, 8 ; II, 15-VI et XII ; les Juges sauf III, 7-30 ; enfin tout ce qui est donné de I Sam. et Ruth. Le P. Schlögl a soin de noter à ce propos que les gens qui ont remanié les livres saints n'ont pas toujours été inspirés, car ils ont introduit parfois des contradictions dans le texte (cf. Gen. XLIX, 3-7 et Judith, IX, 2 ; Ez. XX, 24-26 et Deut. XII, 31 ; XVIII, 10). En outre, sont omis dans la traduction un assez grand nombre de versets qui devraient être étudiés dans le dernier volume de la publication, par exemple : Gen. I, 5, 8, 9 *b*-10 *a*, 13, 15, 18 *b*,

19, 23; II, 2-3, 5, 9 *b*-15, etc. ; VI, 4, 10-11 ; VII, 2-3,13-16 ; IX, 8, 16-17, etc.

La traduction est pourvue de notes dont voici quelques exemples tirés des premiers chapitres de la Genèse. Au premier verset du ch. I, « terre « signifie « le monde tout entier » et « les cieux » désignent le monde des esprits : l'auteur veut en effet nous apprendre que Dieu a créé tout ce qui existe en dehors de lui. Il ressort d'ailleurs de II, 1 que le texte primitif s'étendait beaucoup plus sur les anges ; on l'a mutilé pour ne point favoriser le culte des esprits célestes. C'est alors qu'a disparu le récit de la chute des anges.

A II, 16, Dieu menace l'homme de la mort du corps, mais aussi et surtout de la mort spirituelle. Dans le récit de la création de la femme, les vv. 21-22 doivent être traduits : « Et pendant qu'il (Adam) était endormi, il (Dieu) prit une de ses dimensions et remplit de chair la forme y correspondante. Ainsi Dieu, de la dimension prise à Adam, fit une femme.... ». L'auteur veut dire simplement que la femme a été faite sur le modèle de l'homme. Ni il n'a songé à faire enlever une côte à l'homme, auquel de fait il n'en manque aucune ; ni il n'a voulu faire remplir de chair la place vide : où cette chair aurait-elle été prise ? A un autre point de vue, la suite du texte : « celle-ci est de la même chair que moi », exclut pour l'origine du corps de l'homme l'hypothèse évolutionniste.

La malédiction de III, 14 s'adresse à Satan : « Tu seras abaissé comme le serpent qui rampe et mange la poussière ». Au v. suivant il faut traduire « entre toi et la femme qui viendra » : l'article indique qu'il s'agit d'une femme déterminée, et il ne peut s'agir de celle d'Adam. D'ailleurs la forme poétique du discours révèle l'époque post-exilienne, et à pareille date on n'ignorait pas la prophétie de la femme qui devait enfanter (Is. VII, 14 ; Jér. XXXI, 22). La fin du même verset annonce la passion et la mort du Sauveur.

Comme on voit, tout se mêle dans cet ouvrage à la fois audacieux et timide, tantôt conservateur et tantôt révolutionnaire. Il ne pouvait satisfaire personne et devait mécontenter tout le monde : les critiques, à cause de ses affirmations parfois très traditionnelles, devaient le dédaigner ; les autres, à cause de ses audaces trop souvent dénuées de preuves et de ses singularités, devaient le réprouver. On ne conclura pas qu'il n'y ait, ici ou là, rien de bon à en tirer.

3. — Il faut du courage aujourd'hui pour s'élever contre les théories critiques relatives au Pentateuque. M. Naville, dans une brochure qui succède à plusieurs autres, persiste à les combattre (1). Il convient

(1) *La Haute critique dans le Pentateuque*. Réponse à M. le Professeur

d'ailleurs de distinguer, dans son exposition, ce qui est objection à l'adresse des critiques et ce qui est théorie nouvelle destinée à remplacer ce qu'on veut détruire.

Les objections du savant égyptologue tendent soit à nier la distinction des documents qui sont à la base du Pentateuque, soit à relever la valeur historique de ce livre et à rapporter sa composition à la personne de Moïse. Que valent ces objections ? Que la distinction des documents souffre parfois des difficultés dans son application, ce n'est pas douteux. Mais ces difficultés de détail n'arrêtent pas et ne doivent pas arrêter les critiques si, dans son ensemble, la distinction des documents est solidement établie. Or un mode spécial de composition par juxtaposition de textes anciens et additions nouvelles au besoin, mode qui se retrouve d'ailleurs chez les historiographes syriaques et arabes, se manifeste nettement dans le Pentateuque, de l'aveu de tous ceux ou à peu près, qui étudient la question. Peu importe que nous ne puissions point réaliser absolument partout la distinction des documents et déterminer toujours sans exception ce qui appartient à J, à E, ou même à P. Qui aurait pu, dans tel auteur syriaque, discerner ce qui appartient à chacune de ses sources, qui même se serait douté qu'il avait composé une sorte de mosaïque de morceaux empruntés si ces sources elles-mêmes n'avaient pas été retrouvées ?

Quant à la date de rédaction de chaque document et à sa valeur historique, ce sont des questions sur lesquelles la discussion reste ouverte. Les théories critiques à cet égard expliquent un certain nombre de faits, mais il en est d'autres qu'elles n'expliquent pas. De ces théories, il est impossible actuellement de ne pas tenir compte dans l'étude de la Bible, mais il est permis de ne pas les considérer comme satisfaisantes de tous points et comme intangibles. On peut croire qu'elles seront par la suite dépassées par d'autres vues qui, retenant les faits assurés sur lesquels celles-là s'appuient, expliqueront en outre ceux qu'elles négligent. A cet égard, M. Naville a pu faire des observations qui ne sont pas dénuées de valeur et que les critiques auraient tort de dédaigner.

Ces vues nouvelles ne seront pas cependant celles que propose M. Naville. Selon lui, le Pentateuque est l'œuvre de Moïse, mais il aurait été rédigé en accadien (babylonien) et écrit en caractères cunéiformes sur des tablettes d'argile. L'accadien, en effet, a régné, peut-être dès le milieu du troisième millénaire jusqu'au VIIIe siècle avant Jésus-Christ, chez les peuples sémitiques de l'Asie occidentale.

Humbert par Edouard NAVILLE, Paris et Neuchâtel, Victor Attinger, 1921. In-8° de 93 p.

Les documents de Tell el-Amarna prouveraient qu'il fut vers l'an 1500 et pour un temps assez long la langue littéraire du pays de Canaan. Dans le même ensemble de territoires, l'araméen lui a succédé, à partir du VIIIe siècle, dans les mêmes fonctions et pour ce motif Esdras mit en araméen la Loi et les autres écrits sacrés. Enfin, un ou deux siècles seulement avant Jésus-Christ, le *yehoudith* ou patois judéen fut élevé à son tour à la dignité de langue littéraire et les livres saints traduits en hébreu carré devinrent notre Bible actuelle.

Le babylonien paraît bien en effet avoir été la seule langue écrite en Canaan vers le milieu du second millénaire, puisque d'après les lettres trouvées à Taannak on s'en servait, non sans « cananéisme », pour correspondre entre Palestiniens. D'autre part, la stèle de Mésa établit l'existence de l'alphabet cananéen vers le milieu du IXe siècle, et à cette date il n'était pas nouveau. Dans l'intervalle, les témoignages documentaires manquent, soit en faveur de l'écriture alphabétique et de l'hébreu, soit en faveur des caractères cunéiformes et de la langue babylonienne. Si donc il reste possible que les Israélites, à leurs origines, se soient servis de cette dernière comme seule langue alors écrite, le fait n'est cependant pas établi.

M. Naville l'affirme néanmoins en s'appuyant sur l'absence de documents hébreux anciens. Mais outre que cette absence, fût-elle absolue, ne fournirait qu'un argument négatif, elle s'explique soit par le fait qu'aucun monument hébreu n'est resté debout, soit surtout par la nature du sol palestinien qui ne pouvait, comme le sable sec d'Égypte, conserver intacts le papyrus ou le parchemin; car la forme des caractères anciens prouve qu'on ne gravait pas ordinairement les lettres mais qu'on les écrivait avec l'encre et le calame. Mais l'argument se retourne, avec une singulière vigueur, contre M. Naville, car si l'accadien a continué d'être pendant des siècles la langue littéraire de Canaan, on aurait dû trouver dans les décombres des anciennes villes palestiniennes, et pour la période israélite, de véritables bibliothèques. C'est par milliers, comme en Mésopotamie, ou du moins par centaines, qu'on aurait dû exhumer les tablettes cunéiformes. Où sont les récits historiques, les contrats privés, les hymnes gravés sur argile que devrait recéler le sol? En face de cette pénurie, là où la matière employée aurait dû créer l'abondance, l'inscription de Siloé, dont s'amuse M. Naville, et la stèle de Mésa ne laissent pas d'être significatives. Et si M. Naville prétend que malgré tout les documents hébreux anciens devraient être plus abondants, l'argument se retournera encore contre lui, car dans son hypothèse on devrait retrouver en Palestine de nombreux textes araméens puisque l'araméen aurait été

à son tour, pendant des siècles, la langue littéraire du pays. Où sont ces textes ? On ne pourra prendre en considération la théorie du savant égyptologue que lorsqu'il aura démontré, par des documents anciens et trouvés en Palestine, que l'accadien et l'araméen ont été successivement, durant la période israélité, la langue littéraire du pays de Canaan.

De ci de là se rencontrent, dans la brochure de M. Naville, des remarques fort justes. Il constate que plusieurs parlers vulgaires sont devenus langues littéraires par le fait qu'on les a pris comme langues des écrits sacrés. Il cite le samaritain, le *yehoudith* ou l'hébreu, le copte (p. 76). Ailleurs il parle de façon analogue du dialecte saxon de Luther (p. 62). C'est là un phénomène non pas général puisque le grec et le latin étaient langues littéraires bien avant les Septante et la Vieille Latine, mais qui s'est répété plus d'une fois dans l'histoire. Et encore n'est-ce pas en grec littéraire ou en latin classique, mais en grec et en latin vulgaires que la Bible fut traduite à Alexandrie et en Occident. D'où il ressort qu'on ne met pas la Bible en une langue donnée parce que celle-ci est langue littéraire, mais parce qu'elle est comprise de tous, et que souvent ladite langue devient langue littéraire parce qu'elle a servi à traduire la Bible. C'est la Bible qui anoblit la langue et fait sa fortune, non l'inverse. Si donc il est possible qu'on ait écrit la Bible à l'origine en une langue que les Hébreux n'entendaient pas, parce que seule cette langue s'écrivait, celles dans lesquelles on l'aura traduite ensuite auront été comprises et même parlées par le peuple. L'araméen aura donc été langue vulgaire en Judée au temps d'Esdras et l'hébreu ensuite, à partir du IIe siècle avant Jésus-Christ. Au lieu que l'araméen ait succédé à l'hébreu comme on croit communément, c'est le contraire qui aura existé. Si M. Naville n'admet pas cette succession de l'hébreu à l'araméen, il va contre une loi qu'il a lui-même discernée et soutient que par deux fois en Israël on a traduit la Bible en une langue que le peuple n'entendait pas, savoir sous Esdras où l'hébreu était encore la langue parlée, et au Ier siècle avant Jésus-Christ où il ne l'était plus. Si au contraire il accepte cette succession, nous lui laissons le soin d'en démontrer la réalité et d'expliquer comment il se fait que d'après le Nouveau Testament l'araméen ait été la langue parlée en Palestine au temps de Jésus-Christ ; que les Juifs aient éprouvé le besoin de traduire en araméen la Bible hébraïque, à preuve les Targoums ; que les derniers livres bibliques, par exemple les Chroniques, Esther, l'Ecclésiaste, accusent une évolution sensible de la langue hébraïque relativement aux plus anciens ; et beaucoup d'autres faits tout aussi surprenants dans sa théorie.

4. — Les rapports d'Israël avec l'Égypte, de l'époque du patriarche Jacob à l'exode, font l'objet du troisième volume de la publication *Orientalia* (1). Le but de l'auteur, le R. P. Mallon, est d'éclairer l'histoire d'Israël, à cette période, à l'aide de toutes les lumières que peut fournir l'égyptologie. A l'égard de la Bible elle-même, il déclare ne pas vouloir faire œuvre de critique, ni même d'exégète. Il ne s'occupe ni de la distinction des documents dans la Pentateuque, ni de leur date. Il prend le récit biblique tel qu'il est en lui-même, sans discuter en aucune façon son témoignage, mais uniquement pour l' « illustrer » par les données de l'égyptologie. Car si aucun document égyptien clair et précis ne parle explicitement du peuple de Dieu, une multitude de textes, d'usages, de faits, contribuent à éclairer et à expliquer chacune des pages de la Bible dans la période indiquée. Mais le P. Mallon entend bien que le récit biblique sorte confirmé de son étude : il s'encadre trop bien dans l'histoire d'Égypte; il concorde trop fidèlement avec ce que nous savons de la vie égytienne; il trahit trop souvent, de la part de son auteur, une exacte connaissance du pays, pour que son exactitude, sur les points où nous pouvons le contrôler, ne garantisse pas l'ensemble de son témoignage.

Ce travail rappelle celui qu'avait tenté, sur une plus grande échelle, un autre défenseur des Écritures, Vigouroux, dans la *Bible et les découvertes modernes*. Il le reprend sur un point donné avec plus d'ampleur et une richesse d'information accrue par de nouvelles recherches. Pas plus que Vigouroux, le P. Mallon n'amènera les critiques à partager toutes ses conclusions, et sans doute ne se flatte-t-il pas de les convertir. Il est indiscutable cependant que l'archéologie a son rôle à jouer dans l'interprétation de la Bible, un rôle de premier rang; qu'un document positif exhumé du sol a une valeur de fait qui dépasse celle de nos conjectures ; et que dans le champ des sciences historiques l'archéologie a plus d'une fois rétabli ce que la critique avait détruit. Mais sans doute aussi, en l'absence de documents formels, serait-il avantageux, pour le résultat même de leur démonstration, que les archéologues entrassent un peu plus dans l'étude et la comparaison des textes bibliques.

Dans chacun de ses chapitres, le P. Mallon indique, analyse ou cite les documents égyptiens relatifs au sujet, ce qui est plus instructif pour le lecteur et lui permet dans la plupart des cas de se faire un jugement. C'est ainsi qu'à propos des relations de l'Égypte avec la Palestine, il cite la Pierre de Palerme, l'histoire de Sinouhit, le dis-

(1) *Les Hébreux en Égypte* (*Orientalia*, n. 3, 1921), par Alexis Mallon S. J., Roma, Pontificio Istituto Biblico, 1922. In-4° de 213 p.

cours de Neferrohou, diverses inscriptions et des peintures qui nous montrent les Asiatiques pénétrant en Egypte. Au sujet des songes du Pharaon, dont on relève le naturel et la couleur locale, apparaît un article sur les songes dans la littérature égyptienne. Puis ce sont les noms égyptiens de l'histoire de Joseph qui reçoivent leur interprétation, la tradition du collier et de l'anneau qui trouvent leur pendant dans des faits historiques. Il y a là des coïncidences très instructives et singulièrement frappantes. L'administration de Joseph fournit l'occasion d'une étude sur les conditions de l'agriculture en Égypte et sur les soins pris par les princes pour prévenir les famines. L'embaumement du corps de Jacob trouve son explication dans les pratiques de la momification.

Les questions géographiques sont l'objet de discussions amples et particulièrement documentées. Pour la terre de Gessen, le P. Mallon adopte et appuie fortement l'opinion la moins répandue aujourd'hui : la terre de Gessen se trouvait dans la zone d'Avaris, plus tard Pi-Ramessé et Péluse. Cette ville, située près de l'embouchure du Nil bubastique, est celle-là même que les Hébreux dûrent construire en même temps que Pithom. La première cité-magasin devait servir au ravitaillement des armées partant pour la Palestine ; la seconde, qui est localisée à Tell Artabi, servait de base pour les expéditions au Sinaï. C'est donc sous le règne de Ramsès II que les Hébreux auraient peiné à la corvée. Ici encore les données de l'Exode sur la corvée et la fabrication des briques témoignent d'une connaissance exacte du milieu égyptien. — Longue étude encore sur la Mer Rouge au temps de l'exode et sur l'itinéraire des Hébreux. A cette époque la Mer Rouge devait être en jonction permanente avec les lacs : le golfe ne s'arrêtait pas à Suez mais au fond des Lacs Amers. Néanmoins les Hébreux ont passé la mer non au seuil de Serapeum mais au seuil de Chalouf. Partis de Pi-Ramessé, les Hébreux passent à l'ouest des Lacs Amers. Ni Soccoth, ni Etham ne peuvent encore être identifiés. Peut-être Soccoth était-il Thékou ; Etham devait se trouver à un point quelconque sur le seuil de Serapeum au nord des Lacs Amers. Mais Migdol, troisième station des Hébreux, est identifié par le P. Mallon au fortin-temple découvert par M. Jean Clédat à la colline d'*Abou-Ḥaṣa*, au sud des Lacs Amers. Quelques pierres portaient encore le cartouche du Pharaon Séti Merenptah ; or le « Migdol de Séti », d'après le papyrus *Anastasi* V, devait être situé au sud de l'isthme. Reconstruit par Ramsès II, il existait sûrement à l'avènement de Ménephtah. Ce Migdol serait aussi le Magdalum de la *Peregrinatio Silviae*. Par suite de cette identification, le passage de la Mer Rouge n'a pu avoir lieu ailleurs qu'au seuil de Chalouf.

Le caractère surnaturel du fait est affirmé à la p. 174 : « Par un prodige qui n'était pas du ressort des forces naturelles, ni des vents, ni des marées, une intervention extraordinaire de la puissance divine ouvrit aux enfants d'Israël une voie à travers les eaux de la mer. Ils y passèrent. Les Égyptiens les suivirent et furent engloutis sous les flots ». L'auteur écrit néanmoins, et très justement, à la p. 176 : « L'endroit convient aussi à la manière dont s'accomplit le miracle : Jahvé refoula la mer par un vent impétueux d'Orient *qui souffla* toute la nuit et mit la mer à sec (Ex. 14, 21). Cela suppose que la mer n'était pas profonde ».

De ce qui précède on devrait conclure que l'exode eut lieu sous Menephtah (1225-1205) et cette date plaît davantage au P. Mallon. Il écrit pourtant : « Il serait peu prudent et prématuré de rejeter la première opinion », celle qui place l'exode sous la XVIIIe dynastie, aux règnes d'Aménophis II (1447-1420) ou d'Aménophis III (1411-1375). C'est que la chronologie favorise cette date reculée : seule elle laisse un temps assez long pour la période biblique des Juges.

Les opinions soutenues par le P. Mallon prêtent naturellement à la discussion. Mais qu'on les adopte ou qu'on les rejette, on lui saura gré des renseignements que sa science égyptologique lui a permis de recueillir, comme aussi de la réserve de ses affirmations sur les questions qu'il considère comme ouvertes.

Les nombreuses figures insérées dans le texte ne sont pas également nettes. Si quelques-unes sont très bien venues, d'autres sont malheureusement peu distinctes. Dans un ouvrage de ce genre, où les images doivent avoir avant tout une valeur documentaire, on se demande pourquoi la gravure de la p. 68 porte le titre : « le songe de Pharaon ». Une seule carte, de la région de l'isthme de Suez, permet de suivre les discussions topographiques de l'auteur.

5. — Les ouvrages généraux prêtent aisément le flanc à la critique, l'auteur devant se prononcer sur nombre de questions fort diverses, sans avoir pu toujours les étudier dans le détail et en tout cas sans pouvoir exposer toutes ses raisons. Le livre de M. Causse sur les « pauvres » d'Israël appartient à cette catégorie, puisqu'il s'étend sur toutes les périodes que couvre la littérature de l'Ancien Testament et même au-delà, sur celle des Apocryphes (1). Il relève et groupe un grand nombre de faits et de textes desquels il résulte que la clientèle des prophètes, des psalmistes et des messianistes s'est recrutée surtout

(1) *Les « Pauvres » d'Israël (Prophètes, Psalmistes, Messianistes)*, par A. Causse. Strasbourg et Paris, Librairie Istra, 1922. In-8 de 173 p.

parmi les faibles, les opprimés, les pauvres ; que leur doctrine a été en réaction habituelle contre la civilisation étrangère, cananéenne, phénicienne ou grecque ; qu'ils ont exalté tour à tour comme un idéal la vie patriarcale, le séjour au désert, la pauvreté elle-même ; enfin que les derniers d'entre eux ont promis le royaume à venir aux pauvres, rejoignant ainsi la parole évangélique : « Heureux les pauvres, car le royaume des cieux est à eux ! » Une pareille étude ne peut manquer d'intérêt. Elle mérite aussi qu'on en dise du bien, car elle est assez exacte dans ses grandes lignes et met heureusement en lumière des textes dont on n'apprécie pas toujours toute la portée.

Dès sa première page, M. Causse rappelle que nos origines spirituelles sont à chercher en Israël. On ne le répètera jamais assez, parce que trop de personnes l'ignorent ou veulent l'oublier. A-t-on assez parlé de Rome « mère du droit » ! Certes Rome a « fondé l'Etat ». Elle avait le génie du gouvernement. Elle avait celui de la domination. Elle fut la mère d'un droit dur et rigide, la mère de l'impérialisme aussi. Nous lui devons l'esprit et les formules juridiques, mais notre idéal du droit ne vient pas d'elle, du moins dès qu'il s'agit du droit des faibles et des opprimés, peuples ou individus. C'est à Israël d'abord que nous devons « la protestation de la conscience contre les brutalités de l'histoire ».

Chacune des trois sections de l'ouvrage de M. Causse débute par une esquisse de l'histoire sociale d'Israël à la période correspondante. Mais ce ne sont que des esquisses. Qui nous donnera une histoire à la fois administrative (pour autant qu'il y eut une administration), économique et sociale d'Israël suivant les diverses époques de son existence ? Quelle lumière en rejaillirait sur les écrits des prophètes et des psalmistes ! Ce peuple n'a d'ailleurs trouvé que rarement chez ses dirigeants des vues politiques, encore moins de sens administratif. A cet égard, Israël n'est pas un modèle. Là n'était pas sa vocation. Peut-être même fallait-il qu'il fût impuissant à s'organiser de façon pratique, à prévenir ou à guérir les misères sociales, pour qu'il se rejetât d'autant plus dans l'affirmation d'un idéal de justice et de charité. Rarement vit-on aspirations plus généreuses et pareille incapacité à les réaliser : chez certains écrivains d'Israël, par exemple chez les messianistes des derniers temps, l'esprit d'utopie n'a d'égal que le dérèglement de l'imagination.

M. Causse étudie d'abord la répercussion de l'installation en Canaan, du passage de la vie nomade ou semi-nomade à la vie sédentaire et agricole, sur les mœurs et la religion. Les meilleurs en Israël durent considérer la civilisation cananéenne comme le véhicule de l'idolâtrie

et de l'immoralité. Plus tard, la transformation que la royauté fit subir au culte, la civilisation aussi qu'elle sut introduire soulevèrent des colères et des résistances. « Le rédacteur yahwiste nous apparaît comme un partisan de l'idéal nomade. Dans des mythes naïfs et grandioses, il dit l'éternel rêve patriarcal de son peuple et la protestation pessimiste contre la culture » (p. 45). Plus loin il est question du « sentiment de défiance et de colère du nomade ou du paysan contre tout ce qui est civilisation urbaine et organisation d'Etat ». Et encore : « Le travail du paysan sédentaire est considéré comme un malheur et un châtiment de Yahvé » (p. 46). A leur tour les prophètes du VIIIe siècle interviennent. Amos, le premier, « s'indigne contre ces deux manifestations de haute culture qui sont le luxe et le commerce » (p. 51). « Il combat les coutumes nouvelles et les mœurs de décadence, il veut restaurer le passé, revenir à la vie simple d'autrefois » (p. 53). « Nous retrouvons les traces du même idéal patriarcal chez le grand prophète hiérosolymite... Isaïe fils d'Amots » (p. 58), et particulièrement au chapitre VII, 21 ss. : « Sur la terre devenue comme un champ vierge, le reste des réchappés mènera la vie nomade comme aux temps antiques. Ils se nourriront de crême et de miel, comme il convient dans un pays inculte et à un peuple de pasteurs » (p. 64). « Mais ici encore le retour à la vie de la steppe n'est que le prélude de la renaissance messianique, de l'ère de splendeur et de joie » (p. 65).

Toutes ces formules ne sont pas également heureuses. Plusieurs semblent prêter aux auteurs bibliques une conception trop étroite. Ils ne sont pas toujours opposés à la civilisation, bien que la simplicité des mœurs antiques leur paraisse plus favorable à la vertu. Le yahviste ne rapporte-il pas avec une singulière complaisance les promesses de Yahweh aux patriarches ? Il entend bien que le pays de Canaan appartient à Israël. Il est donc partisan de la vie sédentaire et agricole. M. Causse veut mettre lui-même les choses au point à la p. 48 : « Le yahviste n'est pas un fanatique hostile à la pratique sédentaire comme les Bené Rékab. Mais il est épris de vie simple et de mœurs primitives ». Peut-être cette absence d'hostilité n'en dit-elle point assez et en tout cas cette formule ne se concilie pas aisément avec les précédentes ; elle les corrige plutôt. Quant à Isaïe, je crois que M. Causse se laisse entraîner par sa thèse et lui prête un idéal pastoral auquel il ne songe guère. Ce que le prophète annonce au chap. VII (vv. 23-25) n'est autre chose qu'un châtiment. Citer à ce propos XXXII, 15-20, qui est sans doute d'une autre époque, et appeler le retour à la vie de la steppe « le prélude de la renaissance messianique » est, à mon sens, donner une interprétation forcée de la prophétie. Ce retour est le prélude de cette renaissance à peu près comme l'oppression est le prélude de la déli-

vrance. Mais ce ch. VII d'Isaïe est si difficile à interpréter que M. Causse peut trouver des arguments et des autorités. En tout cas il écrit très justement à la p. 61 : « Ce que le prophète reproche à cette civilisation, c'est d'être une œuvre toute profane qui exalte la puissance de l'homme, une œuvre d'orgueil et d'impiété. Ils se sont confiés dans l'homme et ils ont méprisé le Saint d'Israël; voilà leur crime, le péché par excellence ».

M. Causse considère le ve et le vi^e siècles « comme le moment de la floraison de la poésie lyrique religieuse d'Israël ». Les morceaux plus anciens dans le Psautier, ceux qui peuvent remonter au premier temple nous sont rarement parvenus sous leur forme primitive. Ils ont été retouchés à une autre époque. Quant à l'hypothèse de psaumes maccabéens, « s'il faut admettre que la plupart des psaumes ont été écrits au temps de Qohéleth, du Siracide et de Daniel, il n'y a plus d'histoire de la langue et de la littérature hébraïques. Et il n'y a pas davantage d'histoire de la religion ». On ne saurait mieux dire. M. Causse ajoute : « Peut-être quelques morceaux comme les Ps. LXXIV, LXXIX, LXXXIII ont-ils pu être rédigés dans leur forme actuelle à l'époque des guerres de la liberté.... Mais, même dans cette hypothèse, il faudrait admettre qu'ils sont la reprise de fragments lyriques plus anciens »,

Les épreuves qui suivirent le retour de la captivité expliquent et justifient les plaintes des psalmistes. Les souffrances du « bas clergé » subsistèrent sans doute après la réforme de Néhémie. Les lévites restèrent pauvres et c'est parmi eux et parmi de simples laïques qu'il faut chercher la vraie piété juive qu'ont exprimée les Psaumes. Le conflit du pauvre et du méchant en est fréquemment le thème. « Dans cet état de lutte la foi de l'homme de Dieu s'exalte. La pauvreté devient un idéal... La souffrance des *anavim* n'était que trop réelle. Mais il est aussi vrai que le pauvre a aimé la pauvreté et qu'il s'est complu dans la pauvreté. . Ils étaient pauvres volontairement, avec joie et simplicité de cœur » (p. 100). Ces formules semblent excessives et aucun des textes indiqués par M. Causse ne les justifie. Il serait plus vrai de dire que tantôt les psalmistes ont espéré parvenir au bien-être terrestre, non par des moyens humains, mais comme à une récompense de leur piété (Ps. XXXVII, 11, 29, 34 ; CXXVIII, 2-3, etc.), que tantôt ils se sont résignés à la pauvreté, préférant l'indigence, dans la piété, à la richesse, dans l'injustice, et qu'à la fin ils se sont élevés à des espérances plus hautes (Ps. XLIX ; LXXIII). Avec eux nous restons loin de l'Évangile et de saint François d'Assise.

M. Causse appelle « messianistes » les Juifs pieux qui dans les derniers temps attendaient le Messie, se nourrissant de la lecture de

Daniel, des apocalypses d'Hénoch, de Moïse, des Psaumes de Salomon, des Testaments des XII Patriarches. A son sens, le Psautier de Salomon ne serait pas l'œuvre d'un pharisien. Cependant une pareille opinion ne peut être soutenue que si la foi à la vie future des justes et à la résurrection ne sont pas des croyances spécifiquement pharisiennes à cette époque. Quoi qu'il en soit, M. Causse relève au psaume V de de Salomon des paroles, expression de la confiance du pauvre en Dieu, qui tantôt rappellent celles du Psautier canonique, tantôt semblent annoncer celles de l'Évangile. Une page très curieuse du Testament d'Issachar exhorte les enfants de ce patriarche à pratiquer la vie agricole dans la simplicité, l'innocence et la fidélité aux commandements du Seigneur.

N'est-il pas excessif néanmoins à ce propos de parler encore de l' « antique idéal de pauvreté » ? A en juger d'après l'ensemble de textes bibliques, d'après nombre de prophéties messianiques et de paroles des psalmistes, la pauvreté en Israël était moins un idéal auquel on aspirait qu'un état de fait dont on souhaitait de sortir. Israël n'a guère eu le culte de la pauvreté plus que celui de la virginité. Mais il est vrai qu'un idéal de vie simple et modeste se retrouve dans la Bible, dans les livres les plus anciens et les plus récents, et que le sens de la chasteté conjugale est particulièrement développé dans Tobie, celui de la pureté des mœurs dans le testament de Ruben, par exemple. Là se révèle un esprit qui fait pressentir, mais de loin encore, celui des premiers chapitres de saint Luc.

De même ne faut-il pas prendre trop à la lettre « la protestation des idéalistes d'Israël contre la culture, l'éternel conflit entre les pauvres et les impies » (p. 138). Sans doute, et jusque dans les Evangiles, ceux qui sont dénués des biens de la terre et malhabiles peut-être aux affaires de ce monde peuvent-ils être plus disposés à espérer en Dieu. Encore est-il qu'ils ne le font pas toujours, et il serait trop simple de classer ainsi en catégories les individus. Les patriarches, dans la Bible, ne sont pas du tout représentés comme de pauvres gens. Ni un Isaïe, ni un Néhémie n'étaient non plus des pauvres ni des ennemis de la culture. Et ce n'est pas ce qu'a voulu dire M. Causse. Mais ceux qui le liront devront se garder des simplifications trop faciles. A cette condition son livre leur apportera des lumières très appréciables pour une meilleure intelligence de la Bible.

6. — Une anthologie de la littérature juive postbiblique était désirable afin de mettre à la portée d'un grand nombre, au moins des spécimens de textes dont la plupart sont à peu près inaccessibles. M. Harper a réalisé ce desideratum, autant pour faire connaître les

œuvres de la pensée juive que pour aider à l'étude de l'hébreu post-biblique (1).

Il publie une série de morceaux tirés de Ben Sira, de la Michna, du Talmud, de la littérature midrachique et des auteurs juifs postérieurs jusqu'au XVIIIe siècle inclusivement, qu'ils aient écrit sur la liturgie, la poésie, la philosophie, la morale, l'histoire, la géographie, le folk-lore ou d'autres sujets. Seules la Halakah et l'exégèse biblique sont exclues parce que les textes vraiment caractéristiques sont dépourvus de valeur littéraire.

Une courte notice sur chaque auteur précède le morceau choisi. Des notes, rejetées à la fin du volume, aideront à la traduction. D'ailleurs les deux tiers des textes environ sont vocalisés et un lexique d'une trentaine de pages indique le sens des termes ajoutés à la langue biblique ou pris dans une acception nouvelle.

E. Podechard,
Professeur aux Facultés libres de Lyon.

(1) *Post-biblical hebrew Literature an Anthology, Texts, Notes and Glossary*, by B. Halper, M. A., Ph. D. Dropsie College, Philadelphia, The Jewish Publication Society of America, 1921. In-8 de XVIII-300 p.

CHRONIQUE D'HISTOIRE DES RELIGIONS

I. Méthodologie.

Les amis de M. A. Longuet, récemment décédé, ont cru devoir publier le manuscrit où l'humaniste mathématicien avait exposé le résultat de ses études et de ses réflexions sur l'origine des religions (1). Sa théorie peut se résumer ainsi : « L'intelligence primitive a mis dans la pluralité des idées l'unité d'une seule antithèse générale, dont les deux termes condensent en eux-mêmes l'ensemble de l'univers matériel et du monde de l'esprit. Ce vaste couple synthétique dont procède et dépend tout ce qui existe, n'est pas autre chose qu'un couple divin. Et puisqu'il n'y avait rien dans la pensée qui ne s'y ramenât, il ne pouvait exister de conception sacrée en dehors de lui, les religions ont donc commencé nécessairement par le dualisme. Les premiers hommes ont eu deux divinités et deux seulement, d'une part, une divinité de la lumière, du ciel, de la virilité, du bien..., de l'autre, une divinité de la nuit, de la terre, de la maternité, du mal... » (p. 37). L'auteur examine ensuite par quelles transformations les religions connues ont pu sortir de cette donnée originelle, et il s'efforce de retrouver partout, dans l'antiquité classique, en Iran, et jusque chez les Hébreux ce dualisme primitif. C'est ainsi que pour lui Ève est « l'ancienne déesse; elle en a les attributs, serpent et fruit; elle en possède le caractère maternel puisqu'elle est « la mère de tous les vivants »; elle est la protectrice de la culture et de l'élevage, car ses deux premiers fils sont, l'un pasteur de brebis, l'autre agriculteur; le fratricide et la fondation d'Hénoch qui suivent son histoire la rapprochent de Larentia, la déesse du passé, des défunts » (p. 184).

Pour écrire ces choses et bien d'autres encore, il fallait la sereine ignorance de toutes les questions soulevées par les premiers chapitres de la Genèse, il ne fallait soupçonner ni le travail considérable qui s'est fait sur les textes anciens, sacrés ou profanes, ni les résultats de l'histoire des religions depuis vingt-cinq ans. Quant à la prétendue découverte de la loi du dualisme dans l'intelligence primitive, n'importe quel manuel de philosophie la souligne dans le mécanisme de la

(1) André Longuet, *L'origine commune des religions*, Paris, Alcan, 1921. In-8° de vi-196 p.

pensée humaine et Cajetan a écrit un article : *Utrum veritas sit in intellectu componente vel dividente*, q. XVI, art. 2.

II. Les Primitifs.

1. — Le petit volume consacré aux Noirs de l'Afrique (1) a, sur beaucoup de gros ouvrages, un avantage considérable, c'est d'avoir été écrit par quelqu'un qui, pendant vingt-cinq ans, a fréquenté les nègres, et qui, parlant un grand nombre de dialectes africains, a pu ainsi entrer dans leur intimité.

Après avoir fait remarquer que le matriarcat se trouve à la base de toute la société africaine et en avoir noté les conséquences, M. D. aborde la question des croyances religieuses. Il proteste, avec juste raison, contre le terme de fétichisme dont on veut qualifier le paganisme des noirs, car, dit-il, « le fétichisme, c'est-à-dire la croyance à la vertu des fétiches et des talismans n'est pas une religion, ce n'est que l'un des aspects les plus apparents de l'universelle superstition », (p. 148). La façon dont l'auteur résume en quelques pages la religion des noirs semble particulièrement juste.

« La religion des noirs de l'Afrique est en réalité *l'animisme*, c'est-à-« dire la croyance à la toute-puissance des esprits auxquels le fidèle « rend un culte consistant en prières, offrandes et sacrifices en vue de « s'attirer leurs faveurs, de détourner de lui-même leur colère ou de « l'appeler sur leurs ennemis. Les nègres africains croient que tout « être animé renferme en lui, en plus de son corps, deux principes « immatériels. L'un, sorte de souffle ou de fluide vital, n'a pas d'autre « rôle que d'animer la matière et de lui communiquer la vie et le mou-« vement; c'est un principe sans individualité ni personnalité propres, « qui est éternel en ce sens qu'il est antérieur au corps qu'il anime « présentement et lui survivra pour aller en animer un autre, et ainsi « de suite jusqu'à la fin des temps. Comme la matière, il est divisible à « l'infini et peut se dissocier en divers éléments dont chacun suffit, « seul ou combiné avec un autre élément venu d'ailleurs, à animer un « corps donné. Lorsqu'un homme vient à mourir, c'est que le souffle « vital a abandonné son enveloppe charnelle pour aller immédiatement « créer une nouvelle vie, soit dans un fœtus humain ou animal en ges-« tation, soit dans une pousse végétale en germination. Bien entendu, « cette sorte de fluide sans personnalité, sans intelligence, sans « volonté, que l'on pourrait comparer à un courant électrique, n'est « l'objet d'aucun culte. C'est un esprit si l'on veut, mais seulement au « sens étymologique du mot (*spiritus* « *souffle* »).

(1) M. Delafosse, *Les noirs de l'Afrique*, Paris, Payot, 1922. In-16 de 160 p.

« Le second principe est bien différent : Né avec le corps qui l'abrite « et en même temps que lui, il constitue la véritable personnalité de « l'être auquel il communique la pensée, la volonté et la force d'agir; « le souffle vital permet aux membres de l'homme ou de l'animal de se « mouvoir, à la sève de l'arbre de circuler dans ses vaisseaux, mais ce « mouvement et cette circulation ne sauraient s'accomplir s'ils n'étaient « ordonnés par l'esprit. S'il arrive qu'un jour le contrôle du souffle « vital échappe à l'esprit et que, comme conséquence, ce souffle quitte « son enveloppe et que la mort s'ensuive, c'est qu'un autre esprit plus « fort a neutralisé le premier : Voilà pourquoi tout décès est attribué « par les noirs, non à des causes matérielles, qui n'en sont pour eux « que les causes secondes et occasionnelles, mais à l'influence psy- « chique d'un esprit mal intentionné, seule cause première et réelle de « la mort.

« Après le décès d'un être jusque-là animé, son esprit seul demeure, « et il demeure tel qu'il était du vivant de cet être, avec la même per- « sonnalité, le même caractère, les mêmes affections et les mêmes « haines. Seulement il n'a plus de souffle vital à commander, ni d'en- « veloppe charnelle limitant sa fantaisie et il n'en devient que plus « puissant, n'étant plus gêné dans son action par la nécessité de diri- « ger la vie du corps et de se guider en quelque sorte sur le souffle « vital. Aussi le divinise-t-on alors et c'est là qu'il faut trouver l'origine « du culte des défunts, ou plutôt des esprits des défunts, des mânes « des ancêtres....

« Qu'il s'agisse de l'esprit d'un défunt ou de celui d'une montagne, « d'un bloc de pierre, d'un gouffre..., c'est toujours pour les Noirs la « même nature d'esprit, c'est toujours un principe invisible mais qui « voit tout, qui se rend compte de tout, susceptible, qu'on peut offen- « ser sans le vouloir, irascible également et capable de faire expier « durement les offenses même involontaires qui lui ont été faites, mais « faible et vaniteux aussi comme l'homme qui l'a créé à son image et « se laissant émouvoir et amadouer par des prières et des offrandes « ou fléchir par des sacrifices propitiatoires.

« Tel est le fondement de la religion animiste répandu parmi les « Noirs depuis le Sahara jusqu'au Cap de Bonne-Espérance. Elle « englobe dans le même culte les innombrables esprits des ancêtres « des hommes et les non moins innombrables esprits des phénomènes « de la nature, promus les uns et les autres au rang de divinité », p. 149.

Les Noirs de l'Afrique croient-ils en un Dieu suprême et unique ? La réponse de M. D. est nettement affirmative : « Il semble bien que cette « croyance est à peu près universelle chez eux, mais elle est d'ordre « cosmogonique plutôt que religieux. Ils admettent que le monde et les

« êtres qu'il renferme, y compris les Esprits, ont été créés par un Être « supérieur dont ils reconnaissent l'existence, mais dont ils se désintéressent parce qu'ils ne sauraient comment entrer en relations avec « lui et parce que lui-même se désintéresse du sort de ses créatures », p. 153 (1).

2. — La tribu fuégienne des Yagans (2) habite l'extrême pointe de l'Amérique du Sud et se trouve, à l'heure actuelle, réduite à soixante-dix membres de race pure. Demeurés dans un état de civilisation matérielle très rudimentaire, ils appartiennent à la classe des chasseurs inférieurs, c'est-à-dire qu'ils ne se livrent ni à l'agriculture ni à l'élevage Ils représentent assez bien une humanité très primitive et se rangeraient parmi les peuples qui sont partout regardés comme prétotémiques et prématriarcaux. C'est Darwin qui introduisit les Yagans dans la littérature scientifique de l'ethnologie religieuse. Se basant sur un contact de peu de durée qu'il eut avec eux durant son tour du monde, il y a quatre-vingt-dix ans, il les représente comme des anthropophages ignorants de toute divinité et de toute religion ; c'est comme tels qu'ils figurèrent dans des centaines d'ouvrages. Des missionnaires vinrent jeter le doute sur ces affirmations ; c'est pour résoudre ces difficultés que le R. P. Koppers et son confrère le R. P. Gusinde, vice-directeur du Musée ethnologique de Santiago, organisèrent de 1919 à 1922 trois longues expéditions. Adoptés par la tribu, admis à l'initiation, les explorateurs obtinrent les détails les plus sûrs et les plus circonstanciés. Les résultats de leurs recherches infirment entièrement les premières impressions de Darwin. En réalité, les Yagans, réputés sans

(1) Dans son livre sur *la Religion des Primitifs* (p. 171 sq), Mgr Le Roy se montre plus affirmatif au sujet de ce monothéisme fondamental chez les Bantous et les Négrilles, mais le R. P. Mangin dans sa monographie des Mossi (*Les Mossi : Essai sur les us et coutumes du peuple Mossi au Soudan occidental*, extrait de l'*Anthropos*, Vienne, 1916. In-8° de XII-116 p.) donne une note à peu près semblable : « L'idée d'un Dieu unique et créateur est partout chez ce peuple. Le plus simple des souhaits, le moindre bonjour renferme le nom de Dieu » (p. 78) ; et le R. P. publie une longue série de salutations où Dieu invoqué se montre comme le dispensateur de tout bien. Dieu sait tout, il est partout, et l'auteur ajoute : « Cependant aucune prière n'est adressée à Dieu directement en dehors des souhaits ; aucun sacrifice qui lui soit offert sans qu'en même temps ne s'y mêle le nom des génies » (p. 79). Ce n'est là, si l'on veut bien y regarder de près, que l'exagération d'une idée juste sur l'inaccessibilité de Dieu ; c'est cette exagération, poussée jusqu'à l'absurde, qui a poussé les Yésidis des montagnes du Kurdistan à rendre un culte véritable à Satan.

(2) *La religion et l'Être suprême chez les Yagans (tribu fuégienne)*, par Guillaume Koppers (*Études* du 20 octobre 1922).

religion, professent un monothéisme non seulement relativement pur, mais encore vivant. Ils reconnaissent un être suprême *Vatauineuva* (le Très Vieux), dont ils disent, eux-mêmes, qu'il est semblable au Dieu des chrétiens. Ils l'appellent « le Très-Haut, le Tout-Puissant, le Bon Vieux, le meurtrier dans le ciel là-haut », parce qu'il fait mourir les hommes. Les discours et les prières qui lui sont adressés, jouent un grand rôle dans la vie journalière des Yagans; et en toutes circonstances, on se recommande à lui. Ils disent de lui que Vatauineuva a toujours été, qu'il est le propriétaire de tout et qu'il demeure au ciel. Il n'est pas marié, sait tout et voit tout. Aucun culte extérieur ne lui est rendu, et les Yagans n'ont que le sacrifice personnel (jeûne et renonciation à certaines choses). Il est hors de doute également que les Yagans admettent une certaine immortalité pour l'âme humaine, sans qu'ils puissent d'ailleurs rien dire sur son sort dans l'au-delà. L'anthropologie physique classe les Yagans parmi les pygmoïdes, mais n'est-il pas remarquable de constater combien leur idée de Dieu se rattache à celle des Pygmées du centre de l'Afrique (1), ou des Austrasiens et des Austronésiens (2).

C'est un nouvel et très fort argument apporté à la thèse de savants catholiques comme Mgr Le Roy et le R. P. Schmidt qui soutiennent qu'on peut encore retrouver quelques traces de la Révélation primitive chez certains de nos sauvages actuels les plus attardés.

III. - Religion égyptienne.

Dans l'un des meilleurs ouvrages qui aient paru sur la religion égyptienne (3), Ermann consacre trois chapitres au culte des morts depuis les origines jusqu'aux derniers temps de l'Égypte pharaonique, tant la préoccupation de l'au-delà tourmentait l'esprit des Égyptiens. M. G. Lefèbvre publie sur ce sujet des textes du plus haut intérêt (4). Empruntés au tombeau de Petosiris, grand-prêtre du Thot, IVe s. av. J.-C., ces textes sont remarquables par la foi en la rémunération, en faveur surtout de ceux qui auront rendu service au défunt, en l'assistant après sa mort : « O vivants, actuellement sur la terre, venant vers cette montagne, et tous ceux qui (dans l'avenir) viendront pour déposer des offrandes en cette nécropole, ah, prononcez mon nom en versant d'abondantes libations. Thot vous louera <à cause de cela> : ce sera

(1) Mgr A. Le Roy, *Les Pygmées la Religion des Primitifs.*

(2) W. Schmidt, *Grundlinien einer Vergleichung der Religionen und Mythologien der Austronesischen Völker.*

(3) Ermann, *La religion égyptienne, trad. par C. Vidal.*

(4) *Annales du service des Antiquités d'Egypte*, t. XXI (1921), I, p. 42.

votre récompense. On sera traité comme on aura agi ». Petosiris a été jugé et reconnu innocent, et pourtant, il demande encore des prières avec instances : « Dieu (Thot) lui-même rétribuera <chacun selon> la manière dont il se comportera à mon égard : qui me fera du bien, il lui en sera fait; qui louera mon *ka* (1), son *ka* sera loué; qui me fera du mal, il lui en sera fait » (p 52).

Dans la *Revue Biblique* d'octobre 1922 (p. 481 sq), M. Lefebvre revient sur ce sujet et détache pour les biblistes certaines recommandations du grand-prêtre qui, tant pour la forme que poúr l'expression, sont à rapprocher des passages des Psaumes ou des Livres sapientiaux. Ces instructions ont d'autant plus de valeur que c'est un mort qui, du fond de sa tombe, cherche à persuader les vivants en leur faisant connaître les résultats de sa propre expérience et en leur exposant les faveurs réservées, en ce monde et dans l'autre, à « ceux qui craignent Dieu et qui marchent dans sa voie ».

Inscr. 116, t. 3 6 : « O vivants,... si vous écoutez mes paroles, si vous « les mettez en pratique, vous en éprouverez l'utilité. La bonne route « de l'homme qui obéit à Dieu, heureux celui qui s'applique à la suivre! « Je vous dirai ce qui m'est advenu, je ferai que vous soyez informés « des volontés de Dieu, je ferai que vous avanciez dans la connaissance « de son esprit. Si je suis arrivé ici, en la vie éternelle, c'est que j'ai « fait le bien sur la terre, et que mon cœur s'est complu dans le « chemin de Dieu, depuis mon enfance jusqu'à ce jour. Toute la « nuit, l'esprit de Dieu était dans mon âme et je me levais au matin « pour faire part de ce qu'il aimait. J'ai pratiqué la justice, j'ai « détesté l'iniquité..., je n'ai pas frayé avec ceux qui ignoraient « l'esprit de Dieu... Tout cela je l'ai fait en pensant que j'arriverais à « Dieu après ma mort, et parce que je savais que <viendrait> le jour « des maîtres de la justice, quand ils feront le partage, lors du jugement... »

L'Israélite, remarquons-le, attendait de Iahvé, en échange de ses bonnes actions, la récompense temporelle, son propre bonheur dans le monde ou la prospérité de son peuple. Le ps. 127 à ce point de vue est particulièrement caractéristique. L'Égyptien attend en outre une récompense ultra-terrestre; il a souci de ses fins dernières. L'auteur termine en disant que « le concept d'un au-delà bienheureux familier aux Égyptiens depuis leurs origines, est, chez les Juifs, un concept tardif qui n'a vraiment pris forme que dans quelques

(1) Le *ka* pour les Egyptiens, c'est la force vitale insufflée à l'homme vivant, sorte de double, identique à l'être lui-même, qui, au moment de la mort, se sépare du corps, mais en continuant à s'y intéresser et dans une certaine mesure à en dépendre.

psaumes récents.... et la littérature rabbinique du début de notre ère », (p. 488).

Peut-être cette conclusion gagnerait-elle à être plus nuancée. Si l'idée du renouveau domine toute la mythologie des Sémites, l'idée de la résurrection se trouve aussi partout chez eux. Les Babyloniens avaient l'espoir d'une vie véritable rendue aux morts, la seconde partie du poème de Gilgamès en est la preuve, à plus forte raison les Hébreux (cf. Job, XIX, 25). Ceux-là aimaient à dire de Mardouk qu'il rend la vie au mort, mais Iahvé fait descendre au chéol et il en ramène (I Sam. II, 6); il pourrait y poursuivre ses ennemis ou en retirer ses serviteurs (Amos, IX, 2); il en est le maître; c'est là le principe d'évolution qui permettra à la théologie juive de se développer dans sa ligne propre.

IV. Religions de l'Iran et de l'Inde.

1. — On se rappelle le succès obtenu par l'ouvrage de S. Reinach : « *Textes d'auteurs grecs et latins relatifs au Judaïsme* » et les services qu'il a rendus. La librairie Marc et Weber de Bonn vient d'entreprendre une collection conçue sur un plan plus étroit, mais qui néanmoins sera pour l'historien des religions d'une incontestable utilité. Il s'agit de publier, sur les religions de l'antiquité, tous les textes tirés d'auteurs grecs et latins susceptibles d'apporter quelque lumière. Le 1er fascicule est dû à M. Clemen (1) dont les études sur le Mazdéisme font autorité; 134 auteurs différents y sont réunis. Quelques-uns reprocheront peut-être à l'auteur de n'avoir pas donné en même temps la traduction de certains passages obscurs, particulièrement difficiles, ou de contraindre ses lecteurs à se reporter à un second ouvrage publié par un autre éditeur (2) pour connaître ses conclusions. Dans ce deuxième volume, C. établit la comparaison de ces documents classiques avec ceux de l'Avesta. Il admet l'historicité de Zoroastre, qui, d'après le témoignage de Xanthos, auteur antérieur à Hérodote et cité par Diogène Laërce, serait né dans l'ouest, pas plus tard que l'an 1000 av. J.-C. Il distingue dans la religion perse celle des Achéménides (Cyrus, Cambyse et Darius auraient été des Zoroastriens), celle du

(1) *Fontes historiæ religionis ex auctoribus graecis et latinis collectos subsidiis Societatis Rhenanae promovendis litteris edidit* C. Clemen : *fasciculus I. Fontes historiae religionis persicae*, Bonnae in aedibus Marci et Weberi, 1920. In-16 de 116 p.

(2) C. Clemen, *Die griechischen und römischen Nachrichten über die persische Religion*, Giessen, Töpelmann, 1920.

peuple pour laquelle on possède les témoignages d'Hérodote et de Xénophon et enfin la religion particulière des mages.

2. — Le livre de M. Guénon (1) est l'œuvre d'un mystique intellectuel, pour qui l'Orient tout entier est sans tare parce que sa culture (y compris le régime des castes) n'y est que l'application, en des domaines divers, d'une tradition métaphysique immuable qui saisit l'absolu pour régler, sur cette norme suprême, toutes les contingences humaines. Dès lors la philologie est inutile et l'étude de la chronologie hindoue devient vaine, car contrairement à ce qu'ont pensé tous les savants, il n'y a pas eu d'évolution! Sur quoi repose cette métaphysique? M. G. répond : « Les vérités métaphysiques ne peuvent être « conçues que par une faculté qui n'est plus de l'ordre individuel et que « le caractère immédiat de son opération permet d'appeler intuitive ». Cette intuition ou intellect pur, comme l'appelle encore l'auteur « est « nécessairement infaillible par là-même que son opération est immé- « diate, et, n'étant point réellement distinct de son objet, ne fait « qu'un avec la vérité même. Tel est le fondement essentiel de la certi- « tude métaphysique et l'on voit par là que l'erreur ne peut s'intro- « duire qu'avec l'usage de la raison ». A quoi l'on pourra toujours opposer cette simple question : Qui garantira que l'expression de cette intuition intellectuelle, le jugement qui en résulte, est bien conforme à la réalité, et quel moyen aurai-je de vérifier ses affirmations? Dans ces conditions, il est évidemment inutile de s'étendre davantage sur un ouvrage qui renferme des pages très personnelles et dont quelques-unes sont intéressantes, mais qui, à notre avis, nous semble entièrement gâté par des vues a-prioristiques (2).

3. — Par contre, il convient de signaler la 3e édition revue et augmentée de l'ouvrage du prof. Oldenberg sur le Boudha (3). En ces temps où le boudhisme est à la mode et où l'on en parle beaucoup sans savoir au juste ce qu'il est, c'est sans contredit le meilleur livre qui puisse faire connaître au public la personnalité du Boudha et son œuvre religieuse.

(1) R. Guénon, *Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues.*

(2) Un exemple entre mille de la désinvolture avec laquelle M. G. traite l'histoire : Pour lui la Qabbale juive est antérieure à la période alexandrine et a influé sur la pensée néo-platonicienne (p. 39 et 150). C'est exactement le contraire. Les Qabbalistes eux-mêmes ne prétendent pas remonter plus haut que les Tannaites (IIe s. ap. J.-C.) avec Ismaël ben Elisa et Simon ben Iochai et en réalité la Qabbale date simplement du Moyen-Age espagnol.

(3) H. Oldenberg, *Le Boudha. Sa vie, sa doctrine, sa communauté.* Traduit de l'allemand par A. Foucher, 3e édition française, revue et augmentée d'après la troisième édition allemande, Paris, Alcan, 1921. In-8° de VII-401 p.

On sait que ce sont les Brahmanes qui, au IVe siècle av. J.-C., rédigèrent en sanscrit le Mahâbhârata, vieille épopée populaire qui résume toute la morale, la philosophie et la mythologie védique et où se sont incorporées nombre de dévotions et de traditions populaires. A une époque qui date au plus bas des environs de l'ère chrétienne, ils y insérèrent la Bhagavadgîtâ (le chant du Seigneur), poème théologique qui a surtout pour but d'enseigner à tous le salut par la libération de la transmigration, ce retour perpétuel à des existences sans fin. Krishna, l'ancien demi-dieu tribal, héros militaire cruel et sinistre, que rien ne rattachait à la tradition védique, s'y trouve changé en un dieu incarné, identique à Vichnou, et qui revient sur la terre pour rendre à la religion sa ferveur première et parfaire la révélation. L'intérêt tout particulier de ce poème réside en ce que certains (1) ont prétendu y retrouver des idées et des expressions chrétiennes, qui relèveraient du quatrième Évangile et qui y auraient été interpolées. Quoi qu'il en soit de cette question, on ne pourra qu'être reconnaissant à M. Senart (2) de mettre à la disposition de tous ceux qu'intéresse l'histoire des religions un texte impeccable précédé d'une lumineuse introduction sur la composition et les doctrines de la Bhagavadgîtâ.

V. Religions sémitiques.

1. — L'ouvrage de M. Plessis est sans contredit la plus complète monographie que nous ayions sur Ištar-Astarté (3). Sans doute bien des points resteront encore obscurs, les documents sont trop souvent fragmentaires et l'esprit des Sémites n'a jamais exigé cette clarté et cette logique que réclament des cerveaux d'Indo-Européens, mais dans l'ensemble les conclusions de l'auteur demeureront acquises à la science, car elles sont le résultat d'une étude personnelle et approfondie des textes à la lumière d'un sens critique très sûr et très avisé.

Voici comment M. Plessis les résume lui-même : Ištar-Astarté est une divinité proprement sémitique. Aussi loin que les documents permettent d'atteindre, c'est toujours et pour ainsi dire exclusivement chez les Sémites qu'on la rencontre. Si parfois elle est mentionnée dans des textes étrangers, elle s'y manifeste d'ordinaire comme une

(1) Hopkins, *India Old and New*.

(2) Émile Sénart, *La Bhagavadgîtâ*, traduite du sanscrit avec une introduction, Paris, Bossard, 1922. In-8° de 173 p.

(3) J. Plessis, *Études sur les textes concernant Ištar-Astarté. Recherches sur sa nature et son culte dans le monde sémitique et dans la Bible*, Paris, Geuthner, 1921. In-8° de IV-301 p. autographiées.

divinité importée d'ailleurs, par des relations politiques et commerciales, par une pénétration pacifique ou violente.

Il y a peut-être lieu de ne pas être aussi affirmatif que l'auteur. Ištar ne serait-elle pas antérieure au vieux fonds sémitique lui-même ? C'est une divinité préhistorique que les Sémites honoraient, mais qu'ils ont dû retrouver chez les populations sumériennes plus ou moins apparentées aux Indo-Européens. Elle n'est pas autre chose que la planète Vénus, et si elle fait partie de la grande triade astrale avec Sin et Samaš, elle se rattache en fait à la religion naturiste qui pendant de longs siècles, s'est étendue sur toute la préhistoire. Le P. Dhorme l'avait déjà remarqué (1) : « Quelle que soit la signification du mot *ilu* que les Babyloniens emploient pour « dieu » et qui correspond à אל des autres Sémites, il est sûr que l'idéogramme qui servait à déterminer les êtres de nature divine représentait primitivement l'étoile... Le dieu était donc par essence le Céleste et ici encore nous côtoyons les conceptions primordiales des Indo-Européens, qui ont employé le mot « *deivos* » céleste pour exprimer le dieu ». En dépit de ses nombreux attributs, Ištar est pour tous et par essence « *Ištar kakkabê* » l'étoile par excellence, et ce n'est évidemment pas par pure coïncidence que son nom rappelle la racine *st'r* qui en sanscrit signifie l'étoile. Nous la retrouvons d'ailleurs chez les Élamites et chez les Hittites, deux peuples non sémites, et où elle se présente comme une déesse nationale et autochtone.

L'auteur reproche à Nielsen sa conception d'Ištar-Vénus. Il écrivait pourtant : « Au point de vue réel, la déesse est bien l'étoile par excellence » (p. 5). Nielsen a vu juste, et avant lui le monde antique gréco-romain, pour qui Astarté est Vénus ; voir les textes dans Movers : *Die Phœnizier*, p. 606. D'ailleurs les textes assyro-babyloniens explicites sont innombrables (cf. Dhorme : *Choix de textes religieux assyro-babyloniens*, p. 369 ; Thureau-Dangin : *R. Ass.*, 1904, p. 141 sq.). Les traits caractéristiques et parfois contradictoires d'Ištar s'expliquent précisément par ce double caractère d'étoile du matin et d'étoile du soir ; elle est ainsi à la fois sœur du soleil qui prodigue aux hommes la lumière et la vie et sœur d'Ereškigal, la déesse des enfers, qui préside aux ténèbres et à la mort, déesse de la fécondité et de l'amour, mais en même temps déesse de la guerre, de la mort. C'est surtout sous ce premier aspect qu'Israël a connu Ištar et la « Reine du ciel » a reçu ses hommages jusque dans les colonies juives descendues en Égypte. Par contre, après Esdras et Néhémie, la grande déesse perd toute sa faveur et elle n'est plus pour le monde juif qu'un démon dont on

(1) P. Dhorme, *La religion assyro-babylonienne*, 2e éd., p. 53.

cherche à écarter les maléfices. La seconde partie de l'ouvrage, que l'auteur lui-même intitule : « Notes brèves et essais » traite du culte d'Ištar, personnes, sacrifices et fêtes.

2. — Le vrai titre du dernier ouvrage de M. Chabot (1) devrait être : *Palmyre, ses inscriptions et ses monuments*, car le choix des documents a été fait de manière à ce que leur commentaire présentât, dans son ensemble, l'histoire de cette ville. Le volume intéresse donc également l'archéologie, l'histoire, l'épigraphie et aussi la science des religions. Après avoir abordé l'étude du célèbre tarif fiscal de Palmyre, l'auteur traduit et commente successivement les inscriptions honorifiques, funéraires et religieuses ; nous ne nous occuperons que de ces dernières et pour en tirer les conclusions principales sur l'ensemble de la religion palmyrénienne.

Le premier élément qui se dégage d'une étude des textes est le caractère solaire et astral très nettement accentué des croyances palmyréniennes. Sans doute le dieu principal est Bel, que les inscriptions identifient avec Zeus tonnant. « Διὶ μεγίστῳ κεραυνίῳ » et qui n'est pas autre chose que le dieu du ciel, le Hadad des Sémites, et le Teshoub des Hittites. Au temps de Palmyre son concept a évolué ; il est le dieu par excellence, le dieu très grand, auquel on a consacré le temple principal, mais le syncrétisme du temps a tendance à l'identifier avec Hélios et lorsque après la chute de l'empire de Zénobie, Aurélien construira à Rome, avec les dépouilles de Palmyre, un temple pour rappeler son triomphe, il y érigera les statues de Bel et de Hélios, le même dieu sous deux noms différents (2).

Il convient de rapprocher de lui Baalsamin, le « maître des cieux ». Le culte de ce dieu remonte à une très haute antiquité puisqu'il est déjà nommé dans un traité entre le roi d'Assyrie Asarhaddon et un roi de Tyr au VIIe siècle av. J.-C. C'est un des dieux principaux des Sémites et quelques années avant l'ère chrétienne, on lui élevait un grand temple à Sîa près de Canatha dans le Hauran. Dans l'inscription de la statue de Malê, le texte palmyrénien dit « temple de Baalsamin » et le grec, « temple de Zeus » ; ne serait-ce pas un indice qu'à cette époque, le nom de Zeus évoquait l'idée de « dieu » sans épithète et que Baalsamin représentait un attribut de la divinité ? Par voie de syncrétisme, des dieux primitivement distincts en sont arrivés à cette époque à se confondre dans une même entité. Au-dessous de ces

(1) J.-B. Chabot, *Choix d'inscriptions de Palmyre, traduites et commentées*. Paris, Geuthner, 1922. In-4 de 152 p. avec 20 planches en phototypie et 12 planches doubles en héliogravure.

(2) Zosime, *Hist.*, I, 61, 3-5.

grands dieux, les inscriptions nous en font connaître d'autres dans lesquels se révèle le vieux fonds syrien naturiste. C'est Malakbel, qui porte le nimbe orné des rayons solaires. Il est « malak », c'est-à-dire envoyé de Bel, en tant que disque du soleil, char divin qui, d'après les idées en cours à cette époque, conduit les âmes au ciel (1). Il est le dieu particulier du clan des Banou-Taimi, tandis qu'Aglibol, un autre dieu solaire, est considéré comme le protecteur des gens de la source d'Ephca. Ce dernier semble avoir été comme une sorte d'Apollon palmyrénien chargé spécialement de rendre les oracles. On l'appelle encore Chams qui, en sémitique est le nom commun du soleil et sur un autel trouvé à Rome il porte le nom de « sol sanctissimus » (2).

Chacun de ces dieux a sa parèdre. Atargatis ou Atarateh, qui avait un sanctuaire fameux à Hiérapolis, est la parèdre de Malakbel, tandis qu'Allat, la grande déesse des Arabes, proscrite plus tard par le Coran et hellénisée sous le nom d'Athéna (3), paraît avoir été considérée comme la parèdre de Iarhibol. Atargatis est sans contredit Vénus (4), mais le rôle de cette planète comme précurseur du soleil et de la lune est de telle importance qu'il a toujours donné lieu dans les religions astrales à un dédoublement de la divinité assimilée à la planète. En Arabie la question se complique du fait que deux divinités, l'une mâle, Athtar, et l'autre féminine, Allât, représentent Vénus. Il faut donc s'attendre à rencontrer deux hypostases mâles, tirées du dieu sabéen Athtar, l'équivalent onomastique d'Ištar. De fait ces deux hypostases d'Athtar ont pénétré jusque dans le monde gréco-romain sous les noms de Azizos et Monimos que nous retrouvons sous leur vêtement palmyrénien Azizou et Arsou, identifiés avec Phosphoros et Hesperos, les deux coureurs qui précèdent Hélios et Sélénè.

Un autre point intéressant à noter, c'est la tendance au syncrétisme que les inscriptions manifestent dans le domaine religieux. Nombre de documents parlent d'une divinité anonyme qu'ils désignent par cette périphrase : « Celui dont le nom est béni pour l'éternité », et à laquelle ils ajoutent l'épithète de « bon et miséricordieux ». On s'est demandé quelle est la raison de cet anonymat et quelle est la divinité ainsi désignée. Diverses opinions ont été émises sur ce sujet, mais la plus vraisemblable est qu'il faut y voir une expression des tendances syncrétistes du temps vers une conception monothéiste due à une influence

(1) Ce point a été parfaitement établi par Isidore Lévy, *Cultes et rites syriens dans le Talmud* (Extr. de la *Revue des Études Juives*, 1901, t. XLIII), p. 5 et par Dussaud, *Notes de mythologie syrienne*, p. 24.

(2) Visconti, *Annales de l'Institut de corresp. archéol.*, 1860, p. 422 sq.

(3) Dussaud, *Les Arabes en Syrie avant l'Islam*, p. 129.

(4) Lagrange, *Études sur les religions sémitiques*, 2e éd., p. 128 sq.

juive. Une importante colonie israélite était en effet établie à Palmyre, centre important de commerce. On en constate l'existence dès la fin du Ier siècle de notre ère, certaines inscriptions mentionnent des Samuel, des Simon Barabbas, la formule d'une tombe : « Parce qu'ils l'ont invoqué dans l'angoisse, il les a exaucés dans la dilatation » rappelle trop le v. 5 du ps. CXVII. pour être l'effet d'un pur hasard. Par ailleurs la périphrase elle-même qui dérobe le nom de la divinité est à rapprocher de certaines locutions bibliques très caractéristiques, telle que celle-ci : « Béni soit son nom glorieux pour l'éternité » (Ps. LXX, 19). L'influence de cette colonie juive était sans aucun doute considérable dans le domaine politique et religieux puisque l'ambitieux Paul de Samosate fut accusé de judaïser.

Aucun détail des inscriptions ne nous permet de savoir si les Palmyréniens croyaient à la vie future. Nombre d'ex-voto constituent des actes de dévotion destinés à attirer la protection de la divinité, tandis que d'autres sont érigés en reconnaissance d'un bienfait déjà obtenu. Les dieux sont respectés, non aimés et la formule courante dans les inscriptions honorifiques est celle-ci : « X et X... qui aiment leur patrie et révèrent les dieux ». Aucune trace de christianisme n'a été jusqu'ici relevée dans les inscriptions de Palmyre.

3. — A propos d'une petite plaque de grès où M. Daressy en 1905 avait cru voir un cavalier égyptien, M. Perdrizet publie une étude remarquable de démonologie gréco-orientale (1). Le prétendu cavalier n'est autre que Salomon, le grand maître de la magie orientale, et s'il est à cheval, c'est non seulement parce que la Bible mentionne son goût pour les chevaux (I Reg. X, 27 sq.), mais aussi parce que, à partir des Ptolémées, par suite de l'importance qu'avait prise la cavalerie dans leur armée, les Egyptiens ont une tendance à faire de leurs dieux des cavaliers, comme plus tard, leurs héritiers devenus chrétiens, les Coptes ont tenu à marquer par là l'éminente dignité de leurs saints. Ces saints cavaliers sont évidemment tout puissants contre le démon ; on les représente transperçant de leur lance quelque monstre diabolique et leur image est accompagnée assez souvent d'un texte prophylactique destiné à garantir le porteur contre les atteintes du malin. A propos d'une fresque de Baouît près d'Achmounéîn (Hermopolis magna) dans la Haute-Égypte, et représentant un saint Sisinnios (2), M. P. nous donne le texte d'une de ces prières, spécialement

(1) Paul Perdrizet, *Negotium perambulans in tenebris. Études de démonologie gréco-orientale* (Publications de la Faculté des Lettres de l'Université de Strasbourg, fasc. 6). Strasbourg, 1922. In-8 de 38 p.

(2) Ce Sisinnios le Parthe dont les chrétiens d'Orient ont fait un saint, fut en réalité un manichéen, et même le successeur de Manès, l'héritier de sa doctrine et de son autorité.

dirigée contre un démon Gyllou qui s'attaque aux enfants et qui joue un grand rôle dans tout le folklore oriental. Mais ce nom mystérieux de Gyllou, d'où vient-il? M. P. en a déterminé fort justement l'origine; il a déniché un texte d'Hésychius dans lequel le lexicographe grec, commentant une expression de Sapphô, explique que Gyllou était une goule qui volait aux mères leurs nouveaux-nés, et lorsqu'on se rappelle combien Lesbos, sur les côtes de l'Asie-Mineure, a pu aisément subir l'influence assyro-babylonienne, on fera tout naturellement le rapprochement avec le babylonien « gallû » démon.

4. — On se rappelle le mythe d'Adonis (1). Le dieu est né de la nymphe Myrrha, changée en arbre. Il est recueilli par Vénus qui le confie à Perséphone, mais la déesse des enfers refuse de le rendre. Zeus ordonne que le jeune homme partagera désormais l'année entre les deux déesses. Il meurt frappé par la dent d'un sanglier. M. Saglio conclut : « La dispute des deux déesses, la mort soudaine d'Adonis pleuré par Vénus, son retour sur la terre après les mois passés dans les demeures souterraines, tels sont les points essentiels qui ressortent dans tous les récits. On y reconnaît, sans beaucoup de peine, et cette explication a été aperçue dès l'antiquité, une personnification des forces productrices de la nature et une image des vicissitudes des saisons. Elles se retracent dans les alternatives de la destinée d'Adonis : pendant l'hiver, tandis que le soleil parcourt les signes inférieurs du Zodiaque, la végétation disparaît et semble morte, elle renaît au printemps, se développe rapidement sous l'influence d'un climat brûlant; tout à coup elle se flétrit et sèche quand le soleil est dans sa plus grande force (2) ». Adonis symbole et dieu de la végétation, telle est donc en gros l'opinion de tous les mythologues. Mais quelle est cette végétation?

Sir James Frazer a sur ce point modifié sa première opinion (3). Pour lui, le mythe primitif symbolisait uniquement le grain coupé par la faucille du moissonneur. Sous l'influence des travaux de Baudissin (4) et du R. P. Lagrange (5), il admet maintenant une évolution dans le mythe d'Adonis, primitivement dieu de la végétation printanière chez les nomades, devenu ensuite chez les Sémites sédentaires, le dieu du grain des céréales. Voici d'ailleurs le passage caractéris-

(1) James George Frazer, *Adonis. Étude de religions orientales comparées. Traduction française par Lady Frazer.* Paris, Geuthner. In-8 de vii-312 p.

(2) *Dictionnaire des Antiquités*, p. 72.

(3) *Gold. Bough*, II, p. 119.

(4) *Adonis und Esmun, eine Untersuchung zur Geschichte des Glaubens an Auferstehungsgötter und an Heilgötter.*

(5) *Etude sur les religions sémitiques*, p. 106; *Rev. Bibl.*, 1912, p. 117.

tique : « La mort d'Adonis n'est pas le dépérissement naturel que font « subir à la végétation en général les chaleurs de l'été ou le froid de « l'hiver; c'est la destruction violente du blé accomplie par l'homme, « qui le fauche dans le champ, le bat sur l'aire et le broie en poudre « au moulin. On peut admettre que c'était là l'aspect principal sous « lequel Adonis se présentait, à l'époque postérieure, aux populations « de paysans dans le Levant; mais il est permis de douter qu'il ait été « dès le début la représentation du blé et rien que du blé. A une « période antérieure, il a été peut-être, surtout pour le berger, l'herbe « tendre qui pousse après la pluie et fournit une nourriture abondante « au bétail amaigri et affamé. Plus anciennement encore, il a pu per- « sonnifier l'esprit des noix et des baies, que les bois procurent en « automne au chasseur sauvage et à sa compagne. Et de même que le « paysan doit se rendre favorable l'esprit du blé qu'il consomme, de « même le pâtre doit apaiser l'esprit de l'herbe et des feuilles que « mangent ses troupeaux et le chasseur l'esprit des racines qu'il « déterre, ou des fruits qu'il cueille au buisson. Dans tous ces cas, la « propitiation d'un génie, qu'on lèse et qu'on irrite, comprenait natu- « rellement de longues excuses et apologies, accompagnées de « bruyantes lamentations pour sa mort, que l'on poussait toutes les « fois que, par quelque déplorable accident ou par nécessité, il arrivait « qu'on le tuât ou qu'on le volât », p. 180. On se rendra compte que ces déductions sont basées sur des réalités historiques, si l'on veut bien se rappeler que pour les Babyloniens Tammouz-Adonis est un pasteur tandis que dans la légende syrienne il se présente en même temps comme chasseur; tel autrefois David, qui, pour garder les troupeaux de son père, était obligé de lutter parfois contre des lions ou des ours (I *Sam.* XVII, 34 sq.). Et qu'on ne s'étonne pas de voir le grain de blé ainsi considéré comme un dieu, Frazer a consacré deux volumes à noter les nombreux cas où la moisson est divinisée et pleurée (1). La meilleure preuve que l'on puisse donner pour démontrer qu'Adonis était une divinité de la végétation et principalement du blé, nous est fournie par les *Jardins d'Adonis*. C'étaient des paniers ou des pots remplis de terre où l'on semait du blé, de l'orge ou des fleurs ; ils étaient soignés pendant huit jours, surtout par des femmes. La chaleur du soleil faisait rapidement germer les plantes, mais comme celles-ci n'avaient pas de racine, elles se flétrissaient aussi rapidement et au bout de quelque temps, on les emportait avec les statuettes d'Adonis mort et on les jetait dans la mer ou dans les sources. Frazer a certaitement déterminé le sens de ce rite : « Il est très naturel d'interpréter « ces jardins d'Adonis comme figurant Adonis ou manifestant sa puis-

(1) Frazer, *Spirits of the Corn and of the Wild.*

« sance, ils représentent le dieu dans sa nature originale, sous la forme « végétale, tandis que les statuettes qui accompagnaient les jardins, « pour être aussi immergées dans les eaux, le figuraient sous sa forme « humaine et plus récente. Si nous voyons clair, toutes ces cérémonies « d'Adonis eurent pour intention première d'agir comme des charmes « destinés à encourager la croissance ou le renouveau de la végétation ; « et le principe, dont on attendait cet effet, était celui de la magie « homéopathique ou imitative. Car le vulgaire ignorant s'imagine « qu'en mimant un effet désiré il aide à le réaliser ; ainsi, en aspergeant « le sol d'eau, on amène la pluie ; en allumant un feu, on fait luire le « soleil, etc. De même, en mimant la croissance des récoltes, on espère « assurer une bonne récolte. La germination précipitée du blé et de « l'orge dans les jardins d'Adonis avait pour but de faire lever le grain « et l'engloutissement de ces jardins dans les eaux, était un charme « magique pour obtenir une quantité satisfaisante de pluie fertilisa- « trice », p. 184.

Bien des points restent encore obscurs qui mériteraient une étude attentive : l'identité de Tammouz et d'Adonis, la résurrection d'Adonis, les rapports entre Byblos et l'Égypte, l'influence du culte d'Osiris sur celui d'Adonis, etc , etc.

Sir J. Frazer témoigne, certes, d'une grande érudition, mais pourquoi a-t-il risqué tant d'hypothèses aventureuses, de comparaisons hasardeuses, pour aboutir nombre de fois à des conclusions que le simple bon sens suffit à repousser. Lui-même s'en rend compte. quand, après s'être efforcé de démontrer que les fêtes de la Saint-Jean ne sont que des survivances du culte d'Adonis, il ajoute : « Néanmoins, « la fête estivale paraît trop largement répandue et trop profondément « enracinée dans l'Europe centrale et septentrionale pour nous per- « mettre de la rattacher partout à une origine orientale en général, et « au culte d'Adonis en particulier..... Nous ferons mieux de supposer « qu'à une époque lointaine des modes similaires de pensée, basés sur « des nécessités similaires, ont induit les hommes de maints pays, « depuis la mer du Nord jusqu'à l'Euphrate, indépendamment les uns « des autres, à célébrer le solstice d'été par des rites différant sur cer- « tains points, mais néanmoins s'accordant sur d'autres », p. 195. On ne saurait mieux dire et somme toute, c'est la condamnation de la méthode *comparative*, employée trop exclusivement dans cet ouvrage. Elle consiste à rapprocher pour les éclairer l'un par l'autre des usages religieux, des rites empruntés à tous les temps, à tous les peuples, à toutes les civilisations. Cette méthode a évidemment du bon et, utilisée avec discernement, elle peut donner des résultats intéressants. Elle a été employée par le R. P. Mainage dans son volume sur *Les Religions*

de la préhistoire, et l'étude des rites des sauvages d'aujourd'hui, Australiens, Andamanais ou Pygmées, fournit d'utiles indications sur la mentalité des primitifs de l'époque paléolithique. Mais pour se servir de cette méthode, il faut une certaine prudence, beaucoup de doigté et surtout une absence complète de parti pris ; l'esprit humain tourne dans un cercle qui n'est pas tellement vaste et le même rite, la même cérémonie peuvent avoir des significations totalement différentes, selon qu'on les constate chez les Esquimaux ou chez les Bantous de l'Équateur. Apollon est dieu de la vie, mais il est aussi l'archer divin dont les traits frappent de mort subite. Sir J. Frazer semble parfois l'avoir un peu trop oublié.

VI. Religion grecque.

C'est également à un culte agraire, qui aurait eu pour but de capter le principe de vie des céréales, que, d'après M. Brillant (1), se rattachent les mystères d'Éleusis. La meilleure preuve en est que les autres cultes de Déméter, si nombreux dans toute la Grèce, ne visaient pas à autre chose. Cependant celui d'Éleusis eut, au cours des temps, cette originalité de joindre à ses rites agraires des espérances relatives à la vie future et peut être, comme le veut Foucart, d'enseigner des recettes et des formules pour parvenir sans encombre à l'au-delà bienheureux. Par ailleurs la substance de cette religion restait magique en ce sens que les rites étaient efficaces par eux-mêmes, en dehors de toute disposition morale. Après avoir étudié les petits et les grands mystères, l'origine des divinités d'Éleusis, l'auteur conclut que la valeur religieuse de ces mystères est assez faible et que, puisqu'ils restent si empêtrés de magie, ce sont ceux qu'on aurait dû le moins rapprocher du christianisme Ouvrage solide, d'une lecture agréable et admirablement fait pour mettre le grand public au courant de ces questions d'érudition toujours si difficiles.

(A suivre).

A. Vincent.
Du clergé de Paris.

(1) Maurice Brillant, *Les mysteres d'Éleusis*, Paris, La Renaissance du Livre, s. d. In-12 de 192 p.

COMPTES RENDUS

A. Hudal, *Einleitung in die Heiligen Bücher des Alten Testamentes, ein Lehrbuch für Theologie Studierende*, Graz und Leipzig, 1920, Ulrich Moser, In-8° de viii-195 p.

L'auteur, qui est professeur à l'Université de Prague, publie un résumé de son cours d'Introduction à l'Ancien Testament.

La première partie contient l'Introduction générale. Il y est question du canon et du texte, non de l'inspiration dont il ne parle qu'incidemment.

Pour ce qui regarde l'histoire du canon, il aurait été à propos de relever que les quelques Pères qui, au quatrième siècle, ont rejeté les livres deutéro-canoniques ont été tous, par suite de circonstances spéciales, sous l'influence palestinienne ou alexandrine, de sorte que leur attitude ne peut nullement être prise comme l'expression de la pensée universelle de l'Église en ce temps-là.

L'histoire des textes occupe une large place; elle comprend presque un quart du livre entier; et cela avec raison, car à cause de l'importance de la critique textuelle, qui doit précéder l'exégèse proprement dite, le jeune théologien doit être initié à cette branche de la science isagogique.

Dans la seconde partie qui a pour objet l'Introduction spéciale, l'auteur, conformément aux principes énoncés dans son avant-propos, adopte, dans les questions controversées, les points de vue de la tradition ecclésiastique, sans être hostile au mouvement progressiste.

A côté des traditions mosaïques écrites il admet des traditions mosaïques orales qui ne furent fixées par écrit que plus tard. Les lois, données par Moïse, ont reçu une rédaction nouvelle à la fin de l'époque des Juges. D'autres additions furent faites pendant la période des Rois et même encore pendant l'exil.

Dans la question d'Isaïe et de Daniel l'auteur allègue les arguments pour et contre l'opinion traditionnelle, sans prendre une position nette.

La clarté et la bonne disposition de l'ouvrage en font un manuel recommandable. L. Dennefeld

A. d'Alès. *La théologie de Saint-Cyprien*, Paris, Beauchesne, 1922. In-8 de xv-432 p. Prix : 24 fr.

C'est une œuvre longuement travaillée et profondément fouillée que

La théologie de Saint-Cyprien par M. A. d'Alès. Chaque question importante et presque chaque mot principal ont été examinés à la loupe. En supposant que l'on ne partage pas toujours son avis, on ne pourra certainement lui refuser le mérite du travail opiniâtre et des recherches persévérantes pour voir clair dans la pensée de son auteur.

L'ouvrage est divisé en quatre livres : I, Dieu et l'homme. Fondements de la doctrine ; II, L'Eglise ; III, Les sacrements ; IV, La vie chrétienne. Dans ce cadre M. d'Alès a trouvé moyen de donner une analyse complète de tout ce qu'a écrit saint Cyprien, et de nous mettre sous les yeux non seulement sa théologie proprement dite, mais tout son christianisme.

Le premier et le quatrième livre étaient les moins difficiles à rédiger. Bien que les questions dont s'occupe le premier livre n'eussent pas toutes reçu une solution complète au temps de saint Cyprien, elles n'attiraient pas spécialement l'attention chrétienne. On remarquera (p. 46 à 72) une longue dissertation sur l'histoire de la Bible latine en Afrique, dans laquelle l'auteur a résumé ce que la plus récente critique peut dire sur ce point, et ce que ses recherches personnelles sur le texte de saint Cyprien ont pu y ajouter. Le livre quatrième traite surtout de la morale du saint martyr ; et ici encore nulle difficulté. Il suffisait d'analyser les multiples traités qu'il a consacrés à la prière, aux vierges, à l'aumône, à la patience, etc.

Les deux autres livres nous font entrer plus profondément dans la pensée théologique de saint Cyprien. Infiniment précieux sont les témoignages qu'il nous fournit sur l'eucharistie (sacrifice et sacrement) et sur la pénitence. M. d'Alès les relève avec soin. Sur la question de la validité du baptême des hérétiques, il a bien fallu l'abandonner. L'ayant traitée ailleurs, l'auteur en parle du reste assez brièvement. La théorie sacramentelle de saint Cyprien est évidemment en dépendance de sa théorie sur l'Église. Celle-ci est, pour lui, l'unique canal du pouvoir et de l'influx divins, si bien qu'être hors de l'Église c'est se trouver hors d'état de donner non seulement la grâce du sacrement, mais le sacrement lui-même.

Quant à la constitution de l'Église, on sait que saint Cyprien a été le grand théologien de l'unité de l'Église, de la hiérarchie et du pouvoir épiscopal. Ses idées sur la primauté romaine sont moins claires. Comme cette question a été fréquemment et âprement discutée, et que les partis lui donnent une très grande importance, M. d'Alès l'a traitée avec un soin extrême. Ses conclusions sont les suivantes. Évidemment saint Cyprien attribue au siège romain un rang à part : c'est le siège de Pierre, sur qui Jésus-Christ a édifié l'Église, et qui a été la source de l'unité épiscopale. Le mot *primauté* est prononcé, mais seulement

indirectement (p. 117). Tout le monde, ou presque, est ici d'accord. Cette primauté est-elle seulement une primauté d'honneur ? Non : une primauté d'honneur ne suffit pas aux exigences des textes (p. 220). Il faut aller jusqu'à la primauté de juridiction. Mais ici une défaillance se produit dans la pensée de saint Cyprien. Ce pouvoir de juridiction, qu'il attribue à l'évêque de Rome, devra, ou à peu près, rester inactif ; et le jour où il voudra s'exercer, surtout vis à vis de l'Église d'Afrique, on lui résistera. On n'obéira à l'autorité que si ses décisions paraissent justes et s'accordent avec nos convictions. « Et ainsi voyons-nous saint Cyprien démentir par ses actes les principes auxquels il reste attaché par le fond de son âme ». Inconséquence de conduite, qui est la suite d'idées incomplètes et vagues.

On lira avec beaucoup de fruit cet ouvrage où abondent, sur la langue de saint Cyprien, des remarques philologiques qu'il nous a été impossible de signaler ici.

J. Tixeront.

Jean-Joseph Vilmain. *Les principes du Droit public du cardinal Nicolas de Cues* (1401-1464). In-8°, 146 p. Strasbourg, 1922. Sans nom d'éditeur.

Nicolas de Cues n'est pas un professeur ni un pur théoricien du Droit. Son fameux ouvrage intitulé *De concordantia catholica* est une œuvre de circonstance, à but pratique. Les principes n'y sont évidemment que l'accessoire : ils sont exposés et développés en fonction des conclusions sur lesquelles l'auteur s'étend avec complaisance et qui constituent la partie vraiment personnelle de son œuvre. Le temps n'est pas, d'ailleurs, aux chimères et aux utopies : de graves problèmes se posent au Concile de Bâle, de la solution desquels dépendent la vie de l'Église et celle de l'Empire. Avec un sens aigu des besoins présents, le jeune docteur de Padoue scrute les maux de la société et propose des remèdes; mais ce fils de petit bourgeois, naturellement conservateur, trouve dans sa science historique les ressources que d'autres cherchent dans les rêves, et s'il éprouve le besoin de bâtir, c'est moins pour innover que pour restaurer ou pour adapter.

J'ai essayé naguère de dégager du *De concordantia catholica* les vues originales, qui constituent en quelque sorte le programme d'action du futur cardinal de Cusa (1). Le dessein de M. Vilmain est un peu différent. Dans la thèse qu'il a soutenue le 8 mars 1922 devant la Faculté de Droit de Strasbourg, le distingué professeur au collège de Sainte-Marie-aux-Mines, encore tout pénétré de l'enseignement de ses maîtres M. Carré de Malberg et M. Champeaux, ainsi que de la lecture

(1) *Le cardinal Nicolas de Cues*. Paris, Champion, 1920.

des ouvrages de Jellinek et de Gierke, interroge Nicolas de Cues sur ses « conceptions sociologico-juridiques »; il s'attache à reconnaître ses principes sur la nature de l'État, son origine, son but, sa formation, ses fonctions, ainsi que sur les formes de gouvernement et les rapports de l'Église et de l'État.

La conclusion de son étude est que « les théories juridiques du Cusan n'ont rien d'original, si on les considère en elles-mêmes » (p. 146). Ce n'est pas à dire qu'elles ne soient de nature à intéresser bien des lecteurs cultivés et à leur fournir des thèmes de réflexions fécondes; car, selon la remarque de M. de Pange, « il est difficile de bien comprendre les idées modernes sans connaître celles du Moyen Age, dont elles sont le prolongement », et malheureusement la plupart des spécialistes qui se sont consacrés à l'histoire de cette époque n'ont pas pu la comprendre pleinement, faute d'avoir été initiés aux doctrines fondamentales sur lesquelles reposait alors la société (1).

Voici donc, en raccourci, la trame de la pensée cusienne telle que la reconstitue M. Vilmain. La société est semblable à un organisme vivant dans lequel chaque membre, chaque tissu même a son rôle spécial ; ainsi est affirmée la solidarité des groupes spéciaux en même temps que la différenciation de leurs fonctions. La souveraineté a sa source en Dieu; elle réside dans le peuple, qui en délègue l'exercice au monarque. Ainsi, le droit royal est issu du droit populaire, lequel est subordonné au droit divin. L'État est voulu par Dieu, qui a donné à l'homme l'instinct de sociabilité; mais pour le créer, Dieu se sert de la volonté collective des sujets. Sa mission est de veiller au bien-être des individus et en conséquence de procurer la paix sous toutes ses formes : intellectuelle, morale, sociale, afin de les aider à atteindre leur fin dernière surnaturelle. Il est donc un moyen, non un but. Un contrat est à sa base; non pas un contrat de société entre égaux, mais un contrat de sujétion, dans lequel il est toujours sous-entendu que le monarque, inférieur à la collectivité dont il est le mandataire, ne peut exercer le pouvoir que dans l'intérêt commun. Par suite, le monarque n'est pas transcendant à la collectivité, mais immanent; il n'exerce pas son droit à lui, mais celui de la communauté, et c'est dans l'assentiment exprès ou tacite de celle-ci que réside la force obligatoire des lois. Tout cela est vrai de l'un comme de l'autre des deux pouvoirs qui se partagent la société chrétienne et qui doivent être l'un à l'autre ce que sont entre eux le corps et l'âme dans la philosophie platonicienne : l'Empire et l'Église.

Dans l'exposé qu'il fait de ces théories, M. Vilmain s'efforce cons-

(1) Cf. Jean de Pange, Préface à la traduction française de l'ouvrage de Gierke, *Les théories politiques du moyen âge*. Paris, 1914.

tamment de les situer dans la perspective historique des auteurs anciens ou médiévaux ; de là une foule de rapprochements suggestifs ; de là aussi un morcellement de la pensée que ne compense malheureusement aucune synthèse.

On aimerait aussi voir l'auteur pousser parfois plus avant son analyse, expliquer et justifier, par exemple, des affirmations comme celle-ci (p. 95) : « Le droit naturel cusien est encore celui de la scolastique, quoiqu'il contienne des germes révolutionnaires, attendu qu'il porte la marque de l'époque post-scolastique de transition », ou comme cette autre (p. 146) : « ce qu'il y a d'original (dans les théories juridiques de Cusa), c'est la conception d'ensemble qui mène à une pratique nouvelle ». En dépit du gros effort que fournit l'auteur pour revêtir les idées cusiennes d'un lourd vocabulaire d'école et pour les faire entrer dans des cadres tout préparés, — sans doute même à cause de cet effort, — on a l'impression, à le lire, qu'il ne les a peut-être pas assez profondément méditées pour saisir en elles la complexité de la vie.

Aussi bien les a-t-il étudiées surtout à l'état statique, dans le *De concordantia catholica*. Voilà pourquoi, semble-t-il, il a peine à admettre mes conclusions sur le passage de Nicolas de Cues du parti conciliaire au parti pontifical. Les lecteurs de la *Revue des Sciences religieuses* savent comment, en suivant une à une les attitudes et les déclarations de Cusa, j'ai essayé de montrer que la volte-face du personnage s'explique moins par le dedans que par le dehors (1) et que, s'étant mis au service d'Eugène IV, il n'a pas pour cela abandonné, dans ce qu'elle a d'essentiel, sa théorie sur l'organisation intérieure de l'Église. M. Vilmain estime, au contraire, qu' « il y a bien eu aussi un changement d'attitude dans sa doctrine » (2), et qu'une seconde théorie a succédé à la première (3). Puisque l'occasion m'en est offerte, qu'on me permette d'insister sur cette interprétation.

S'il faut en croire l'auteur, Cusa aurait renoncé à placer le pouvoir dans le corps social ; ayant senti le bienfait de l'unité de direction, il aurait conçu l'idée d'après laquelle « la pluralité doit son existence à l'unité comme le corps doit son existence à la tête ». La preuve en serait fournie par une lettre écrite à Rodrigue Sanchez d'Arevalo, ambassadeur du roi de Castille, le 20 mai 1442 (4).

(1) *Revue des Sciences religieuses*, année 1921, n° 4, p. 426. Je n'ai pas écrit cependant que le changement d'attitude de Nicolas a eu lieu « plutôt *quoad nos* que *quoad se* ».

(2) Publiée dans les *Opera Nicolai Cusani*. éd. de Bâle, p. 825 et suiv.

(3) *Thèse*, p. 135.

(4) *Revue*, p. 426. — *Thèse*, p. 136.

Pour bien comprendre cette lettre, il faut se rappeler que le destinataire vient de lire le *De docta ignorantia* et que Nicolas y applique à la question du pape la terminologie de son grand ouvrage. De même, dit-il, que le monde entier n'est que l' « explication », c'est-à-dire la participation dans l'altérité, de l'unité du Verbe divin qui « complique » toutes choses, de même, la grâce répandue à des degrés divers dans les fidèles n'est que la grâce de Jésus-Christ « expliquée ». Le Christ est transcendant par rapport à l'Église ; il est l'unité absolue que ne peut épuiser aucune participation. Mais il faut un chef à cette Église en tant qu'elle est sensible ; c'est Pierre, qui la contient toute. Cependant l' « explication » de Pierre, ce n'est pas la série des papes, ses successeurs, comme cela devrait être si l'interprétation de M. Vilmain était la bonne, c'est l'Église une où la même foi est participée dans l'altérité des innombrables croyants (1). Le pape, successeur universel de Pierre sur lequel repose l'édifice comme les autres princes de l'Église sont ses successeurs particuliers n'est pas « un autre Pierre » (2) ; hors les cas de nécessité où l'*épikéie* est légitime, il doit respecter l'ordre établi et demeure soumis aux canons des Conciles. S'il lui arrivait de s'obstiner à outrepasser ses droits, il se rendrait indigne du pouvoir qu'il détient et l'Église pourrait se séparer de lui, pourvu qu'elle ne perde pas pour cela son unité (3).

On ne voit pas que cette doctrine diffère essentiellement de celle que Cusa avait exposée en 1433 dans le *De concordantia catholica*. M. Vilmain en aurait certainement convenu s'il avait pu consulter la série des mémoires ou des discours que le champion d'Eugène IV a été amené à rédiger au cours de sa longue campagne contre le concile de Bâle (4).

Mais je ne veux pas finir sur cette querelle. Le lecteur des « Principes de Droit public du cardinal Nicolas de Cues » trouvera dans ce livre une autre source d'intérêt, d'ordre plus général : l'au-

(1) « Explicatio igitur Petri a petra dicti Ecclesiam complicantis, est Ecclesia una, eandem confessionem in alteritate multitudinis credentium participans ». *Op. cit.*, p. 727.

(2) « universali sacro principe advertente se Petri successorem post Ecclesiam a Petro explicatam, non quasi ipse sit alter Petrus a petra dictus, super quam petram Ecclesia erat aedificanda cum ordine suo ». *Op. cit.*, p. 728.

(3) « Non esset inconveniens si pertinaciter in hoc persisteret, ab eo recedi posse per Ecclesiam, quando recessus ipse unitati Ecclesiae.... scissuram non inferret ». *L. c.*

(4) Ces documents sont inédits ; mais ils méritent certainement d'être publiés, en raison de l'importance des questions qui y sont discutées. Je compte pouvoir les livrer bientôt à l'impression.

teur, comme son héros, a souci de l'actualité; il tire de ses réflexions sur les idées de Cusa des considérations sur le temps présent et des leçons pour nos contemporains. Son accent de conviction est tel, alors, que son style en devient alerte et presque éloquent. On pourra contester l'une ou l'autre de ses vues; on s'accordera certainement avec lui pour souhaiter comme un idéal « la paix cusienne », la paix universelle établie sur la base de l'amour.

E. VANSTEENBERGHE.

L. BERTHÉ DE BESAUCÈLE, *J.-B. Giraldi (1504-1573). Étude sur l'évolution des théories littéraires en Italie au* XVIe *siècle, suivie d'une notice sur G. Chappuys, traducteur français de Giraldi*, Paris, Picard, 1920, in-8° de 304 p.

Jean-Baptiste Giraldi, surnommé Cinthio, n'est guère connu en France que par un recueil de cent nouvelles (*Hecatommithi*), jadis traduites par Gabriel Chappuys. Cependant il a tenu une large place dans la littérature du XVIe siècle, tant par l'étendue de ses connaissances que par la variété de ses nombreuses productions et l'originalité relative de ses idées. Il méritait donc de ne pas rester dans un oubli si profond, et M. de Besaucèle a été bien inspiré de le choisir pour sujet de sa thèse de doctorat.

Il nous a donné, d'après les meilleures sources, une étude très fouillée de la vie mouvementée et des écrits de ce personnage. Il le suit pas à pas depuis l'Université de Ferrare, sa ville natale, où il enseigna tout jeune encore la médecine et la philosophie, jusqu'à celles de Mondovi et de Pavie, où il occupa avec éclat la chaire d'éloquence, tantôt favori des princes, tantôt victime de la jalousie de ses rivaux. Il nous fait ainsi mieux connaître la condition des écrivains au XVIe siècle. Mais ce qui intéressera peut-être davantage, c'est l'analyse minutieuse des œuvres de Giraldi et l'exposé de ses théories dramatiques. M. de Besaucèle y fait preuve d'un sens critique très droit et d'une connaissance bien rare de la littérature italienne.

Dans ses contes, Giraldi s'était proposé de réagir contre la licence de Boccace et de ses imitateurs, en donnant « plusieurs exemples et notables histoires, partie tragiques, partie plaisantes et agréables, tendant à blâmer les vices et former les mœurs d'un chacun. » Cependant ses *Cent nouvelles* n'ont pas trouvé grâce aux yeux de Camus, évêque de Belley, qui les juge, comme celles de Sansovin et de Straparole, « pleines de tant de libertinages et de déshonnêtetés que c'est une pitié de voir ces écrits entre les mains de la jeunesse, qui suce ce miel d'Héraclée, doux, mais venimeux, par la vue, et qui apprend en cette lecture des corruptions et des saletés que la prati-

que des personnes les plus dissolues ne leur enseignerait jamais (1) ».

Auteur dramatique, Giraldi a donné des pastorales et surtout des tragédies historiques dans lesquelles il cherche à exciter la terreur plutôt que la pitié. L'une de celles-ci, la plus célèbre et sur laquelle, comme il était juste, notre auteur s'est plus particulièrement étendu, l'*Orbecche* met en scène un roi de Perse qui, après avoir tué son petit-fils, est lui-même victime de sa fille incestueuse qui, à son tour, se donne la mort.

Giraldi tient le milieu entre les admirateurs exclusifs de l'antiquité, scrupuleux observateurs des règles, et les novateurs, qui réclamaient la plus grande liberté. C'est, à sa manière, un précurseur, et on doit voir en lui le créateur de la tragi-comédie. Est-il besoin de dire qu'il n'a pas encore le souci de la couleur locale ?

Il a eu des imitateurs ; Shakespeare lui-même lui a emprunté le sujet d'*Othello*, et s'est aussi inspiré de lui dans *Mesure pour mesure*.

On a encore de Giraldi un poème narratif en vingt-six chants, *Ercole*, qui n'est pas une épopée au sens classique du mot : c'est, en réalité, un roman mythologique dépourvu d'unité d'action, où la Fable est conçue comme « une vaste allégorie ayant pour fin unique l'enseignement de la morale », car le poète proclame que l'art doit être moral et religieux.

Passionné pour sa langue maternelle, Giraldi attache une importance extrême à la perfection de la forme, à l'élégance du style, et s'élève contre l'emphase et le goût espagnol.

Ce qui ajoute encore du prix à l'exposé et à la discussion des idées de Giraldi, c'est la comparaison qu'en fait M. de Besaucèle avec celles des contemporains et du Trissin en particulier.

Notre auteur fait suivre sa thèse de documents généalogiques, d'où on ne peut pourtant pas conclure à quel degré J.-B. Giraldi était parent de Lilio Gregorio Giraldi, qui s'était plus spécialement voué à l'étude des antiquités grecques et latines et dont le premier a recueilli les œuvres en deux volumes in-folio. Viennent ensuite une vingtaine de lettres inédites, une bibliographie très complète de J.-B. Giraldi et enfin une notice historique et bibliographique sur son traducteur français Gabriel Chappuys.

Celui-ci était d'une activité à rendre jaloux notre abbé de Marolles, et la popularité qu'il donna en France à Giraldi exigeait bien que sa mémoire fût associée à celle de l'auteur italien. Quel dommage pourtant que sa bibliographie soit déparée par tant de fautes d'impression (2) ! — Ch. Urbain.

(1) *Les Événements singuliers*, Rouen, 1643, in-8°. Préface.

(2) Ainsi, p. 282, il faut lire Gabriel, et non Guillaume ; ligne 30, la cote

E. Bishop, *Le Génie du Rit romain*. Édition française, annotée par Dom André Wilmart, bénédictin de Saint-Michel de Farnborough ; Paris, Librairie de l'Art catholique. In-16 raisin, 107 pages. — Prix : 3 fr.

Il n'est pas trop tard pour recommander cet excellent opuscule à ceux de nos lecteurs qui ne le connaîtraient pas encore. Le *Génie du Rit romain* fut lu pour la première fois le 8 mai 1899, au palais archiépiscopal de Westminster, dans une séance de la « Société de Recherche Historique ». Malgré l'absence de tout appareil technique, ces quelques pages, plusieurs fois rééditées en anglais, exercèrent une profonde influence sur la direction des études liturgiques. Edmond Bishop avait eu l'art d'y condenser, en un langage fort simple, accessible à tous, l'essentiel de ses idées sur l'histoire de la messe et du missel romains, sur les développements et les modifications qu'ils ont subi au cours des siècles et sur les influences diverses qui expliquent leur forme définitive. Écrit pour le grand public, ce petit livre aidera merveilleusement les fidèles (et les ecclésiastiques) à comprendre leur paroissien ou leur missel. Quant aux personnes spécialement adonnées à cette sorte d'études, elles savent qu'elles auront toujours profit à le relire.

Nul, mieux que Dom Wilmart, n'était désigné pour en donner une édition française. Il a eu le privilège de vivre plusieurs années dans l'intimité d'Éd. Bishop. Le savant anglais l'avait associé aux projets scientifiques que la mort l'a empêché de réaliser. Aussi n'a-t-on pas à craindre que le fameux dicton, sur le péril des traductions, s'applique ici au moindre degré. Dom Wilmart a dû cependant prendre quelques libertés avec son texte, pour l'adapter aux exigences d'un

est Y² 2019, et non G 279 ; page 284, ligne 12, lisez : Citadelle de la royauté, et non de la loyauté ; ligne 13, au lieu d'appugner, lisez : oppugner ; page 285, ligne 13, au lieu de confutation, il fallait : confabulation ; ligne 16, au lieu d'Ulrich Hustène, il faut sans doute lire Ulrich Huttène (Ulrich de Hütten) ; page 287, lignes 26 et 27, on corrigera facilement Amadis (au lieu d'Amadio), mais il eût fallu dire que Chappuys a traduit les livres XV à XXI ; ligne 35, au lieu de Palmérion, il faut Palmerin ; page 288, ligne 37, au lieu de Thon, lisez Thiron ; page 290, ligne 30, le nom du chancelier Sillery (Brulart de) est défiguré ; page 292, le nom de l'auteur des *Divers cerveaux*, Tomaso de Garzoni, a été omis ; page 294, ligne 27, au lieu d'Ambroise, lisez Amboise ; p. 295, ligne 8, lisez : pour passer en France. — Nous avons vu mentionnée dans un récent catalogue de la librairie Escoffier une édition, que n'a pas connue M. de Besaucèle, de la version des « *Mondes célestes, terrestres et infernaux* de Doni... depuis reveuz, corrigez et augmentez du Monde des cornus et de l'Enfer des ingrats par F. C. T. A Lyon, pour Barthélemy-Honorati, 1583 », 2 tomes en un fort volume in-8.

public français ; mais il a toujours respecté avec scrupule la pensée originale de l'auteur. L'extrême densité de l'exposé rendait nécessaires, de temps à autre, des références et des explications. Dom Wilmart a rédigé dans ce but une précieuse série de notes qui forment la seconde partie du volume. Elles sont dignes du texte qu'elles accompagnent. Les lecteurs qui auraient déjà entre les mains une édition anglaise du *Génie du Rit romain* auront néanmoins tout avantage à se servir dorénavant de l'édition française (1).

Michel Andrieu.

Isabel Florence Hapgood, *Service Book of the Holy Orthodox-Catholic Apostolic Church, revised edition*, xl-615 pages. In-8°, relié toile ; New-York, Association Press (347, Madison Avenue), 1922.

Cette sorte de paroissien, très développé, est sans doute le document le plus complet que nous ayons actuellement, dans une langue occidentale, de la liturgie dite byzantine. Mlle Isabel F. Hapgood a voulu composer un Manuel qui pût être adopté par tous les orthodoxes d'origine slave établis dans l'Amérique du Nord. Elle a donc fait sa traduction d'après les livres officiels de l'Église Russe, qu'elle a collationnés avec les textes grecs. Dans un unique volume, elle a rassemblé les éléments essentiels de la liturgie slave. Je suppose qu'elle a parfaitement réalisé son dessein, car elle a obtenu les éloges des plus hautes autorités compétentes. Une première édition de cet ouvrage a été donnée en 1906, avec les encouragements du futur patriarche Tickon, alors archevêque des Orthodoxes, vivant dans l'Amérique du Nord, et ceux de M. Pobyedonostzeff, ancien procurateur du Saint-Synode. Le Saint-Synode lui-même avait voulu supporter une partie des frais de l'entreprise. En 1921, de Moscou, le patriarche Tickon a envoyé de vives félicitations à la traductrice, au sujet de cette nouvelle édition, dont il avait suivi la préparation.

Même pour le lecteur ordinaire, ces approbations ne sont pas sans valeur. Elles garantissent l'exactitude de la traduction et la fidélité consciencieuse avec laquelle Mlle I. F. Hapgood s'est acquittée de sa tâche. Son ouvrage en reçoit une sorte de consécration officielle. On

(1) Dans un sujet où règnent encore de nombreuses obscurités, il n'est pas surprenant que tous les détails n'apparaissent pas également assurés. Ed. Bishop ne pouvait d'ailleurs, dans un exposé si bref, développer tous les arguments sur lesquels il fondait ses appréciations. Je ne vois pas, par exemple, ce qui l'a amené à mettre l'*Orate fratres* au nombre des éléments purement romains de l'Ordinaire de la messe (p. 32). Il me semble que l'origine franque de ce rite n'est guère douteuse.

peut dès lors s'y référer en toute sûreté pour s'instruire des rites actuellement pratiqués chez l'immense majorité des chrétiens orthodoxes.

Après un chapitre d'introduction sur le *Symbolisme de l'église* (description de l'église, des instruments et des vêtements liturgiques, avec gravures), nous trouvons successivement : le service des grandes vêpres, de matines, de prime, de tierce, de sexte et none ; les psaumes dits « typiques » ; les liturgies de saint Jean Chrysostome et de saint Basile ; la liturgie des Présanctifiés ; l'office des grandes complies ; l'indication des particularités liturgiques propres à certaines fêtes (Nativité de la Sainte Vierge, Invention de la Sainte Croix, Présentation, Noël, Épiphanie, Purification, Annonciation, dimanche des Rameaux, semaine sainte, Pâques, Pentecôte, Transfiguration, Assomption) ; les prières et les rites du baptême, de la confession, du mariage, des ordinations (lecteurs et chantres, sous-diacres, diacres, protodiacre, prêtre, archiprêtre, abbé, archimandrite, évêque), de l'extrême-onction, de la recommandation de l'âme, des funérailles (laïques, prêtres, jeunes enfants) ; l'office pour les morts ; l'office pour la réception des convertis ; la bénédiction de l'eau ; l'office pour la fondation d'une église, pour sa consécration ; un service d'actions de grâces ; les prières pour les enfants qui commencent leur instruction ; la bénédiction des voyageurs ; l'office d'actions de grâces pour la nouvelle année ; l'office d'actions de grâces pour la Noël ; le grand office d'actions de grâces ; prières diverses ; prières avant la communion.

Cette simple énumération peut donner une idée de l'abondance des matières réunies dans ce volume. Ajoutons que la disposition typographique est excellente.

Nous recommandons volontiers cet ouvrage, non seulement aux curieux de liturgie, mais à toutes les personnes qu'intéresse le grand problème des Églises séparées.

Michel Andrieu.

Petites Monographies des Grands Édifices de la France, publiées sous la direction de M. E. Lefèvre-Pontalis. Paris, librairie H. Laurens. Prix : 4 fr. 50 le vol.

1. — *La Cathédrale d'Amiens*, par Amédée Boinet ; ouvrage orné de 43 gravures et 3 plans ; in-12, 128 pages.
2. — *La Cathédrale de Bayeux*, par Jean Vallery-Radot ; ouvrage orné de 51 gravures et 1 plan ; in-12, 120 pages.

1. — La cathédrale d'Amiens se distingue de ses sœurs rivales par l'heureux effet d'un double privilège : elle fut conçue par un homme de génie, au moment où l'art gothique parvenait à l'entière possession

de ses moyens et elle s'éleva assez rapidement pour que le plan primitif n'ait eu le temps de subir aucune grave déformation. L'évêque Évrard de Fouilloy posa la première pierre en 1220. En 1236, la nef était construite et la façade, avec les admirables statues des portails, atteignait la galerie qui surmonte la grande rose. Onze ans plus tard, le déambulatoire et les chapelles rayonnantes étaient terminés. Après un temps d'arrêt, les parties hautes du transept et du chœur furent achevées elles aussi et, sauf les tours et les chapelles des collatéraux, la cathédrale actuelle, telle que l'avait voulue son premier architecte Robert de Luzarches, était debout dès l'année 1270.

Les siècles suivants complétèrent la décoration intérieure. Chacun d'eux laissa sa trace. Les stalles merveilleuses qui garnissent le chœur furent sculptées de 1508 à 1519. Le XVIIe et le XVIIIe siècle, surtout ce dernier, s'employèrent avec une libéralité parfois regrettable à rajeunir l'ornementation et le mobilier du vénérable édifice. La Révolution ne commit que des dégats relativement modérés et les bombardements de la dernière guerre associèrent la cathédrale à l'épreuve de la cité sans l'endommager irrémédiablement.

Le petit livre de M. A. Boinet raconte avec précision tout l'essentiel de cette longue histoire. Sans aucun étalage d'érudition, il offre au lecteur une documentation abondante et contrôlée, telle qu'on pouvait l'attendre de la compétence éprouvée du savant auteur.

2. — La cathédrale de Bayeux est loin de présenter la parfaite homogénéité que l'on admire à Amiens. De la fin du XIe siècle à nos jours, les incendies et les reconstructions lui composent une histoire mouvementée. De là peut-être son charme particulier. Le contraste entre les fortes arcades de la nef, encore romanes par leur cintre et leur décoration, et la svelte légèreté de l'étage supérieur nous fait revivre les impressions des hommes qui assistèrent à la rapide rénovation artistique du XIIIe siècle. Les étranges sculptures des arcades, avec leurs entrelacs et leurs monstres ailés, nous reportent à l'époque confuse où l'exotisme oriental se mêlait encore aux initiatives du génie local. A l'étage supérieur au contraire, et dans le chœur, règnent exclusivement la pure logique et les calculs savants d'architectes gothiques consommés dans leur art.

Les réfections plus récentes n'ont pas toujours été heureuses. Mais les explications de notre guide nous aident à ressusciter en imagination le visage ancien du vieil édifice. M. J. Vallery-Radot a longuement étudié la cathédrale de Bayeux. Le présent opuscule est le résumé d'un travail plus considérable. Malgré sa forme réduite, il renferme nombre d'observations personnelles. L'auteur a finement discerné les traits originaux du monument qu'il nous décrit et il excelle à les rendre sensibles au lecteur.

Michel ANDRIEU.

Douglas Fawcett, *Divine Imagining, an essay on the first principles of philosophy*, London, Macmillan, 1921.

Ce livre qui fait suite au volume intitulé « The World as Imagination », est l'esquisse d'une métaphysique inspirée par la théosophie ; c'est même, à proprement parler, une métaphysique théosophique, mais qui se présente sans rien dire de ses origines ésotériques. M. Fawcett, il est vrai, se comporte en penseur indépendant ; rien, dans le livre, ne l'affirme comme l'œuvre d'un théosophe ; au contraire, Mme Besant y est citée, et c'est pour rejeter l'étrange opinion de cette dame, selon laquelle l'homme aurait entraîné les lions, les tigres, à manger de la chair (p. 230). Néanmoins, nous avons là, sous un appareil philosophique, tout l'essentiel des dogmes des théosophes.

Le besoin auquel doivent satisfaire ces thèses est le besoin qu'ont aujourd'hui de pauvres âmes, privées de la foi religieuse, de croyances d'apparence scientifiques et qui soient censées sauvegarder le trésor commun des religions positives : ainsi satisfait-on à la fois les prétentions scientifiques, le mysticisme et la libre pensée. Ainsi M. Fawcett nous promet-il une « consolatio philosophiae » qui remplace les négations désespérantes de M. Bertrand Russell. Quant au contenu doctrinal du livre, ce sont les dogmes théosophiques : la puissance primitive indifférenciée, les mondes qui se forment chacun avec son dieu, son « Logos » ; l'évolution et la fin des mondes, les dieux qui peut-être gardent dans leur supra-conscience ce que leur expérience a acquis dans l'évolution des mondes disparus.... La tentative est intéressante en ce qu'elle nous montre ce que vaut, au point de vue philosophique, la théosophie, et nous la recommandons au P. Mainage, pour la prochaine édition de son livre sur les principes de la théosophie, comme une preuve du fait que la théosophie est une perversion de l'esprit.

Et, en effet, la méthode consiste à transposer tous les problèmes philosophiques en descriptions psychologiques concernant l'imagination, ou mieux l' « invention », la faculté créatrice : les êtres réels sont des produits de l'action imaginatrice divine, comme l'art et la science sont des produits de l'invention humaine. « Notre hypothèse, écrit M. Fawcett, comme toutes les autres, est d'abord imaginée et ensuite vérifiée, c'est-à-dire que l'on montre qu'elle n'est pas seulement une imagination, mais qu'elle est une imagination suffisamment semblable à son objet pour assurer nos intérêts théoriques » (p. 42). Nous sommes donc en présence d'une construction qui, pour être métaphysique, est purement de nature imaginative, et qui se donne pour telle ; et nous n'y trouvons que des analyses de processus de

psychologie de l'invention : seulement, ces analyses sont loin de valoir celles de M. Edouard Le Roy ou de M. Paulhan.

Pour donner une idée des résultats de cette méthode, prenons deux exemples. Qu'est-ce que la logique ? Qu'est-ce que le raisonnement ? Les prémisses ne sont jamais que des guides, de nature abstraite ou concrète, pour nous amener à imaginer, puisque jamais les antécédents ne renferment en eux les conclusions : la logique est une forme d'imagination humaine, comme « les comètes et les glaciers » sont des formes de l'imagination divine (p. 239). Qu'est-ce que l'unité, de quoi sont faits les nombres ? On distinguera d'abord les unités que nous constatons dans le monde inanimé ; elles sont taillées par nous dans le continu de nos sensations, ce sont des moyens d'appréhender les différences de manière plus aisée et plus exacte. On distinguera ensuite les unités dont usent les purs mathématiciens : ce sont des produits de l'imagination logique ; et enfin les unités conscientes, animaux et hommes : ce sont des produits de l'imagination divine (p. 242-245).

Ces exemples suffisent : la méthode est partout la même. A ne se placer qu'au point de vue de l'intelligence, il apparaît donc que le mouvement théosophique va en sens inverse de celui de la science contemporaine. A travers les interprétations divergentes et malgré les théories aventureuses de quelques-uns, la philosophie des sciences qui a été, ces dernières années, l'honneur de la pensée française a au moins justifié cette certitude que le progrès des sciences est lié à la formation d'une conscience intellectuelle, et que cette conscience intellectuelle possède la lumière qui éclaire la philosophie. Mais alors, comment apprécier une philosophie qui prend pour objet et pour méthode l'activité instinctive, obscure, chaotique, de l'imagination ?

Gaston Rabeau.

A. Lugan, *L'enseignement social de Jésus*, I : *Les grandes directives sociales*, 4e édition revue et augmentée. Procure générale, Paris, 3, rue de Mézières. In-16 de 257 p. Prix : 6 francs.

— VI : *La loi sociale du travail*. In-16 de 116 p. Prix : 3 francs.

« Depuis qu'on parle de christianisme social, s'est-on bien préoccupé de savoir si la grande charte chrétienne, l'Évangile, offrait réellement une solution aux problèmes qui nous tourmentent ? » La question paraîtra peut-être superflue aux hommes d'action ; mais il en est sans doute peu d'aussi importantes pour les hommes d'étude, qui savent tout ce qu'elle soulève aujourd'hui de problèmes exégétiques sur la pensée et l'œuvre de Jésus-Christ. En la posant d'une

manière aussi ferme dès les premières pages de son volume, M. Lugan se montre capable d'y apporter une juste réponse.

Il est à peu près classique, en effet, dans certaines écoles, d'affirmer le caractère antisocial, ou du moins asocial, de l'Évangile. Jésus n'aurait jamais songé qu'à la destinée personnelle des âmes en vue de l'éternité, si même il n'a conçu un bouleversement révolutionnaire du monde présent. Tel est le lieu commun, non seulement de Comte et de Renan, mais de certains doctrinaires néo-positivistes qui affectent de témoigner à l'Église d'autant plus de respect qu'ils en accordent moins à son chimérique fondateur. Chez les croyants eux-mêmes, il est notoire que la Réforme n'a vu dans le christianisme qu'une discipline individuelle du salut et il n'est pas jusqu'à certains milieux catholiques où, sous l'influence du jansénisme, le caractère social de l'Évangile n'ait été longtemps méconnu. Le chapitre où M. Lugan fait connaître ces diverses tendances, avec textes à l'appui, est des plus instructifs; il sera pour beaucoup une véritable révélation.

A des erreurs aussi dangereuses et aussi répandues l'auteur oppose une large et saine exégèse, qui fait ressortir la portée sociale de l'Évangile et en synthétise les principaux enseignements sur Dieu, la famille et la société. Non pas que l'organisation du corps social fût la préoccupation dominante de Jésus, ou même son but direct; mais la plénitude de ses doctrines morales et religieuses est telle que l'idéal évangélique se trouve convenir à l'humanité de tous les temps et de toutes les situations, que son esprit bien compris exclut certaines attitudes et en commande certaines autres dans les rapports avec nos semblables aussi bien que dans notre vie intime. C'est par là que Jésus s'impose à l'historien comme « le plus grand et le plus universel docteur social que la terre entendit jamais » (p. 18-19). M. Lugan a le mérite d'avoir mis en parfaite évidence cette vieille vérité.

De ces « grandes directives » l'auteur se propose ensuite de vérifier les principales applications Une étude substantielle a déjà paru, qui montre comment les faits et les doctrines évangéliques s'accordent à consacrer « la loi sociale du travail ». Il faut souhaiter que M. Lugan puisse mener bientôt son œuvre à bonne fin. Elle s'annonce comme la synthèse la plus étendue, la plus actuelle et la plus avertie, qui soit en notre langue sur « l'enseignement social de Jésus ».

J. Rivière.

J. Duperray, *Le Christ dans la vie chrétienne d'après saint Paul*. Lyon, librairie du Sacré-Cœur, 2e édit., 1922. In-16 de xii-320 p. Prix : 8 fr.

On sait à quel point les écrits de saint Paul sont débordants de vie mystique. M. Duperray s'est proposé de présenter cet aspect de sa

doctrine autour du Christ comme centre. Riche matière, sinon de tous points bien neuve, et dont l'auteur a su tirer le meilleur parti. Sans ignorer les nuances qui peuvent marquer la pensée de l'Apôtre aux diverses époques de sa carrière, il est surtout, et avec raison, sensible à sa continuité. Il s'applique donc à reconstituer le « Christ total », tel que saint Paul l'a détaillé en traits multiples, comme principe de la vie chrétienne. Dans les cadres de cette synthèse, des analyses bien conduites, un peu copieuses peut-être, introduisent les textes caractéristiques de la mystique paulinienne.

Pour en saisir davantage l'originalité, il serait utile de connaître les rapports qu'elle entretient avec les autres livres, soit de l'Ancien, soit surtout du Nouveau Testament. L'auteur, qui suggère cette comparaison (p. XXI-XXII), serait bien inspiré de la poursuivre *ex professo*. Elle achèverait la valeur scientifique de l'ouvrage et la figure de saint Paul ne perdrait rien à être remise dans son milieu.

J. Rivière.

Vacant-Mangenot-Amann, *Dictionnaire de théologie catholique*, fasc. 56-59, *Infidèles-Italie*, Paris, Letouzey, 1923.

Sous la direction de M. Amann, le *Dictionnaire de théologie* paraît devoir prendre une marche plus accélérée. Ce qui ne peut que réjouir ses nombreux lecteurs, impatients de posséder au complet ce précieux instrument d'information et de travail.

Dans les quatre fascicules qui viennent de paraître simultanément, c'est la théologie biblique qui se trouve recevoir la part du lion par les deux articles *Inspiration* (198 colonnes) et *Interprétation de l'Écriture* (53 col.), que complète plus tard l'article *Isaïe* (65 colonnes). Ce dernier est l'œuvre de M. Tobac. Les deux précédents sont la suprême contribution de M. Mangenot à ces études scripturaires auxquelles il avait consacré sa vie : c'est dire qu'on est sûr d'y trouver, en ces matières délicates et actuelles, une doctrine aussi prudente que judicieusement informée.

Mais la théologie dogmatique y est aussi représentée par la notice de M. Michel sur la vision *Intuitive* (43 colonnes), surtout par l'étude monumentale (204 col.) que le P. Harent consacre au salut des *Infidèles*. On sait quels graves problèmes soulève cette question. L'auteur en traite avec une parfaite maîtrise. Il examine les diverses théories anciennes et nouvelles émises à ce sujet et, chemin faisant, prend parti à propos du système adopté par le cardinal Billot, dont on connaît l'importance et l'actualité. « Nous n'arrivons pas, conclut-il, à le concilier avec les textes de saint Paul sur les païens, avec la tradition des Pères et l'autorité de saint Thomas, dont on ne parvient pas à

diminuer la valeur en la question présente, enfin avec des notions de théologie morale unanimement reçues ». Il adhère, pour son compte, à une solution éclectique, où il s'efforce de réunir en les complétant l'un par l'autre tous les éléments viables du passé.

Une longue notice sur saint *Irénée* (139 colonnes), écrite *con amore* par M. Vernet, classe les principales doctrines du docteur lyonnais et marque sa place dans l'histoire de la théologie. Plus condensés, les articles de M. Amann sur les quatre premiers papes qui ont illustré le nom d'*Innocent* (ensemble 55 colonnes) touchent à bien des points de première importance pour le traité de l'Église. Dans les faits groupés par M. Vacandard sur l'histoire et le fonctionnement de l'*Inquisition* (52 col.) le théologien trouvera le dossier positif indispensable pour bien établir la théorie du pouvoir coërcitif.

J. Rivière.

C. Carbone, *Examen confessariorum*, Turin, Marietti, 1921 ; in-12, xv-368 p., 10 fr.

Sous la forme d'un manuel destiné aux jeunes prêtres qui préparent leur examen en vue de leur approbation comme confesseurs, M. Carbone nous donne un traité de la pénitence ou plus exactement de la confession. Les bonnes intentions de l'auteur sont évidentes ; elles apparaissent jusque dans le soin qu'il prend de diviser chacun de ses articles en questions et réponses, et d'annexer à son ouvrage un appendice où le lecteur pourra trouver, avec surprise peut-être, mais certainement avec satisfaction, beaucoup de choses excellentes et disparates, par exemple des prières à réciter avant et après la confession, un tableau des conciles œcuméniques, voire même une liste des principales paraboles de l'Évangile. Un critique morose se demandera peut-être ce qu'apporte de nouveau ce nouveau livre. Mais l'auteur lui répondrait sans doute que son unique but a été de faciliter la préparation technique des futurs confesseurs en leur présentant, réunis dans un petit volume facile à manier, des renseignements épars dans plusieurs autres livres. Et il n'est pas douteux que ce but soit atteint.

V. Martin.

M. Pistocchi, *De synodo dioecesana*, Turin, Marietti, 1922 ; in-12, 53 p., 3 fr. 75.

La similitude de titre ne doit pas faire établir de comparaison entre cette plaquette et le célèbre ouvrage du pape Benoît XIV. Il ne s'agit pas ici d'un examen juridique des matières principales qui peuvent être traitées par les synodes, mais simplement d'un commentaire des

six canons du code (356-362) consacrés à la convocation et à la tenue de ces assemblées. L'auteur justifie et éclaire le texte officiel par des citations bien choisies, empruntées aux documents législatifs antérieurs et aux canonistes classiques. Cette brochure peut rendre service à ceux qui sont chargés d'organiser les synodes et à ceux qui doivent y prendre part; elle précise, pour les uns et les autres, l'étendue et la limite de leurs pouvoirs respectifs.

V. Martin.

P. N. Farrugia, O. S. Aug., *De casuum conscientiae reservatione*, 2e éd., Turin, Marietti, 1922 ; in-12, 75 p., 3 fr. 50.

Le R. P. Farrugia avait déjà publié en 1916 un opuscule sur la réserve des péchés; il nous en donne une seconde édition, adaptée à la législation du code. La nature et les buts de la réserve, la manière dont celle-ci s'exerce, par qui et dans quelles conditions elle peut être légitimement établie, quand et comment l'ignorance en excuse, quels sont ceux qu'elle atteint, dans quelles conditions l'absolution en est valide, dans quelles circonstances elle prend fin, voilà ce qu'on y trouvera, après une très courte introduction historique. C'est une bonne dissertation, dont l'argumentation est solide, les conclusions prudentes.

V. Martin.

R. P. Dom Besse, O. S. B., *Le Tombeau de saint Martin de Tours*; in-4°, 468 pages, avec XXXI planches et VI plans hors texte; Paris, librairie Champion, et Tours, librairie Péricat; 1922.

J'avoue qu'en ouvrant ce volume j'ai éprouvé une déception. Je m'attendais à une histoire du tombeau de saint Martin, ou du culte qui s'était développé autour des restes de l'apôtre des Gaules, histoire que la plume érudite du regretté Dom Besse aurait pu parfaitement écrire. Le sujet du livre est plus moderne. Un groupe de pieux laïques s'était formé à Tours, vers l'année 1854, avec le dessein d'élever sur l'emplacement du tombeau de saint Martin une spacieuse basilique, semblable à celle que les démolisseurs de la bande noire avaient jetée bas. La découverte du tombeau, en 1860, donna un nouvel élan à ces espérances. On recueillit d'abondantes ressources; des plans furent élaborés. Sur ces entrefaites (1884), Mgr Meignan fut promu au siège archiépiscopal de Tours. Le projet initial lui parut irréalisable. Il se rabattit sur une conception plus modeste et, finalement, l'architecte Laloux fut chargé de construire la basilique actuelle, de plan romano-byzantin. Elle fut inaugurée en 1890.

Le livre de Dom Besse est consacré à nous raconter les polémiques

passionnées auxquelles donna lieu cette substitution de plan. De fait, la lutte fut chaude. Rien n'y manqua : brochures de combat, observations, réponses aux observations, appel à Rome, intervention de la presse locale et parisienne, *etc.* De part et d'autre, on rivalisa de violence et de ténacité. Dom Besse a pensé que ces échanges de coups devaient être consignés dans un rapport fidèle qui en transmettrait la mémoire à la postérité. On voit ici aux prises, remarque-t-il, les deux partis qui divisaient alors l'Eglise de France : les défenseurs du premier projet appartenaient au camp ultramontain; les partisans de Mgr Meignan se recrutaient au contraire parmi les libéraux. Dès lors, cet épisode, cas particulier d'un conflit plus général, mérite d'occuper sa place dans l'histoire de l'Eglise. Je veux bien. Il y a d'ailleurs quelques pages édifiantes, à côté d'autres qui le sont moins (1). Mais le lecteur doit être averti qu'il risque de se perdre dans les détours de cette confuse intrigue, dont les fils sont à la fois dans le cabinet de l'archevêque de Tours, chez le préfet, au conseil municipal, dans les bureaux du ministère des Cultes et dans les antichambres des congrégations romaines. Il n'apercevra pas toujours l'intérêt des innombrables péripéties dont on ne lui épargne aucun détail.

Cette atmosphère enfiévrée ne fut pas favorable aux études des antiquaires. Pour établir les fondations de la nouvelle église, on dut pratiquer de profondes excavations. On mit ainsi à nu de nombreux restes des divers édifices qui avaient successivement abrité le tombeau de saint Martin. Malheureusement l'« historiographe diocésain », Mgr Casimir Chevalier, de peur qu'on ne lui ravît quelque importante découverte, ne laissa pénétrer dans les chantiers aucune personne suspecte de curiosité archéologique. M. de Lasteyrie lui-même fit en vain le voyage de Tours. Il ne put obtenir de voir de ses yeux les vieilles maçonneries momentanément exhumées. De là l'obscurité qui continue à planer sur la date précise du déambulatoire à chapelles rayonnantes qui entourait le sanctuaire, et qui est sans doute le plus ancien que l'on connaisse. Dom Besse résume les discussions des archéologues à ce sujet. Il donne, à la fin du volume, une abondante bibliographie, dont une partie concerne les controverses purement archéologiques. Par là et par quelques-unes des belles planches qui illustrent le texte, son ouvrage pourra servir aux études pacifiques.

Michel Andrieu.

(1) Avant d'être introduit dans le vif du combat, on est heureux de s'arrêter quelques instants auprès du vénérable M. Dupont, le « saint homme de Tours », dont la belle figure est dessinée avec émotion et sympathie.

Rapport sur le concours annuel de la Faculté.

La Faculté de théologie catholique avait mis au concours, pour le prix annuel qu'elle décerne, le sujet suivant : *La théorie conciliaire à l'époque du Grand Schisme d'Occident*. Deux mémoires ont été remis. Celui qui a pour devise « *Tu es Petrus*, etc. », n'est guère qu'un canevas, où l'auteur a esquissé un plan, qu'il ne s'est pas donné la peine de remplir, tout en trouvant le moyen d'y laisser passer quelques inexactitudes assez graves.

Le second mémoire, au contraire, signé Pedro de Toledo (c'est le nom d'un des représentants espagnols de la théorie conciliaire) retient, dès l'abord, l'attention par son étendue et le soin matériel apporté à la rédaction. C'est un travail sérieux, sinon absolument original, où ne manquent ni les faits, ni les idées générales. Après des considérations, justes dans l'ensemble, et parfois neuves, sur les trois pouvoirs ecclésiastiques qui entrent en conflit à la fin du XIVe siècle, pouvoir du pape, des cardinaux, du concile, l'auteur étudie les fortunes diverses de l'idée conciliaire à partir du moment où l'élection de Fondi met la chrétienté en présence de deux papes rivaux. Dès cette date, en effet, plusieurs bon esprits, surtout parmi les théologiens, entrevoient la réunion d'un concile général comme l'unique moyen de remettre la paix dans l'Église, alors que les politiques suggèrent des expédients violents, voie de fait, puis soustraction d'obédience. Ainsi le mémoire est-il amené à étudier avec beaucoup de minutie les premières apparitions, dans les divers pays, de l'idée conciliaire; il note les résistances qu'elle rencontre, les obscurcissements passagers où elle semble s'éclipser, le regain de popularité qui lui revient après les désappointements successifs de la chrétienté. C'est dans l'obédience d'Avignon d'abord que les divers gouvernements finissent par l'imposer aux cardinaux de Benoît XIII ; mais elle a plus de mal à se faire accepter dans l'obédience romaine. Un jour pourtant avignonnais et romains, réunis à Livourne, décident, en commun, la convocation à Pise d'un concile où seront représentées les deux obédiences. Ainsi s'affirme la victoire de l'idée conciliaire. Mais non pas encore, il faut bien le remarquer, la victoire de la théorie conciliaire, c'est-à-dire de la doctrine qui affirme la supériorité du Concile sur le Pape dans les questions qui touchent non seulement à l'extirpation du schisme, mais encore au dogme, à la morale et à la réforme de l'Église. Pour que cette idée triomphe, il faudra les perplexités causées à la chrétienté par le scandale inouï des trois papes simultanés, Jean XXIII, Gré-

goire XII et Benoît XIII. C'est à Constance seulement que l'on prétendra incorporer à l'enseignement ecclésiastique la théorie conciliaire.

Malheureusement c'est juste à ce point capital de son travail, que l'auteur, à bout de souffle, ou à court de temps, conclut brusquement sans faire l'histoire, ni même l'exégèse du fameux décret. Il y a là une grave lacune. Mais il faut regretter davantage encore que, pour pour ne pas s'être rendu un compte assez exact de la question qui était proposée, l'auteur du mémoire ait laissé quelque peu flotter sa pensée. Il a fait surtout l'histoire de l'*idée* conciliaire, je veux dire de cette pensée que le concile, dans le lamentable état de l'Église, est le seul moyen d'y ramener la paix : il n'a pas présenté, à proprement parler, l'histoire de la *théorie* conciliaire. Cette théorie est un tout fort complexe. Qui a pouvoir de convoquer le Concile ? De qui tient-il son autorité ? Qui le préside ? Quand doit-il se réunir (on sait que toute une école a préconisé, à ce moment, la périodicité des Conciles) ? Quelle est enfin son autorité ? Autant de questions que soulevèrent les publicistes de l'époque. Du *parlementarisme ecclésiastique* dont plusieurs s'efforcèrent alors de préciser les traits, l'auteur du mémoire n'a parlé qu'en termes fort généraux, alors qu'il eût convenu d'en donner une synthèse compréhensive.

La Faculté ne s'est pas arrêtée néanmoins à cette critique. Elle a tenu compte du travail considérable fourni par l'auteur, de la connaissance des bonnes méthodes dont il a fait preuve ; à l'unanimité elle lui a attribué la totalité du prix.

L'auteur du mémoire en question est M. l'abbé Joseph Zemb, du Grand Séminaire de Strasbourg.

E. A.

Le Gérant : Joseph Gamon.

Le Puy-en-Velay. — Imp. Peyriller, Rouchon et Gamon, boulevard Carnot 23

LE *PRIMAE SEDIS EPISCOPUS* EN AFRIQUE

Dans le court mémoire que j'ai donné sur « La *prima cathedra episcopatus* du concile d'Elvire » (1), j'ai mentionné l'interprétation ancienne qui suppose que l'Espagne chrétienne vers l'an 300 était divisée en provinces ecclésiastiques et que chaque province avait son *primae cathedrae episcopus*. Cette interprétation, que je crois erronée, tirait sa vraisemblance du fait, qu'on ne manquait pas d'invoquer, que l'Afrique chrétienne était elle aussi divisée en provinces ecclésiastiques ayant chacune son primat. Il ne sera pas inutile de vérifier le fait africain.

Il n'est pas douteux que, au temps de saint Cyprien, l'Afrique chrétienne était ecclésiastiquement indivise et avait l'évêque de Carthage à sa tête (2), de la même manière que l'Italie avait l'évêque de Rome pour chef. Cette primatie de l'évêque de Carthage survivra à l'institution en Afrique de provinces ecclésiastiques, ayant chacune son primat et son concile. Il n'y aura pas en Proconsulaire de primat autre que l'évêque de Carthage. C'est lui qui de droit présidera toujours le *concilium universale* d'Afrique, alors même qu'on le tiendra ailleurs qu'à Carthage, par exemple à Hippone. Il lui appartiendra de pouvoir ordonner des évêques pour n'importe quelle Église d'Afrique. Aurelius pourra dire à ses collègues : « *Ego cunctarum Ecclesiarum, dignatione Dei, ut scitis, fratres, sollicitudinem sustineo* » (3).

Au début du IVe siècle, on constate que la Proconsulaire et la Numidie sont désormais ecclésiastiquement distinctes et que la Numidie a un primat à elle. Saint Augustin, voulant justifier l'élection de Cécilien au siège de Carthage en 311, écrira que « l'usage de l'Église catholique est que les évêques, non de Numi-

(1) *Journal of theological studies*, t. XXIII, p. 263-270.

(2) A. Schwarze, art « Nordafrikanische Kirche », p. 161, de la *Realencycl.* de Hauck.

(3) *Cod. can. Eccl. Afric.*, 55. Cf. can. 49.

die, mais du voisinage (de Carthage), ordonnent l'évêque de Carthage, de même que l'évêque de l'Église de Rome n'est pas ordonné par quelque évêque métropolitain, mais par l'évêque d'Ostie qui est du voisinage (de Rome) » (1). Augustin suppose que, en 311, la Numidie était une province distincte de la province dont Carthage était le chef-lieu, et que la Numidie n'avait pas compétence dans l'ordination de l'évêque de Carthage, mais elle avait à sa tête un évêque qu'Augustin assimile à quelque métropolitain. Nous savons, en effet, que cet évêque portait le titre de primat. Le plus ancien signalement qu'on en ait est dans ce qui nous reste des actes du concile tenu à Cirta en 305, où l'on mentionne Secundus comme « *episcopus primae cathedrae* » (2). Cirta est le chef-lieu de la Numidie, mais l'évêque de Cirta ne préside pas ce concile, la présidence est dévolue à Secundus, évêque de Tigisis (Kourbata), en vertu de la règle, peut-on penser, qui investit de la primatie l'évêque le plus ancien d'ordination. Ce Secundus est l'évêque auquel Optat de Milève fait allusion, quand il écrit s'adressant aux Donatistes : « *De nescio quo primate suspicamini, qui eodem tempore ambulasse dicebatur* » (3). Saint Augustin a connu une correspondance de Mensurius évêque de Carthage (le prédécesseur de Cécilien) et de Secundus de Tigisis, en 304, qui, dit-il, « *tunc habebat primatum episcoporum Numidiae* » (4). C'est ce primat de Numidie qui a le premier rôle dans la cabale soulevée contre Cécilien et dans le concile qui se tint à Carthage en 312 et décida du schisme : on peut l'inférer de ce que rapporte Optat à cette date des menées de Secundus (5), on peut l'inférer aussi du fait que dans ce concile Secundus prononce sa *sententia* le premier : « *Sententiae a singulis dictae sunt, primitus a Secundo Tigisitano, qui eorum princeps fuit* » (6).

M. Monceaux a mis en lumière « l'esprit étroitement conservateur » des Donatistes, en ceci particulièrement que le régime des provinces ecclésiastiques eut chez eux « un développement fort incomplet, presque embryonnaire » : ils en sont « restés

(1) Augustin. *Brevicul. collat.*, III, 29.
(2) Augustin. *Contra Crescon.*, III, 30.
(3) Optat. VI, 3 (éd. Ziewsa, p. 147).
(4) Aug., *Brevicul.*, III, 25.
(5) Optat. I, 19 (p. 20).
(6) Aug. *Brevicul.*, III, 26.

exactement au point où en était l'Afrique chrétienne en 312, lors de la rupture ». « A toutes les époques de l'histoire du Donatisme, une seule province religieuse de l'Église schismatique est mentionnée expressément : et, comme en 305 ou en 312, c'est la Numidie. En dehors du pays numide, toutes les communautés (donatistes) ne reconnaissent qu'un chef, le primat de Carthage » (1).

Le régime qui s'est conservé chez les Donatistes nous est un indice que la primatie de Carthage sur toute l'Afrique est l'institution primitive, l'institution en vigueur au temps de saint Cyprien : la Numidie a dû obtenir, dès avant 305, le privilège de se former en une province ecclésiastique distincte et d'avoir un primat. Pour ménager la primatie de Carthage et peut-être les rivalités des évêques numides, la primatie en Numidie aura été attribuée au plus ancien évêque, non à un siège déterminé. Ce régime du début du IVe siècle persévéra longtemps dans l'Afrique catholique.

*
* *

On a du concile général africain tenu à Hippone, en 393, un canon par lequel il est décidé que la Maurétanie Sitifienne sera désormais détachée de la province de Numidie et aura son primat à elle. Le canon porte : « *Placuit ut Mauritania Sitiphensis, ut postulavit primatem provinciae Numidiae ex cuius coetu separatur, suum habeat primatem : quem, consentientibus omnibus primatibus provinciarum africanarum vel omnibus episcopis, propter longinquitatem habere permissa est* » (2). Il ressort de ce texte que jusqu'en 393 la Maurétanie Sitifienne est restée ecclésiastiquement unie à la province de Numidie (3). Mais à pareille époque la

(1) P. Monceaux, *Hist. litt. de l'Afrique chrétienne*, t. IV (1912), p. 145-146. Secundus de Tigisis mis à part, on connaît un primat donatiste de Numidie, du temps de saint Augustin, Ianuarius de Casae Nigrae. Augustin. *Epistul.*, LXXXVIII, 1. Monceaux, p. 146-147, note que, à la conférence de 411, Ianuarius, primat de Numidie, a le pas sur Primianus, primat donatiste de Carthage.

(2) *Cod. can. Eccl. Afric.*, 17. Le mot *vel* a le sens de *et*. Par *omnibus episcopis* entendez les évêques présents au concile d'Hippone.

(3) La Sitifienne a appartenu au *coetus Numidiae*, et, pour s'en détacher, elle requiert le primat de Numidie d'abord, « postulavit primatem provinciae Numidiae ». Il ne serait donc pas exact de dire que la Sitifienne relevait

Numidie n'était pas la seule province à avoir un primat, puisque le même canon mentionne le consentement de tous les primats des provinces d'Afrique.

Cela ressort mieux encore d'un canon du concile général de Carthage, en 397, prescrivant que, pour se conformer aux décisions de Nicée, chaque année devra se tenir le concile général d'Afrique, auquel enverront des évêques pour les représenter toutes les provinces qui ont un primat, « *ad quod omnes provinciae quae primas sedes habent de conciliis suis binos aut quantos delegerint episcopos legatos mittant* » (1). Ici apparaît la distinction des provinces qui ont un primat et des provinces qui n'en ont pas. Nous savons que la Numidie a un primat, la Maurétanie Sitifienne autant, la Byzacène autant (2). Quelles seront donc les provinces qui n'auront pas de primat? Si nous exceptons la Proconsulaire dont le régime est à part, on ne peut penser qu'à la Maurétanie Césarienne et à la Tripolitaine.

Ceci en 397. Mais, en 401, il n'est pas douteux que la Césarienne aussi bien que la Sitifienne a désormais son primat. Nous le savons par saint Augustin : sa lettre LIX, écrite sur la fin de 401, est adressée à Victorinus, évêque d'un siège dont nous ignorons le nom en Numidie. Ce Victorinus fait figure de primat de Numidie : il a expédié à ses collègues une *tractoria* ou convocation à un concile de la province, qui a touché Augustin à Hippone le 9 novembre. Augustin est surpris des irrégularités commises dans cette lettre, dont la première consiste en ce que Victorinus y annonce qu'il a envoyé ladite *tractoria* aux Maurétanies : Victorinus ignorait-il que les Maurétanies ne relèvent pas de la Numidie et qu'elles ont leurs primats? « *Legi in eadem tractoria etiam ad Mauritanias esse scriptam, quas provincias scimus suos habere primates* » (3). Ainsi, en 401, la séparation de la Sitifienne et de

jusque-là directement de l'évêque de Carthage, elle faisait corps avec la Numidie.

(1) *Cod. can. Eccl. Afric.* 18. Cf. *Concil. Carthaginen.*, III, can. 2, qui a de plus : « De Tripoli autem propter inopiam episcoporum unus episcopus veniat ». Voyez encore *Cod. can. E. A.*, 14.

(2) Pour la Byzacène, Mizonius est qualifié d'*episcopus primae sedis* dans le protocole du concile de Carthage de 397. *Cod. can. E. A.*, post can. 34. Nicetius est qualifié d'*episcopus primae sedis Mauritaniae Sitifensis*, au concile général de Milève de 402. *Ibid.*, post can. 85.

(3) Aug., *Epistul.*, LIX, 1.

la Numidie est un fait acquis, mais aussi bien la séparation de la Sitifienne et de la Césarienne, dont chacune a un primat à sa tête. Cette réforme a pu se produire entre 397 et 401, elle est si récente que, à son escient ou non, Victorinus n'en a pas tenu compte : Augustin lui en fait le reproche.

Au concile de Carthage de 403 l'individualité des provinces ecclésiastiques africaines s'affirme définitivement. Les *legati* de la Byzacène et de la Sitifienne sont présents à l'ouverture du concile. De Numidie sont venus spontanément Alypius de Tagaste et Augustin : Xanthippus, évêque de Tagore et primat de Numidie, s'est excusé de ne pouvoir déléguer personne au concile à cause des troubles du moment (*tumultus tironum*). Les *legati* de Sitifienne représentent que l'invitation a touché trop tard les évêques de Césarienne. Le *legatus* de Tripolitaine est en route (1). Le concile de Carthage de 397 ayant réglé que toutes les provinces qui ont un primat envoient des *legati* au concile général d'Afrique, nous sommes en droit de dire que, en 403, la Numidie, la Byzacène, la Tripolitaine, la Sitifienne et la Césarienne, ont toutes un primat.

*
* *

Nous avons noté que le primat est l'évêque le plus ancien d'ordination de sa province. Le concile de Carthage de 397 interdit de donner au primat des titres comme *princeps sacerdotum*, ou *summus sacerdos*, ou n'importe quel titre de ce genre (2). Les Donatistes semblent avoir sacrifié à cette gloriole : à la conférence de 411, on les voit donner du « *beatissimus pater et princeps noster* » à leur primat de Carthage Primianus (3). Les Catholiques honorent leurs primats du titre modeste de *senex* (4).

(1) *Cod. can. E. A.* post can. 90.

(2) *Cod. can. E. A.* 39.

(3) Monceaux, t. IV, p. 147.

(4) *Cod. can. E. A.* 54 : « Aetate pater et ipsa promotione antiquissimus vir laudabilis frater et collega noster Victor... » En 411, le primat de Numidie signe : « Silvanus senex Ecclesiae Summensis ». *Inter* Aug. *Epistul.* CXXVIII, 4. Cf. *Cod. can. E. A.* post. can. 97 : « ...venerabilem fratrem senem Innocentium », le primat de Césarienne en 407. *Ibid.*, 127 : « ...cum sancto sene Donatiano primate... », le primat de Byzacène en 416.

Dans les canons, ils le désignent sous le nom de *primas*, *primas provinciae*, de *primae sedis episcopus* (1).

Le plus ancien évêque devenant le primat de sa province, à raison de la date de son ordination, il peut y avoir contestation sur cette date et compétition entre deux ayants droits. Cela s'est vu en Numidie, où les droits de Xanthippus de Tagore ont été contestés par ce Victorinus que nous avons rencontré déjà. Augustin suggère à Victorinus de s'entendre amiablement avec Xanthippus, ou de s'en remettre tous deux à l'arbitrage de leurs plus anciens collègues, ou enfin de porter le conflit devant le concile de Numidie. Augustin estime cette dernière procédure la plus régulière : « *...maxime ad concilium venire debuit, ut de ipso primatus ordine coram omnium Numidarum episcopis Ecclesiarum primitus ageretur* ». On est sur la fin de 401. Au concile général tenu à Milève en 402, les évêques décident que « *per provincias africanas* » quiconque désormais sera ordonné évêque recevra de ses consécrateurs une lettre par eux écrite et portant la date consulaire et le jour de l'ordination, « *ut nulla altercatio de posterioribus vel anterioribus oriatur* » (2). On préviendra par là des compétitions comme celle de Victorinus et de Xanthippus. En attendant la primatie a été confirmée à Xanthippus (3).

Rapprochez de cette décision de 402, celle du concile de Carthage de 398 prescrivant « *ut matricula et archivus Numidiae et apud primam sedem sit et in metropoli, id est Constantina* » (4). Le mot *archivus* pour *archivum*, s'entend de soi. Le mot *matricula*, lisons-nous dans le *Lexicon* de Forcellini-De Vit, désigne « *album seu charta, in qua certorum hominum nomina descripta sunt, ut militum, notariorum, advocatorum, agentium in rebus, etc.* » (5). Il ne peut s'agir ici que de la *matricula* du clergé, vraisemblablement de l'épiscopat de Numidie : on voulait qu'elle fût entre les mains du primat, mais qu'un double en fût déposé dans l'archive

(1) *Cod. can. E. A.* 13, 17, 18, 19, 23, 26, 28, 56, 73, 76, 77, 86, 98, 120, 121, 122, 125, 133.

(2) *Cod. can. E. A.* 89.

(3) Aug. *Epistul.* CCIX, 8, mentionne un évêque de Maurétanie Césarienne qui a été exclu du droit à devenir primat par un jugement ecclésiastique.

(4) *Cod. can. E. A.* post can. 86.

(5) A l'appui, Cassiodor. *Variae*, XI, 6, 17, 22 (ed. Mommsen, p. 335, 345, 346). Il s'agit de la *Matricula officii praetoriani*.

de l'Église de Constantine. Il était nécessaire d'avoir une pièce authentique fixant l'ordre de préséance des évêques. Dans la lettre LIX déjà citée, Augustin reproche à Victorinus d'avoir dans sa *tractoria* mis les noms des évêques de Numidie en brouillant l'ordre des préséances : « *Ad ipsos Numidas ita perturbato et neglecto ordine scriptum, ut nomen meum tertio loco invenerim, qui novi quam post multos episcopos factus sim. Quae res et aliis iniuriosa est satis et mihi invidiosa* ».

La décision du concile de Carthage de 398 est un indice aussi de l'avantage qu'on avait à centraliser la province à son chef-lieu civil, plus accessible que tel évêché infime auquel pouvait échoir la primatie.

*
* *

La *prima sedes* n'est pas à confondre avec d'autres désignations. L'évêque de Carthage Aurelius parle d'évêques à qui il convient de retirer leur siège, parce qu'ils auront refusé de comparaître devant le concile où ils étaient cités : on recourra contre eux aux pouvoirs publics : « *Etiam auctoritate publica reiciantur atque ab ipsis principalibus cathedris removeantur* » (1). Les *principales cathedrae* désignent les magistrats. A cette époque, en effet, les magistrats d'une cité comme Cirta portent le nom de *principales* (2).

Voici une acception tout autre du même terme : « *Placuit ut nemini sit facultas, relicta principali cathedra, ad aliquam ecclesiam in dioecesi constitutam se conferre* » (3). Un évêque n'a pas le droit d'établir sa résidence dans une église de son diocèse de préférence au siège traditionnel. La *principalis cathedra* est le siège qui a pour lui sa priorité, dont on ne saurait le priver ainsi.

Il est parlé ailleurs de *matrices cathedrae*. Si, dit le concile de

(1) *Cod. can. E. A.* 53.

(2) A l'appui, Aug. *Epistul.* CXXXIX, 4 : « Filium nostrum Ruffinum Cirtensem principalem commendo eximietati tuae ». *Cod. can. E. A.* post can. 97 : « ...constat Primosum per principales civitatis Thigavensis conventum litteris eorum fuisse, ut secundum principalia scita plenario concilio sui praesentiam faceret ».

(3) *Cod. can. E. A.*, 71.

Milève de 416, l'évêque montre de la négligence au sujet des hérétiques (les Donatistes à ramener à l'unité), il sera cité par les évêques voisins qui lui remontreront sa négligence : « *Si in matricibus cathedris episcopus neglegens fuerit adversus haereticos...* » (1). L'évêque qui siège *in matrice cathedra* est l'évêque de qui relèvent ces hérétiques, établis sur son territoire.

Un évêque ramène à l'unité catholique un *locus* qui était donatiste, et il le garde sous sa houlette. Si l'évêque au territoire de qui ce *locus* appartenait laisse passer trois ans sans le réclamer, « *praeiudicium patietur* », il ne peut plus le réclamer. Mais si ledit évêque a été dans l'impossibilité de réclamer, « *non praeiudicetur matrici* », on ne permettra pas que tort soit fait au siège à qui ce *locus* appartenait (2). C'est ce même sens que nous trouvons dans le canon du concile de Carthage de 397, prescrivant qu'un territoire ne peut être érigé en diocèse sans le consentement de l'évêque à qui le territoire appartenait, et qui est désigné par l'expression « (*episcopus*) *qui matricem tenuit* » (3).

L'emploi de termes comme *principalis cathedra*, comme *matrix cathedra*, est intéressant à titre d'évolution du sens dans la langue ecclésiastique africaine, il n'affecte pas cependant la signification de *prima sedes*, c'est-à-dire de la primatie provinciale africaine.

Mais, si cette primatie au début du IVe siècle était instituée en Numidie exceptionnellement, si à pareille date elle n'était pas ancienne, l'analogie s'évanouit qu'on a voulu établir entre l'Espagne du concile d'Elvire et l'Afrique.

Pierre Batiffol.

(1) *Cod. can. E. A.* 123.

(2) *Cod. can. E. A.* 119.

(3) *Ibid.* 56. Rapprocher 33 : « Nec episcopo liceat matricis Ecclesiae rem tituli sui usurpare ». Le texte est sujet à caution, à cause de *tituli sui* qui ne s'entend pas.

IMMIXTIO ET CONSECRATIO

(*Suite*) (1).

V

L'ADMINISTRATION DU VIATIQUE ET LA CONSÉCRATION PAR CONTACT

La théorie de la consécration par contact ne naquit point, nous l'avons vu aux chapitres précédents, de la spéculation désintéressée des théologiens. Elle fut suggérée par des besoins pratiques. Si l'on mélange le précieux sang au vin ordinaire, dans les basiliques stationales de Rome et dans les églises monastiques, si on « sanctifie » le calice, à la messe des Présanctifiés, par l'immixtion d'une parcelle d'hostie, c'est parce qu'on tient à distribuer la communion sous les deux espèces, bien que le précieux sang, consacré, suivant le rituel normal, ne soit pas en quantité suffisante. Nous allons faire la même constatation à propos du viatique. Pour nous conformer à l'ordre des faits, il nous faut donc établir en premier lieu que ce sacrement était administré sous la double espèce du pain et du vin. Nous comprendrions mal l'apparition du procédé dont nous étudions l'histoire, si nous laissions dans l'ombre les exigences liturgiques qui l'ont inspiré.

Les textes hagiographiques que nous allons d'abord citer sont choisis parmi beaucoup d'autres. L'usage qu'ils attestent fut en vigueur, durant de longs siècles, dans de nombreuses églises, fort éloignées les unes des autres. C'était l'usage ordinaire. Nous ne voulons cependant pas affirmer que la communion en viatique, sous la seule espèce du pain, sans adjonction du vin d'aucune sorte, ne fut jamais pratiquée aux premiers siècles du moyen âge.

(1) *Cf. Revue des sciences religieuses*, II, 1922, p. 428-446 ; III, 1923, p. 24-61, 149-182, 283-304.

*
* *

Alcuin a écrit une vie de saint Vast, évêque d'Arras († 540), dans laquelle il est dit que le saint communia sous les deux espèces, avant de rendre le dernier soupir. Nous ne savons si le biographe a lu ce détail dans un document plus ancien. En tous cas, ce texte nous renseigne sur la façon dont Alcuin pensait que le viatique était administré au temps des Mérovingiens :

> Et post dulces paternae pietatis admonitiones, et extrema charitatis verba, sacrosancto corporis et sanguinis Christi confirmatus viatico, inter manus lacrimantium spiritum emisit (1).

Sainte Clotilde mourut également vers le milieu du VIe siècle :

> Tricesimo itaque die vocationis suae, secundum apostolum inuncta a sacerdotibus oleo sancto, et sacri corporis et sanguinis percepto viatico, in confessione sanctae Trinitatis corpus exuit (2).

Saint Grégoire le Grand rapporte ainsi les derniers instants d'un abbé, Spes, dont le monastère était près de Nursie :

> Quinto decimo igitur die ad monasterium suum peracta praedicatione reversus est, ibique fratribus convocatis, astans in medio, sacramentum dominici corporis et sanguinis sumpsit... Qui, illis psallentibus, orationi intentus animum reddidit (3).

Il emploie des expressions analogues au sujet d'un moine nommé Jean :

> Ad horam vero mortis veniens, mysterium dominici corporis et sanguinis accepit (4).

Pour le milieu du VIIe siècle, nous avons l'exemple de saint Riquier († 645), au moins d'après Alcuin :

> Et dum salutifero corporis Christi et sanguinis viatico suum

(1) *Vita s. Vedasti*, n. 9 ; éd. Br. Krusch, *Mon. Germ. hist.*, *Script. rer. Merov.*, t. III, 1896, p. 423. Cette *Vie* est parfois citée à tort comme étant l'œuvre de Bède.

(2) B. Krusch, *Vita sanctae Chrothildis*, 14 ; *op. cit.*, t. II, 1888, p. 347.

(3) *Dial.*, l. IV, c. 10 ; *P. L.*, LXXVII, 336.

(4) *Ibid.*, l. IV, c. 35 ; *op. cit.*, 377.

iter munivit, inter gratiarum actiones et verba orationis spiritum emisit (1).

La mort de sainte Gertrude se place peu d'années après († 659) :

Crastino autem die dominico, hora quasi sexta, iuxta Dei viri verbum, sacratissimum Christi corporis et sanguinis viaticum accepit (2).

Saint Remacle, ancien évêque de Tongres et abbé de Stavelot, appartient à la même génération († 668). Son histoire est malheureusement beaucoup plus tardive :

Deinde modica correptus febre, cum se sacrosancti corporis et sanguinis Domini viatico confirmasset, inter charissimorum filiorum manus animam reddidit creatori (3).

Sainte Berlende mourut aux environs de l'an 700, dans une localité de la Flandre orientale :

Quo accepto (= oleo sancto), corpore et sanguine sui redemptoris exitum suum consecravit et sic ultimum spiritum coelo reddidit (4).

Saint Bertulphe de Renty communia de la même façon, s'il faut en croire son biographe du XIe siècle :

Et percepto sacrosancto dominici corporis et sanguinis viatico,... spiritum in manus angelorum efflavit (5).

Bède le Vénérable († 735) nous fournit de semblables indications sur plusieurs saints personnages.

En 669, mort de l'évêque Céadda :

Nam confestim languore corporis tactus est et hoc per dies ingravescente, septimo, ut promissum ei fuerat, die, postquam obitum suum dominici corporis et sanguinis perceptione munivit,... anima sancta... aeterna gaudia petivit (6).

(1) Alcuin, *Vita Richarii*, n. 14 ; éd. Br. Krusch, *op. cit.*, t. IV, 1902, p. 398.

(2) *Vita s. Geretrudis*, n. 7 ; éd. B. Krusch, *op. cit.*, t. II, 1888, p. 463.

(3) *Vita s. Remacli*, par Notger, évêque de Liège († 1008), n. 21 ; *P. L.*, CXXXIX, 1168.

(4) *Vita s. Berlendis*, n. 12 ; *P. L.*, CXXXIX, 1108. Biographie composée vers l'an 1000.

(5) *De s. Bertulpho abbate* c. V, n. 21 ; *Acta SS. Boll.*, *Febr.* 5, t. I, p. 681.

(6) *Historia eccl.*, l. IV, c. 3 ; *P. L.*, XCV, 177.

Nous lisons ailleurs qu'un officier du roi Egfrid, nommé Hildemaer, dont la femme était gravement malade, prie saint Cuthbert d'envoyer un prêtre auprès d'elle :

> Obsecro, quia uxor mea male habet et videtur iam proxima morti, ut mittas presbyterum qui illam, priusquam moriatur, visitet eique corporis et sanguinis dominici sacramenta ministret (1).

Le même saint Cuthbert reçoit lui aussi le viatique sous les deux espèces :

> ...exitum suum quem iam venisse cognovit, dominici corporis et sanguinis communione munivit (2).

De même saint Benoît Biscop :

> ... dominici corporis et sanguinis sacramentum, hora exitus instante, pro viatico datur (3).

Les exemples analogues abondent au VIIIe siècle :

Saint Gutlac, anachorète anglais, dont Mabillon place la mort en 714 :

> Ad ortum solis diei sequentis, cum mortis hora instaret, extensis ad altare manibus, munivit se communione corporis et sanguinis Christi (4).

Saint Vulfran, évêque de Sens, mort vers la fin du VIIe siècle, dont la vie fut rédigée dans le courant du siècle suivant :

> ,.. languore corporis, quem diu protraxerat, per dies ingravescente, septimo... die, postquam obitum suum dominici corporis et sanguinis perceptione munivit, soluta ab ergastulo carnis anima sancta... consortia civium petiit supernorum (5).

(1) *Vita s. Cuthberti*, c. 15 ; *P. L.*, XCIV, 753.

(2) *Ibid.*, c. 39 ; *l. c.*, 781.

(3) Beda, *Vita sanctorum abbatum*, l. 2; *l. c.*, 723.

(4) Mabillon, *Acta SS. Ord. S. Bened.*, t. II, Lucques, 1739, p. 36.

(5) *Vita S. Vulframni ep. Senon.*, n. 13 ; éd. W. Levison, *Mon. Germ. hist.: Script. rer. Merov.*, t. V, 1910. p. 672. On retrouve dans ce passage plusieurs expressions rencontrées plus haut, dans le récit que nous fait Bède des derniers instants de l'évêque Céadda. Les hagiographes disposaient, pour raconter la fin édifiante de leur héros, de formules consacrées, dont quelques-unes remontent jusqu'à saint Grégoire le Grand (Cf. ci-dessous,

Saint Hugues de Rouen († 730), dont la *Vie* n'appartient, il est vrai, qu'au XIIe siècle :

> Munitus autem corporis et sanguinis dominici perceptione, sed primum delibutus olei sancti liquore et aliis christianae religionis insignibus, Deo spiritum reddidit (1).

Saint Hermeland († v. 720), premier abbé d'Aindre, au diocèse de Nantes, d'après un biographe de la fin du VIIIe siècle ou du début du suivant :

> Qui cum omnes viritim, ut in sancto perseverarent proposito, moneret, corporis semet dominici sanguinisque sacramento muniens,... spiritum Domino emittens commendavit (2).

En 776, saint Grégoire, abbé d'Utrecht :

> ... iussit se ante oratorium sancti salvatoris a discipulis portari... ibique oratione facta et communione sacri corporis et sanguinis Domini accepta,... ad Dominum perrexit (3).

Sainte Lioba, abbesse de Bischofsheim († v. 780-785), d'après les *Acta* écrits au siècle suivant par Rodolphe, moine de Fulda († v. 865) :

> Cumque, ingravescente languore, instare cerneret tempus dormitionis suae, vocavit Torarbertum venerabilem presbyterum natione Anglum,... et accepto corporis et sanguinis Christi viatico, hominem exuit (4).

Saint Anscharius, premier archevêque de Hambourg, mourut entouré de ses prêtres, en 865, après avoir communié au corps

p. 448, mort de saint Benoît). Mais ces emprunts littéraires n'ont ici aucune importance. Quoi qu'il en soit de la substance du fait, que saint Vulfran soit mort, ou non, sept jours après avoir reçu les derniers sacrements, il reste vrai que son biographe ne conçoit le viatique que sous la double espèce du pain et du vin.

(1) *Vita S. Hugonis Rothom. episc., auctore Baldrico* († v. 1130), c. 12; *P. L.*, CLXVI, 1172.

(2) *Vita Ermelandi abbatis Antrensis*, n. 17; éd. W. Levison, *op. cit.*, p. 703.

(3) *Vita S. Gregorii abbatis*, n. 22; *P. L.*, XCIX, 769.

(4) *Acta S. Liobae, seu Leobgyithae*, pars III, n. 30; *Acta SS. Boll., Sept.*, t. VII, p. 768.

et au sang du Sauveur : *dominici corporis et sanguinis communione percepta* (1).

Son biographe nous rapporte un trait qui montre à quel point, dans ces provinces du Nord, le précieux sang était considéré comme partie intégrante du viatique. Une pieuse femme, nommée Frideburge, se croyant au terme de ses jours, avait un vif désir de recevoir le viatique. Mais il n'y avait plus de prêtre pour le lui procurer. Elle fit alors réserver un peu de vin dans un petit récipient et recommanda qu'on le lui fit absorber lorsqu'elle semblerait sur le point de mourir. Elle suppléerait de la sorte, dans la mesure de son pouvoir, à l'absence du viatique véritable :

> Cum iam appropinquaret dies mortis suæ et, post discessum domini Simonis, nullus tunc ibi adesset sacerdos, ipsa amore sacrificii, quod audierat viaticum esse christianorum, de vino aliquantulum in quodam fecit reservari vasculo, et filiæ suæ in fide commendans, ut si quando ei ultimum tempus instaret, de ipso vino, quia sacrificium non habebat, ei in os distillaretur, ut vel sic Domini gratiæ exitum suum commendaret. Illud itaque vinum tribus fere annis apud eam conservatum est (2).

La malade qui imagine un tel expédient est évidemment convaincue que la communion suprême des chrétiens comporte la participation au précieux sang.

Rimbert lui-même, biographe et successeur d'Anscharius, reçut le viatique sous les deux espèces. Un contemporain nous raconte ainsi ses derniers instants (888) :

> Septimo ante obitum die, ministerium sacrae unctionis cum oleo sancto ei fieri coepit, et una cum communione corporis et sanguinis Domini usque in diem animae exeuntis de corpore

(1) *Vita s. Anscharii Hamburgensis episc., auctore s. Remberto eius discipulo et successore,* n. 71 ; *P.L.*, CXVIII, 1010.

(2) *Ibid.*, n. 32 ; *l. c.*, col. 982. — La *Vita Anscharii* nous est parvenue dans plusieurs recensions, dont les rapports mutuels ne sont pas encore parfaitement élucidés (*Cf.* W. M. Peitz, *Rimberts Vita Anskarii in ihrer ursprünglichen Gestalt,* dans la *Zeitschrift des Vereins für Hamburgische Geschichte*, t. XXII, 1918, p. 135-167). En l'absence d'une bonne édition critique, je n'ai pas le moyen de vérifier si ce passage figurait dans le texte original. En toute hypothèse d'ailleurs, et quel que soit le véritable auteur, la conduite prêtée à Frideburge est certainement conforme aux idées qui avaient cours dans le milieu où fut composée cette rédaction de la *Vita.*

hoc salutare remedium omni die [percepit... Percepto corpore et sanguine Domini, sacram animam emisit (1).

Citons encore : s. Ethelwood, évêque de Winchester († 984), dans le récit écrit vers 990 par Volstan, moine de l'abbaye de cette ville :

... acri coepit infirmitate gravari; et sacrati olei liquore perunctus, dominici corporis et sanguinis perceptione exitum munivit (2).

S. Héribert, évêque de Cologne († 1021), d'après la biographie composée par Robert de Tuy († v. 1130) :

Cum igitur urgente atque ingravescente molestia vexaretur, propere Coloniam mittens, abbatem Eliam accersivit. Quo veniente, ipse, secundum preceptum apostoli, sacro est unctus oleo in nomine Domini, pariterque corporis et sanguinis dominici sacramentis munitus (3).

En 1031, saint Guillaume, abbé de Saint-Bénigne de Dijon, d'après le *Chronicon* de l'abbaye :

... sentiens sibi imminere ultimum vocationis suae diem, convocatis fratribus, per octo dies exhortans eos, atque absolutione et oratione Deo commendans, octavo die natalis Domini, sumpto Christi corporis et sanguinis sacramento, reddidit Deo spiritum (4).

Saint Odilon, abbé de Cluny († 1049), au témoignage de son disciple Votsaldus :

Ut est ecclesiasticae consuetudinis fratres cum psalmis ante eum veniunt, secundum apostolicam sententiam oratio fidei super eum celebratur, mysterium vivifici corporis et sanguinis sumitur (5).

Le pape saint Léon († 1054), dans la *Vie* écrite par son contemporain Wibert, archidiacre de Toul :

... decrevit ut, quoniam plures episcoporum, abbatum, caete-

(1) *Vita S. Remberti*, c. 23 ; *P. L.*, CXXVI, 1008.
(2) *Vita S. Ethelwoodi*, c. 41 ; *P. L.*, CXXXVII, 101.
(3) *Vita S. Heriberti*, c. 29 ; *P. L.*, CLXX, 419.
(4) *Chronicon S. Benigni Divionensis* ; *P. L.*, CLXII, 838.
(5) *S. Odilonis Cluniacensis vita*, l. I, c. 14 ; *P. L.*, CXLII, 909-910.

rorumque fidelium confluxerant turbae, eis presentibus inungeretur sacri olei liquore. Super quo facto exhilaratus usquequaque, munitusque dominici corporis et sanguinis communione, ... tali cum Deo locutus est oratione, *etc.* (1).

Saint Arnoul, évêque de Soissons, mort en 1087 :

Iam ergo incumbente hora vespertina, corpus et sanguinem Redemptoris summa cum devotione accepit (2).

Dans un de ses opuscules, saint Pierre Damien († 1072) raconte un miracle provoqué par la négligence d'un prêtre qui, venant d'apporter le viatique à un malade, avait imparfaitement purifié le calice, après la cérémonie, et y avait laissé quelques gouttes de précieux sang :

Hic (*Ce prêtre*) aliquando, dum sacri muneris eucharistiam detulisset aegroto, ut erat utique deses ac negligens, aliquantulum dominici sanguinis remansit in calice. Quod cum ille in ecclesiam rediens comperisset, sed fastidio praepeditus noluisset accipere, mox calicem lavit et in labrum marmoreum, in quo erat aqua sanctificata proiecit. Et... illam labri partem, quam id quod effusum est de calice contigit, in sanguineum ruborem repente convertit, ubi scilicet duae maiores guttae sanguinis exprimuntur (3).

Hugues, archevêque de Rouen, rapporte ainsi, dans une lettre au pape Innocent II, les derniers moments du roi Henri I d'Angleterre († 1135) :

Sub ista promissione pro nostro officio tertio eum et per triduum absolvimus. Crucem Domini adoravit, corpus et sanguinem Domini devote suscepit (4).

(1) *Vita s. Leonis*, l. II, c. 14 ; *P. L.*, CXLIII, 503.

(2) *Vita s. Arnulphi Suession.*, l. II, c. 31 ; *P. L.*, CLXXIV, 1424.

(3) *Opusc.* XLVII, *De castitate*, c. 2 ; *P. L.*, CXLV, 712.

(4) *Ep. ad Innocentium de obit Henrici regis Anglorum* ; *P. L.*, CLXXIX, 670. On peut rapprocher de cette lettre celle de l'empereur Henri IV à Hugues, abbé de Cluny. Tombé au pouvoir de son fils révolté, l'empereur se plaint d'avoir été séparé de tous les siens. « *Nec etiam*, dit-il, *relictus est nobis sacerdos, cum de vita nostra desperaremus, a quo possemus corpus et sanguinem Domini pro viatico accipere, et cui possemus peccatorum nostrorum confessionem facere* (*P. L.*, CLIX, 935).

Terminons par un exemple de la fin du XIIe siècle, emprunté à la *Vie* de saint Bernard le Pénitent, qui mourut à Saint-Omer en 1182 :

> Cum ad mortem usque infirmaretur, omnia ecclesiastica sacramenta solemniter ei exhibuimus. Et primo quidem ut moris est, corpore et sanguine illius cuius ipse erat membrum, eum munientes, contra aereas catervas pugnaturum, *etc.* (1).

La valeur documentaire de ces récits ne saurait être contestée. Les uns, émanant de contemporains, ont toute l'autorité d'un témoignage direct. Les autres, il est vrai, sont postérieurs aux événements rapportés, et parfois de plusieurs siècles. Leur exactitude, en ce qui concerne l'historicité des faits, peut donc être sujette à caution. Mais, pour le détail particulier que nous étudions ici, nous n'avons pas à nous en préoccuper outre mesure. Il faut bien admettre en effet que le narrateur, même décidé à prendre envers l'histoire les plus grandes libertés, a eu au moins le souci de sauver les dehors, d'être vraisemblable. S'il a été amené à décrire une cérémonie liturgique, il aura eu soin de suivre un rituel qui n'eût rien de choquant aux yeux de ses lecteurs. Il n'aura pensé, le plus souvent, qu'à se conformer à la pratique observée de son temps. En toute hypothèse, la façon dont il représente les usages liturgique du passé nous renseigne exactement sur l'idée qu'on s'en faisait dans le milieu et à l'époque où il écrivait.

Les documents canoniques et les anciens livres liturgiques s'accordent d'ailleurs parfaitement avec les narrations des hagiographes. Mais leur caractère de règlement impersonnel confère à leurs descriptions une portée plus générale. Au lieu de se borner à un exemple particulier, ils exposent l'usage normal, régulier, qui doit être observé auprès de tous les mourants, sans aucune distinction de rang ou de condition sociale.

Pour l'époque où les livres liturgiques nous font encore défaut nous avons cette exhortation de saint Césaire d'Arles († 542) :

> Quoties aliqua infirmitas supervenerit, corpus et sanguinem

(1) *Acta SS. Boll.*, *April* 19, t. II, p. 679.

Christi ille qui aegrotat accipiat ; et inde corpusculum suum ungat (1).

Le 8e canon du concile de Pavie, en l'année 850, ne concerne que les pénitents moribonds. Mais il est évident que le viatique sous les deux espèces n'était pas exclusivement réservé à cette catégorie de fidèles :

Hoc tamen sciendum est, quia si is qui infirmatur publicae paenitentiae est mancipatus, non potest huius mysterii (= *l'extrême-onction*) consequi medicinam, nisi prius, reconciliatione percepta, communione corporis et sanguinis Christi meruerit (2).

Dans la seconde moitié du IXe siècle, le missel de Rodrade, prêtre du diocèse d'Amiens, prescrit de donner au mourant le corps et le sang du Sauveur :

Deinde (*après les onctions*) communicet eum (sacerdos) corpore et sanguine Domini et sic faciant illi per septem dies si necessitas fuerit tam de communione quam et de alio officio (3).

Le même texte se lit dans plusieurs autres sacramentaires un peu plus récents. On peut citer :

Deux sacramentaires de Tours, l'un de la fin du IXe siècle (4), l'autre du siècle suivant (5). Dans le premier de ces deux livres, une main contemporaine a ajouté en marge l'oraison « *Domine sancte... te fideliter deprecamur ut accipienti fratri nostro ill. sacrosanctum corpus et sanguinem Iesu Christi filii tui...* ».

Le sacramentaire de Corbie, connu sous le nom de *Missale sancti Eligii*, également du xe siècle (6).

Un *Ordo ad visitandum et ungendum infirmum*, provenant de Saint-Martial de Limoges et écrit dans la première moitié du

(1) *Sermo CCLV*, dans l'*Appendice* aux sermons de saint Augustin, n. 3 ; *P. L.*, XXXIX, 2238.

(2) Mansi, XIV, 933.

(3) Paris, Bibliothèque nat., *Lat.* 12050, f. 247v.

(4) *Ibid.*, *Lat.* 9430, f. 124v. Sur la provenance de cette partie du manuscrit, *cf.* L. Delisle, *Mémoire sur d'anciens sacramentaires*, 1886, p 135.

(5) Même manuscrit, f. 133r. *Cf.* Delisle, *op. cit.*, p. 139.

(6) *Ibid.*, *Lat.* 12051, f. 269v. On sait que Dom Ménard a fait de ce manuscrit la base de son édition du sacramentaire Grégorien. Cf. *P. L.*, LXXVIII, 235.

xe siècle (1), donne la même rubrique et prescrit en outre de réciter la prière « *Domine Iesu Christe* », laquelle suppose aussi la présence du précieux sang :

> Deinde communicet eum sacerdos corpore et sanguine Domini ita dicens : Alia. *Domine Iesu Christe filius Dei vivi* (... *libera me per sacrosanctum corpus et sanguinem*...) (2).

Avant la fin du xe siècle, on trouve la prescription suivante dans des *Consuetudines* bénédictines, à l'usage de monastères de Germanie :

> ... huiusmodi confessionem consequimur cum letania, psalmi septem et olei unctio sancta per orationem, moxque accipit (infirmus) gloriosam corporis et sanguinis communionem (3).

Vers la même époque, le sacramentaire de Ratold, abbé de Corbie († 986), fait prononcer au prêtre qui administre le viatique une formule où sont mentionnés les deux éléments :

> Hic communicet. *Corpus et sanguis domini nostri Iesu Christi in vitam aeternam te perducat* (4).

Le Missel dit de Robert de Jumièges fut écrit en Angleterre, dans les premières années du xie siècle, peut-être entre 1013 et 1017. Il règle ainsi la communion des malades :

> Then let him taste of God's Body and Blood saying thus : *Domine sancte... te fideliter deprecamur ut accipienti huic fratri nostro N. sacrosanctum corpus ac sanguinem Iesu Christi filii tui*... (5).

Cette dernière oraison qui, prise à la lettre, suppose la communion sous les deux espèces, se lit dans un pontifical de Reims,

(1) Les *Laudes* du f. 65 r. mentionnent l'évêque de Limoges Turpion d'Aubusson (905-944/6) et le roi Raoul (923-936) : *Rodulpho Regi serenissimo... vita et victoria* ; *Turpioni pontifici... salus et vita...*

(2) Paris, Bibliothèque nat., *Lat.* 1240, f. 6r-v.

(3) *Consuetudines monasteriorum Germaniae*, c. IX; éd. Br. Albers, *Consuetudines monasticae*, t. V, Mont-Cassin, 1912, p. 12.

(4) Paris, Bibl. nat., *Lat.* 12052, f. 259v.

(5) A. Wilson, *The missal of Robert of Jumièges*, Londres, 1896, p. 294 (vol. XI de la collection de la *Bradshaw Society*). La rubrique est en vieil anglo-saxon. M. Wilson en donne la traduction en anglais moderne à la p. lxxii. C'est celle que nous reproduisons.

du xe siècle, à la suite de cette simple rubrique : *Hic communica eum* (1). Dom Martène cite un pontifical de Noyon semblablement libellé (2). Ce livre doit être encore du xe siècle, de même que le sacramentaire de Saint-Rémy de Reims cité par Dom Ménard. Ici le prêtre prononce une formule distincte pour chacun des deux éléments :

> Communicet infirmum tunc dicens :
> *Corpus domini nostri Iesu Christi custodiat te in vitam aeternam.*
> *Sanguis domini nostri Iesus Christi redimat te in vitam aeternam* (3).

Les témoignages vont désormais en se multipliant :

Sacramentaire de l'abbaye d'Epternach, écrit au début du xie siècle :

> His expletis, communicet eum sacro viatico corporis et sanguinis Domini. Cum ergo communicaveris eum dices :
> *Domine sancte... te fideliter deprecamur ut accipienti fratri nostro infirmo sacramsanctam* (sic) *eucharistiam corporis et sanguinis domini nostri Iesu Christi...* (4).

Missel de Troyes, du milieu du xie siècle :

> Oratio ad communicandum infirmum :
> *Salvator noster... te supplices quesumus, ut hunc famulum N. ad corporis et sanguinis tui communionem indulta venia celesti benedictione perducas. Per.*
> ... Hinc detur sacrificium infirmo ita dicendo : *Corpus et sanguis domini nostri sint tibi ad perpetuam salutem hic et in æternum. Amen.*
> Post haec sequitur oratio *Domine sancte... te fideliter deprecamur, ut accipienti fratri nostro sacrosanctum corpus et sanguinem domini nostri...* (5).

Missel de Notre-Dame de Laon, du xie siècle :

(1) Bibliothèque de Reims, *Cod.* 340, f. 32v.
(2) *De antiquis eccl. rit.*, éd. de Venise, t. I, p. 317.
(3) *P. L.*, LXXVIII, 528.
(4) Paris, Biblioth. nat., *Lat.* 9433, f. 244r.
(5) *Ibid.*, *Lat.* 818, f. 179 v. — Dom André Wilmart a récemment démontré que ce missel était le manuscrit si souvent cité par Martène sous le nom de « *Pontifical de saint Prudence* ». Il faut donc rajeunir de deux siècles les nombreux extraits attribués par Martène au célèbre évêque de Troyes. Dom Wilmart en a fait le relevé exact. Cf. *Revue Bénédictine*, 1922, p. 282-293.

Misereatur... Indulgentiam... Tunc communicet eum sacerdos de corpore Christi ita dicendo : *Corpus domini nostri Iesu Christi custodiat te in vitam aeternam. Amen.*

Ad sanguinem dandum dicat : *Sanguis domini nostri Iesu Christi redimet te in vitam aeternam* (1).

Missel de l'église de Sainte-Marie-Madeleine, à Besançon, de la fin du XIe siècle :

Deinde, si necesse fuerit, oleo sancto perungatur. Quod si non, communicetur, dicente sibi sacerdote : *Corpus et sanguis domini nostri Iesu Christi prosit anime...* (2).

Il a été question, dans un chapitre précédent, d'une famille de pontificaux allemands dont les nombreux exemplaires répondent à un type commun que j'ai proposé d'appeler « le pontifical romano-germanique du XIe siècle ». Ces manuscrits contiennent ordinairement un *Ordo ad unguendum infirmum*, où l'administration du viatique est ainsi décrite (3) :

Post haec communicet eum sacerdos corpore et sanguine Domini, et sic septem continuo dies si (var. : nisi) necessitas contigerit, tam de communione quam et de alio officio...

Oratio ante perceptionem eucharistiae :

Corpus et sanguis domini nostri Iesu Christi custodiat animam tuam... Pax et communicatio corporis et sanguinis domini nostri Iesu Christi custodiat animam tuam.

J'ai vérifié ce texte dans le pontifical de Salzbourg (4), dans ceux de Mayence (5) et de Ratisbonne (6). On le trouverait sans

(1) Bibliothèque de Laon, *Cod.* 237, f. 67v.

(2) Bibliothèque de Besançon, *Cod.* 72, f. 222r., col. 2.

(3) Pour l'âge et la provenance des manuscrits qui vont être cités, cf. *Revue des sciences religieuses*, III, 1923, p. 150-154.

(4) Bibliothèque de Vendôme, *Cod.* 14, f. 133 r. — Paris, Bibl. nat., *Lat.* 820 ; l'*Ordo ad unguendum infirmum* occupe les ff. 149r-153v. Il a été publié, d'après ce manuscrit, par Dom Ménard, dans ses *Notes* au sacramentaire grégorien, *P. L.*, LXXVIII, 526-529, et par Dom Martène, *De ant. eccl. rit.*, l. I, c. VII, art. IV, *Ordo* XV, éd. de Venise, t. I, p. 324-326. — Bibliothèque de Vitry-le-François, *Cod.* 36, f. 131v-134v.

(5) Bibl. du Mont-Cassin, *Cod.* 451, p. 395. L'*Ordo ad ung. infirmum* a été reproduit, d'après ce manuscrit, par Jean Morin, *De Poenitentia*, Anvers, 1682, 2e partie, p. 25-31. — Bibl. de Vienne, *Lat.* 701, f. 117 r. — Cet *Ordo* ne figure pas dans le *Vallicell.* D. 5, parce que le manuscrit est mutilé de la fin.

(6) Paris, Bibl. nat., *Lat.* 1231, f. 99r-v.

doute aussi dans les autres pontificaux du même groupe (Bamberg, Eichstaedt, *etc.*).

Autre pontifical, du XIe-XIIe siècle, d'origine inconnue :

> *Salvator noster... te supplices quesumus ut hunc famulum tuum ill. a corporis et sanguinis communione, indulta venia*, etc.
>
> ... Deinde communicet eum corpore et sanguine Domini et sic faciant per VII dies... (1).

Rituel de Porquerolles, dans les îles d'Hyères, écrit au XIIe siècle :

> Deinde communicet infirmus corpore et sanguine Domini (2).

Règle de Pierre *degli Onesti*, prieur de N.-D. du Port, à Ravenne, approuvée par le pape Pascal II, en 1116 :

> Quod si languor magis magisque increverit, per presbiteros aqua benedicta aspersi, oleo sancto perungantur et Christi corporis et sanguinis perceptione muniantur (3).

Pontifical de Rouen, du XIIIe siècle :

> Tunc nisi communicatus fuerit, communicet eum sacerdos cum magna reverentia, tradens ei eucharistiam corporis et sanguinis Domini et communicando eum dicat istam orationem :
>
> *Domine sancte... te fideliter deprecamur ut accipienti huic fratri nostro sacrosanctam eucharistiam corporis et sanguinis domini nostri...* (4).

Pontifical de Noyon, de la fin du XIIIe siècle :

> Si communicetur eger, dicatur haec oratio : *Perceptio corporis et sanguinis domini nostri Iesu Christi ad salutem sit tibi...* (5).

Il n'y aurait que des difficultés à ne pas prendre ces textes dans leur sens obvie et à ne pas reconnaître qu'ils prescrivent la

(1) Martène, *op. cit.*, p. 322.

(2) Bibliothèque de l'Arsenal, *Cod.* 132 f. 20 v.

(3) C. 22 ; *P. L.*, CLXIII, 727.

(4) Bibl. de Rouen, *Cod.* 380 (Y. 19), f. 85 v.

(5) Paris, Bibl. nat., *Lat.* 17335, f. 186 v. — Sur la provenance de ce ms., *cf.* f. 55 r., dans les cérémonies pour l'ordination d'un abbé : « *Vis Noviomensi ecclesie et michi meisque successoribus*, etc. »

communion sous les deux espèces. On pourrait, à la rigueur, discuter sur l'une ou sur l'autre de ces rubriques, à condition de la considérer isolément. Mais si on les prend dans leur ensemble, si on les rapproche des documents hagiographiques contemporains, si on tient compte des textes qui nous restent à voir, notamment de ceux qui se rapportent à la pratique de l'intinction, il devient évident que l'interprétation la plus simple, celle qui donne à chaque mot son sens normal, est la seule admissible.

A partir de la seconde moitié du XIIe siècle, il en fut de la communion en viatique comme de la communion ordinaire : l'usage de ne la recevoir que sous l'espèce du pain se généralisa progressivement dans l'église latine. Plusieurs livres d'âge plus récent continuent à donner l'oraison : « *Domine sancte... te fideliter deprecamur ut accipienti fratri nostro sacrosanctam eucharistiam corporis et sanguinis* (ou *sacrosanctum corpus et sanguinem*) *domini nostri...*, etc ». Lorsqu'il n'y a pas d'autre indice, ces seuls mots ne sauraient être une preuve absolue de la persistance de la double communion (1). Ils ont pu, en effet, être maintenus par les copistes longtemps après que l'on avait cessé de donner au malade l'espèce du vin. La doctrine de la concomitance des deux éléments, corps et sang, sous chacune des deux espèces, si souvent exposée par les théologiens à partir du XIIe siècle (2), pouvait permettre de dire, à propos de la seule hostie consacrée : *eucharistia corporis et sanguinis*. Aussi trouvons-nous cette oraison dans des rituels qui ne décrivent certainement que la communion sous l'espèce du pain (3).

(1) Par exemple, Cambridge, Trinity College, *Cod.* B. 11, 10, pontifical de la fin du XIIe siècle, provenant probablement d'Ely, f. 117 r. L'oraison vient après la simple rubrique « *Hic communicetur infirmus a sacerdote* » (H. A. Wilson, *The Pontifical of Magdalen College*, vol. XXXIX, de la collection *Henry Bradshaw Society*, Londres, 1910, p. 231). De même, Bibl. de Rouen, *Cod.* 406 (A. 414), XIIIe siècle, f. 5 v.; *Cod* 381 (A. 529), rituel d'Evreux du XIVe s., f. 29 r., col. 1, *etc.*

(2) Cf. *Revue*, III, 1923, p. 50.

(3) Par exemple, Bibl. Sainte-Geneviève, *Cod.* 1252, rituel de Sainte-Marie de Beaulieu, au Mans, XIVe siècle, f. 15 v. : « Deinde communicetur si necesse fuerit... *Corpus domini nostri Iesu Christi prosit tibi...* Postea dicat hanc orationem sequentem : *Domine sancte... ut fratri nostro vel sorori nostre accipienti hanc sacrosanctam eucharistiam corporis et sanguinis domini nostri...* — De même Rouen, *Cod.* 380 (Y. 19), rituel de Rouen du XVe siècle, f. 95 v., *etc.*

Mais ce sont là des exceptions. Le langage ordinaire de la liturgie restera fidèle au vocabulaire traditionnel : le pain consacré sera toujours le *Corpus Christi*, tandis que l'appellation *Sanguis Christi* sera exclusivement réservée au vin. C'est pourquoi, dès que l'usage du viatique sous les deux espèces commença à tomber en désuétude, les copistes se préoccupèrent de corriger l'oraison *Domine sancte...* A l'expression primitive se substitua peu à peu la formule actuelle *eucharistia corporis domini nostri...*

*
* *

Le cérémonial de l'administration du viatique varia notablement suivant les temps et les lieux. On portait parfois le malade à l'église. Là, il était facile de le faire participer au pain et au vin eucharistiques, soit que l'on célébrât devant lui une messe spéciale, soit que l'on eût réservé d'une messe précédente les éléments consacrés. Cet usage fut surtout en honneur aux premiers siècles du moyen âge.

C'est dans l'oratoire du monastère que saint Benoît voulut communier une dernière fois, avant de rendre le dernier soupir :

> Cumque per dies singulos languor ingravesceret, sexta die portari se in oratorium a discipulis fecit, ibique exitum suum dominici corporis et sanguinis perceptione munivit (1).

S. Isidore de Séville († 636) se fit également porter à l'église, pour y recevoir l'absolution et le viatique :

> Et dum in praedicti martyris (*saint Vincent*) ecclesia, iuxta altaris cancellum, in medio poneretur choro, mulierum turbas longius stare praecepit...
>
> His consummatis, vivificum corporis et sanguinis Domini sacrificium, cum profundo gemitu cordis indignum se iudicans, ab ipsis suscepit pontificibus (2).

Saint Omer, évêque de Térouanne († v. 667), se rendit lui-même au pied de l'autel :

> ... eodem die de lectulo in quo iacebat surrexit atque in eccle-

(1) S. Greg., *Dial.*, l. II, c. 37 ; *P. L.*, LXVI, 202.

(2) *Vita S. Isidori*, n. 34 (l'auteur se réfère ici à une lettre du clerc Redemptus, contemporain de saint Isidore et témoin de sa mort) ; *P. L.*, LXXXII, 46.

siam ingressus, pronus coram altare, cum lacrymis dominum pro se et pro circumstante eum oravit populo. Corpus vero Christi et sanguinem communicando, turbisque se circumdantibus praedicando, *etc.* (1).

Au début du IXe siècle, Théodulphe d'Orléans († v. 821) prescrit à ses prêtres d'agir ainsi à l'égard de leurs fidèles :

Primitus autem infirmo poenitentia detur, deinde si permiserit infirmitas, abluto corpore, albis vestibus induatur et in ecclesiam deportetur.

...Tunc sacerdos det ei pacem et communicet eum dicens : *Corpus et sanguis Domini sit tibi remissio omnium peccatorum et custodiat te in vitam aeternam* (2).

Trois siècles plus tard, cet ancien usage était quelquefois encore remis en vigueur dans les monastères. Voici ce que rapporte le biographe de saint Étienne de Grandmont († 1124) :

Tunc in oratorium se portari fecit, imperans fratribus ut divinum celebrarent officium... Tandem, finita missa, post sacram unctionem, post receptionem corporis et sanguinis Domini..., feliciter migravit ad Dominum (3).

Il est évident que cette pratique n'a jamais pu être érigée en règle générale. Dans nombre de cas, l'état du malade l'interdisait absolument. Aussi voyons-nous quelquefois le prêtre offrir le saint sacrifice au domicile même du moribond (4). Le sacramentaire de Ratold, abbé de Corbie († 986), contient une « *Missa pro infirmo in domo* » rédigée pour ce cas particulier. En dehors du titre, les termes de la première oraison indiquent suffisamment que le célébrant se trouve dans la maison du malade : *Omnipotens sempiterne Deus qui subvenis in periculis... exoramus ut mittere digneris sanctum angelum tuum qui famulum tuum ill. in*

(1) *Vita sancti Audomari*, n. 12; *P. L.*, CXLVII, 1187.

(2) *Theodulphi Capitulare*; *P. L.*, CV, 220 et 222.

(3) *S. Stephani Grandimontensis vita*, c. 40-41 ; *P. L.*, CCIV, 1026.

(4) Hayton, abbé de Reichenau et évêque de Bâle de 807 à 823, défend à ses prêtres de célébrer la messe dans des maisons particulières, à moins que ce ne soit pour secourir un malade : *Quarto decimo, ut in tugurii vel in aecclesiis non consecratis vel in domibus, nisi forte visitandi gratia in infirmitate detentis, missarum mysteria non celebrent* (*Haitonis Capitula ecclesiast.*, n. 14; A. Boretius, *Mon. Germ. hist.*, *Capitularia*, t. I, 1883, p. 364).

hac domo consistentem, in angustiis et necessitatibus laborantem consolationibus tuis attollat... (1).

Cette messe, précédée du même titre, se trouve également dans un pontifical de Nevers, écrit entre les années 1013 et 1065 (2).

Les exemples concrets de la réalisation de cet usage sont peu fréquents. On peut cependant citer la *Vie* de saint Ansbert de Rouen († v. 695), rédigée au plus tard vers la fin du VIIIe siècle :

> Die enim quinto Iduum februariarum, inminente vocationis suae hora, convocans fratrum cohortem, celebrare sibi sacra fecit missarum sollemnia. Deinde perceptione corporis et sanguinis Domini se muniens, ac sanctae cruxis vexillo se cunctosque circumadstantes signans, somno ultimo exceptus in mortis quiete dormiens, transiit feliciter e mundo (3).

Il semble bien, d'après ce texte, que la messe fut célébrée devant le lit du saint. On trouve un récit analogue dans la *Vie* de saint Dunstan de Cantorbéry († 989), composée au XIe siècle par le moine Osbern :

Une pieuse dame, gravement malade, prie le saint de lui apporter les derniers sacrements :

> Unum tibi et ultimum, si ausim dicere, facio praeceptum, ut summo diluculo sacri unguinis ac dominici corporis participem me facias...

Saint Dunstan se rend à son désir :

> Cuius imperio venerabilis pater Dunstanus annuens abiit; mane iuxta condictum rediit; itaque omnia peregit ut, finita fere missa, cum ipsa corpus et sanguinem Christi suscepisset, animam pariter Christo tradidisset (4).

La malade expire après avoir reçu la communion et avant que la messe ne soit terminée. Elle avait donc assisté au saint sacrifice et reçu le viatique au moment ordinaire de la communion.

Il y avait un moyen plus simple de pourvoir à la communion

(1) Paris, Bibl. nat., *Cod. lat.* 12052, f. 260v-261r.

(2) *Ibid.*, *Lat.* 17333, p. 362-363. — Sur la provenance et la date de ce manuscrit, voy. L. Delisle. *Le cabinet des mss. de la Bibl. nat.*, t. III, 1881, p. 276-278.

(3) *Vita s. Ansberti*, n. 24; éd. W. Levison, *Mon. Germ. hist.*, *Script. rer. Merov.*, t. V, 1910, p. 636.

(4) *S. Dunstani archiep. Cantuar. vita*, c. 16; *P. L.*, CXXXVII, 427.

des mourants. C'est celui qui devint de bonne heure le plus commun. Le prêtre se rendait au chevet du mourant en portant avec lui les saintes espèces. Le meilleur moment était aussitôt après la célébration de la messe. En prévision du ministère qu'il allait accomplir, le prêtre avait réservé, avant la fin du saint sacrifice, le pain et le vin consacrés qu'il devait apporter au malade. Un pontifical de Narbonne, du XIe siècle, prescrit au prêtre de célébrer d'abord la messe et d'aller ensuite chez le malade avec « une portion du corps et du sang du Sauveur » :

> Dum autem unguendus est infirmus, celebret pro eo missam sacerdos. Deinde convenientibus omnibus, veniat et ipse cum portione corporis et sanguinis Domini, quam portet levita...
>
> Deinde adhibeat illi (infirmo) quod maius remedium atque solatium affert miseris mortalibus, id est muniat eum communione dominici corporis et sanguinis...
>
> *Corpus domini nostri Iesu Christi sanguine suo tinctum conservet animam tuam in vitam aeternam* (1).

Nous reviendrons tout à l'heure sur le point particulier de l'intinction, mentionné dans la dernière phrase.

C'est également à l'issue de la messe qu'un rituel de Saint-Benoît-sur-Loire, du XIIIe siècle, place l'administration du viatique sous les deux espèces :

> Post expletionem missae, exuat se presbyter casulam, ferens eucharistiam, pergat domum infirmorum...
>
> Confessione vero dicta ab infirmo, detur ei corpus Domini, si quocumque petierit et dicatur haec oratio : ...*Domine sancte... te fideliter deprecamur ut accipienti fratri nostro ill. sacrosanctum corpus et sanguinem filii tui...*
>
> Hic detur infirmo sacrificium ita dicendo :
>
> *Corpus et sanguis domini nostri Iesu Christi sit tibi...*
>
> Alia. *Accipe viaticum corporis et sanguinis domini nostri Iesu Christi...*
>
> Oratio post comm. *Quem refecisti, Domine, caelesti mysterio corporis et sanguinis Iesu Christi...* (2).

Plusieurs hagiographes ou historiens ont relevé ce détail en

(1) Martène, *De ant. eccl. rit.*, l. I, c. VII, art. V, *ordo* XIII (addition de l'édition de Venise, t. I, p. 319-320).

(2) Martène, *loc. cit.*, *ordo* XXIV ; p. 336-337.

rapportant les derniers instants de leur héros. Un jeune saxon nouvellement converti, nous raconte Bède, se trouvait dangereusement malade dans un monastère. Saint Pierre et saint Paul lui apparaissent et l'exhortent :

> « Noli timere, fili... Sed primum exspectare habes donec missae celebrentur ac viatico dominici corporis ac sanguinis accepto, sic infirmitate simul et morte absolutus ad aeterna in caelis gaudia subleveris... »

Le jeune homme fait part de sa vision au prêtre Éappan, lequel,

> vocatis fratribus parari prandium, missas fieri, atque omnes communicare more solito praecepit : simul et infirmanti puero, de eodem sacrificio dominicae oblationis particulam deferri mandavit (1).

La *Vie* de la reine sainte Mathilde († 968), écrite vers l'an 1010, s'exprime ainsi :

> Completa autem confessione, episcopus intravit ecclesiam, omnia implens quae regina desideraverat. Finita missa, rursum intravit cubiculum et iterando dedit illi remissionem peccatorum. Postmodum perunxit eam sacrato oleo et recreavit sacrosancto corporis et sanguinis Christi mysterio (2).

Le roi Louis le Gros, d'après le récit de Suger, reçut le viatique dans les mêmes circonstances :

> ... querit (rex)... coram devotissime confiteri et securissimo dominici corporis et sanguinis viatico exitum suum muniri.
>
> ... obviam corpori domini Iesu Christi exiit... His igitur exoneratus, et Dei misericordia perfusus, humillime flexis genibus ante sacratissimum corpus et sanguinem domini nostri Iesu Christi (qui enim mox missam celebraverant, illuc ei cum processione devote attulerant) in hanc... confessionis vocem... :
>
> « ... *Hanc autem sacratissimi corporis eius eucharistiam illud idem credimus corpus quod assumptum est de virgine...*
>
> *Hunc sacratissimum sanguinem illum eumdem qui de latere eius in cruce pendentis defluxit...* ».
>
> Cum autem, cunctis admirantibus, facta primum pecatorum

(1) Bède, *Historia ecclesiast. gent. Anglorum*, l. IV, c. 14 ; *P. L.*, XCV, 194-195.

(2) *Sanctae Mathildis reginae vita*, c. 24 ; *P. L.*, CXXXV, 917.

confessione, devotissime corpori et sanguini devotissime communicasset, *etc.* (1).

Il ne saurait y avoir ici de doute sur la présence des deux espèces : le roi confesse séparément sa foi à la divine réalité que recouvre chacune d'elles. Cependant le biographe écrit un peu plus haut : « *Obviam corpori domini Iesu Christi exiit* ». Ceci nous montre que, prenant la partie pour le tout, on pouvait se contenter d'appeler « *Corpus Christi* » l'eucharistie présente dans son double élément. Nous trouvons des exemples de la même dénomination abrégée dans plusieurs des textes que nous venons de citer : fragment de la vie de saint Dunstan, rituel de Saint-Benoît-sur-Loire. On pourrait en produire d'autres (2). Il serait donc imprudent d'affirmer que tous les textes, hagiographiques ou liturgiques, où le viatique n'est désigné que par l'expression « *Corpus Christi, Corpus dominicum* » sont autant de témoins de la communion sous la seule espèce du pain (3).

(1) *Vita Ludovici Grossi*, c. 21 ; *P. L.*, CLXXXVI, 1337-1338.

(2) Par exemple la *Vie* de saint Robert d'Arbrisselle († 1117), composée par un de ses disciples. Au ch. 27, le viatique est appelé tantôt « *Corpus et sanguis Christi* », tantôt simplement « *Corpus dominicum* » (*Vita S. Roberti de Arbrissello, auctore monacho Fontis Ebraldi ipsius discipulo et confessario*, c. 27; *P. L.*, CLXII, 1070). — De même l'extrait de la *Vie* de sainte Odile que nous donnons un peu plus loin. — La vie de saint Corbinien, premier évêque de Freising († v. 730), fut écrite, avant l'année 769, par Arbéon, son quatrième successeur. Peu après l'année 824, elle fut retouchée par le prêtre Cozroh, sur l'ordre de l'évêque Hitto. En racontant la mort du saint, Arbéon avait écrit : « *post tanti Christi perceptionem corporis* ». Cozroh complète : « *post perceptionem corporis et sanguinis Christi* ». L'addition « *et sanguinis* » ne se comprendrait pas, si le second biographe avait pensé que Corbinien avait pu communier sous la seule espèce du pain. D'autre part, il serait bien invraisemblable que la communion au précieux sang se fût introduite depuis le temps où Arbéon avait composé la première *Vita*. Les deux biographes ont donc en vue le même usage liturgique et l'expression « *Corpus Christi* » d'Arbéon n'exclut pas la présence de l'espèce du vin (*Vita Corbiniani episcopi Baiuvariorum auctore Arbeone*, c. 34 ; éd. B. Krusch, dans les *Monum. Germ. Hist.*, *Scriptores rer. Merov.*, t. VI, 1912, p. 588 ; *Vita retracta B*, p. 627).

(3) Il en est du viatique comme de la messe. On se contente souvent d'appeler celle-ci « le sacrifice du corps du Christ », bien que les deux espèces figurent également sur l'autel. *V-g.* S. Augustin, *De civitate Dei*, l. 22, c. 6 : *Perrexit unus (presbyter), obtulit ibi sacrificium corporis Christi*, etc., (*P. L.*, XLI, 764).

*
* *

Nous venons de voir qu'un pontifical de Narbonne, du XIe siècle, supposait que les deux espèces eucharistiques étaient données au malade conjointement : au lieu de lui apporter un peu de précieux sang dans le calice, on se contentait de lui donner une parcelle d'hostie préalablement trempée dans du vin consacré. Réginon de Prüm († 915) rapporte une décision d'un concile de Tours qui sanctionne cette pratique : l'hostie, déclare-t-on, doit avoir été imbibée du sang du Christ, afin que le prêtre puisse dire véritablement : *Corpus et sanguis Domini proficiat tibi* (1).

Les auteurs de ce décret se rendaient compte que le transfert et la conservation du précieux sang n'allaient point sans difficultés et que les prêtres des paroisses pouvaient être tentés de n'apporter à leurs malades que la seule espèce du pain. C'est pour éviter cette solution qu'ils recommandent l'usage de l'hostie trempée.

Malgré les avantages pratiques qu'elle pouvait présenter, l'intinction, pour la communion ordinaire des fidèles, fut l'objet de condamnations répétées (2). Mais on fit exception pour les mourants, en raison de la difficulté qu'ils pouvaient avoir à absorber le pain eucharistique non trempé (3). Aussi le pape Pascal II

(1) *Ut omnis presbiter habeat pyxidem aut vas tanto sacramento dignum, ubi corpus dominicum diligenter recondatur ad viaticum recedentibus a seculo. Quae sacra oblatio intincta debet esse in sanguine Christi, ut veraciter presbiter possit dicere infirmo* : Corpus et sanguis domini nostri Iesu Christi proficiat tibi (*Reginonsis Prumensis Libri duo de synodalibus causis*, l. I, c. 71 ; éd. F. G. A. Wasserschleben, Leipzig, 1840, p. 56 ; *cf. P. L.*, CXXXII, 205 (édition de Baluze). — Ce décret fut recueilli dans les collections postérieures de Burchard de Worms et d'Yves de Chartres. Le concile de Tours dont il est censé émaner n'est pas autrement connu. La seule autorité de Réginon ne suffit pas à mettre son authenticité hors de doute. (Sur les procédés assez libres de Réginon, et sur son « art d'accommoder les textes », voy. P. Fournier, *L'œuvre canonique de Réginon de Prüm*, *Bibliothèque de l'École des Chartes*, t. LXXXI, 1920, p. 5-44). Mais en mettant les choses au pire, et en supposant qu'il soit une fabrication de Réginon lui-même, ce canon garderait sa valeur comme témoin de l'usage suivi ou préconisé, au début du IXe siècle, dans les pays rhénans ou mosellans.

(2) *Cf. Revue des sciences rel.*, II, 1922, p. 439.

(3) *Cf.* le canon 11 du XIe concile de Tolède (*a.* 675) : ... *quod etiam in multorum exitu vidimus, qui optatum suis votis sacrae communionis expe-*

admet-il que l'on ne donne pas séparément les deux espèces aux enfants et aux malades.

Déjà les termes employés, à propos du viatique, par les *Statuta ecclesiae antiqua*, au commencement du VIe siècle, font penser à une communion par intinction (1). Il convient en outre de remarquer dès maintenant que, dans plusieurs des rituels cités plus haut, le corps et le sang du Sauveur sont mentionnés conjointement, comme si le malade les recevait ensemble. Cette interprétation paraîtra fort vraisemblable, lorsque nous aurons parcouru les livres où le procédé de l'intinction est formellement prescrit. Voici ceux que nous pouvons joindre au pontifical de Narbonne :

Rituel du Nord de l'Italie, du XIe siècle :

> Ad communicandum infirmum si fieri potest, corpus Domini tinctum cum sanguine mixtum : *Accipe vitiatum* (= viaticum) *corporis et sanguinis domini nostri Iesu Christi qui te custodiat...*
>
> *Corpus domini nostri Iesu Christi sanguine suo tinctum conservet animam tuam in vitam eternam. Amen* (2).

Rituel à l'usage du monastère de Saint-Ambroise de Milan, du XIe s. :

> Postea (*après les onctions*) communica eum et dic : *Corpus domini nostri Iesu Christi sanguine suo tinctum conservet animam tuam in vitam aeternam. Amen.*
>
> Oratio post communionem : *Domine sancte... ut accipienti fratri nostro sacrosanctam eucharistiam corpus et sanguinem domini nostri Iesu Christi* (3)...

Termes semblables dans un autre rituel d'une église milanaise, de deux siècles plus récent (4).

tentes viaticum, collatam sibi a sacerdote eucharistiam reiecerunt; non quod infidelitate hoc agerent, sed quod praeter dominici calicis haustum, traditam sibi non possent eucharistiam deglutire (Mansi, *Concil.*, t. XI, p. 144).

(1) Can. 76 (XX) : *Et si continuo creditur moriturus* (*poenitens*), *reconcilietur per manus impositionem, et infundatur ori eius eucharistia* (*P. L.*, LVI, 882-883). Le mot *infundatur* semble devoir s'appliquer de préférence à une matière capable de couler.

(2) Paris, Bibliothèque Mazarine, *Cod.* 525, f. 57v.

(3) Magistretti, *Manuale Ambrosianum, pars prima*, Milan, 1905, *Liber monachorum S. Ambrosii* (*Cod.* T. 96 *sup.*, de la bibliothèque Ambrosienne), p. 82.

(4) *Ibid.*, *Excerpta ex Rituale sacramentorum s. XIII, olim ecclesiae S. Lau-*

Liber officiorum composé à l'abbaye de Farfa, au XIe siècle :

> Peruncto denique infirmo, lavet sacerdos manus su(as) et ducat corpus Domini dum cantantur psalmi...
>
> His finitis, communicet infirmus stantibus fratribus. Et antequam communicet, sacerdos dicat : *Corpus domini nostri Iesu Christi inclinatum sanguine suo mundet ab omni peccato...*
>
> Post haec communicet et hoc patrato dicat sacerdos : *Domine sancte... te fideliter deprecamur pro fratre nostro eucharistiam sacrosanctam filii tui domini Iesu Christi corporis et sanguinis tam corpori quam anime sit salus* (1).

La même rubrique (avec l'expression *inclinatum sanguine suo*) se lit dans un *Ordo* de la visite des malades, écrit au XIIIe siècle, et conservé à la bibliothèque Vallicellane, dans un recueil de fragments (2).

Sacramentaire de la cathédrale d'Arezzo, du XIe siècle :

> Mox dabit ei communionem, dicens : *Corpus domini nostri Iesu Christi sanguine suo inditum intinctum mundet te ab omni peccato...*
>
> *Domine sancte... ut accipiente hoc fratre nostro N. eucharistiam sacrosanctam filii tui domini nostri Iesu Christi corpus et sanguinem, tam corporis* (3)...

Bréviaire et missel provenant probablement du Nord de l'Italie (4). L'*Ordo ad visitandum infirmum* qui occupe les ff. 181v-183r a été écrit au XIIe siècle :

> Deinde communicet eum corpore et sanguine Domini et dicat sacerdos : *Corpus domini nostri Iesu Christi sanguine suo inclitum* (= intinctum) *mundet te ab omni peccato...*
>
> Sequitur oratio : *Domine sancte... ut accipiente fratre nostro ill. sacrosanctam hanc eucharistiam corporis et sanguinis domini nostri...* (5).

Rituel à l'usage de l'église de Soissons, du XIIe siècle :

rentioli Mediolan., p. 152. D'après ce ms., on donnait également la communion par intinction aux nouveaux baptisés. *Cf.* p. 147.

(1) Zurich, Bibliothèque cantonale, *Rheinau* 82, p. 247-248.

(2) Rome, Bibl. Vallic., *Cod.* B. 63, f. 234v.

(3) Rome, Bibl. Vaticane, *Lat.* 4772, f. 160v.

(4) Cf. Bannister, *Monumenti Vaticani di paleografia musicale latina*, 1913 p. 90-91.

(5) Bibliothèqne Vaticane, *Lat.* 7018, f. 182r.

Postea communicet eum his verbis : *Corpus domini nostri sanguine suo tinctum...*
Domine sancte... ut accipienti fratri nostro sanctam eucharistiam corporis domini nostri Iesu Christi... (1).

Ces différentes rubriques sont rédigées en termes presque identiques. Les mêmes expressions y reviennent constamment. La plupart de ces livres dépendent évidemment d'une source commune. Les plus nombreux d'entre eux appartiennent à la Haute-Italie. Il faut donc, vraisemblablement, chercher dans cette région la patrie d'origine de la formule « *Corpus Domini nostri sanguine suo tinctum...* ». Mais on aurait tort de croire que, seuls, les rituels où on trouve ces mots ont pu servir à l'administration du viatique par intinction.

Lorsque les deux espèces devaient être données séparément, la rubrique avait à prévoir, semble-t-il, deux formules distinctes, *Corpus...*, *Sanguis...*, correspondant aux deux actes successifs du prêtre. Telle est la rédaction du sacramentaire de Saint-Remy de Reims, cité par Dom Ménard (2). Au contraire, l'expression *Corpus et sanguis...* ne convient parfaitement que si elle accompagne un geste unique, c'est bien, en effet, ce que suppose le décret du concile de Tours rapporté tout à l'heure. Selon le rite que préconise ce canon, le prêtre doit tendre au malade l'hostie trempée, en disant : *Corpus et sanguis...* S'il en est ainsi, on pourra ranger parmi les textes témoignant de l'administration du viatique par intinction plusieurs des livres précédemment cités : le pontifical de Troyes du XIe siècle (pseudo-pontifical de Prudence), le sacramentaire de Ratold, le missel de Sainte-Marie Madeleine de Besançon et les divers exemplaires du « pontifical romano-germanique du XIe siècle ».

Il faut aussi classer dans la même catégorie quelques rituels celtiques, où l'on remarque une disposition particulière qui mérite d'être notée. Ici le cérémonial qui entoure l'administration du viatique est calqué sur le plan de la messe, avec omission du *Canon* et de ce qui concerne la consécration. Après avoir récité quelques oraisons initiales, le prêtre dit l'épître et l'évangile, le *Pater* avec ses embolismes, une formule pour le baiser de

(1) Paris, Bibl. nat., *Lat.* 17334, f. 37v-38r.
(2) *Cf.* ci-dessus, p. 444.

paix, les oraisons avant et après la communion. Il termine la cérémonie en bénissant l'assistance. C'est ce que les liturgistes appelleront plus tard une *missa sicca* (1).

Voici les rubriques de la communion :

Livre de Dimna, du IXe s. (irlandais) :

> Das ei euchari(s)tiam dicens : *Corpus et sanguis domini nostri Iesu Christi filii Dei vivi conservet animam tuam in vitam perpetuam* (2).

Missel de Stowe, début du IXe siècle :

> *Oramus te, Domine, pro fratre nostro N. Domine sancte... ut accipienti fratri nostro sacrosanctam hanc eucharistiam corporis et sanguinis domini nostri Iesu Christi...*
>
> *Corpus et sanguis domini nostri Iesu Christi filii Dei vivi altissimi.* rel(iqua) (3).

Livre de Mulling, IXe s. :

> Tum reficiatur corpore et sanguine.
>
> *Corpus cum sanguine domini nostri Iesu Christi sanitas sit tibi in vitam æternam* (4).

Fragment de Deer, Aberdeenshire (Ecosse) ; première moitié du XIIe s. :

> Hisund dubar sacorfaicc dau (Hic da sacrificium illi).

(1) Ce dispositif n'est complet que dans le missel de Stowe et le livre de Dimna (ici l'évangile est suivi du *Credo*). Mais il faut remarquer que ces fragments de rituels nous sont parvenus hors de leur contexte primitif, dans des manuscrits où ils ne sont plus à leur place. Les hasards des transcriptions ont pu leur faire subir de plus ou moins graves mutilations. Il est certain qu'ils représentent tous un type commun, dont le cadre doit être reconstitué d'après les exemplaires les mieux conservés.

(2) F. E. Warren, *The liturgy and ritual of the Celtic Church*, Oxford, 1881, p. 170. — Le Livre de Dimna est un évangéliaire irlandais, écrit au IXe siècle (Dublin, Trinity College, *Cod.* A. 4. 23). L'*Ordo* édité par M. Warren occupe les ff. 52-54, entre l'évangile de saint Luc et celui de saint Jean.

(3) Warren, *Op. cit.*, p. 224 ; George F. Warner, *The Stowe Missal*, t. II, Londres, 1915 (Vol. XXXII de la collection publiée par la *Bradshaw Society*), p. 35.

(4) Warren, *Op. cit.*, p. 173. L'*Ordo* fut écrit, au IXe s., à la suite de l'évangile de saint Matthieu, dans le Livre de Mulling, évangéliaire irlandais de date plus ancienne.

Corpus cum sangine (sic) *domini nostri Iesu Christi sanitas sit tibi in vitam perpetuam et salutem* (1).

L'expression *Corpus cum sanguine* des fragments de Mulling et de Deer ne s'explique bien que si le malade recevait les deux espèces à la fois, sous la forme de pain trempé. D'autre part, l'identité de rituel nous oblige à donner le même sens à la formule *Corpus et sanguis* des deux autres livres celtiques.

Les textes hagiographiques appelleraient des observations analogues. Lorsqu'on nous dit simplement qu'un saint personnage a reçu, avant de mourir, le corps et le sang du Sauveur, il n'en faut pas conclure que les deux éléments eucharistiques lui ont été donnés l'un après l'autre. Tout porte à croire que le viatique par intinction a été fort répandu. Mais ce détail liturgique, en raison même de son caractère banal, ne semblait mériter aucune mention spéciale. Quelquefois cependant, sans le faire à dessein, les hagiographes peuvent nous fournir une indication utilisable.

Dans la seconde moitié du IXe siècle, un anonyme nous raconte comment sainte Odile, la patronne de l'Alsace, rendit le dernier soupir avant d'avoir reçu le viatique. Rappelée à la vie par les prières de ses sœurs, la sainte se plaignit doucement qu'on l'eût

(1) WARREN, *Op. cit.*, p. 164. Ce fragment fut transcrit au XIIe siècle, mais avant l'année 1130, sur deux pages libres de l'évangéliaire de Deer, qui appartient aujourd'hui à la bibliothèque de l'Université de Cambridge (*Cod.* II, 6, 32, f. 28v-29r). La rubrique gaélique est traduite en note par M. Warren. — Nous avons rencontré une rubrique analogue (*Hinc detur sacrificium...*) dans le missel de Troyes cité plus haut (Cf. ci-dessus, p. 444, n. 5). Il faut noter en outre que ce missel, traitant à un autre endroit de l'administration du viatique, décrit une *missa sicca* qui rappelle celle des livres celtiques : « *Si autem infirmus ita in lecto detentus est, ut ad ecclesiam vel ad missam ire non possit, sacerdos accipiat librum sacramentorum, stolam ad collum habens, summa cum devotione veniat ante infirmum, salutans eum verbis divinis. In primis dicat collectam ad diem pertinentem et epistolam. Postea legat evangelium. Deinde dicat* Dominus vobiscum. Sursum corda. Gratias agamus Domino. *Sequitur praefatio, usque* Sanctus. *Inde dicat :* Oremus. Praeceptis salutaribus, *cum oratione dominica, usque* Per omnia saecula saeculorum. *Postea communicet eum. Sequitur oratio post communionem* » (Paris, Bibl. nat., *Lat.* 818, f. 183r). Il faut donc rectifier, en tenant compte des livres celtiques, et conformément aux conclusions de Dom Wilmart sur la véritable identité du pseudo-pontifical de Prudence, ce que dit A. Franz des origines de la *missa sicca* (A. FRANZ, *Die Messe im deutschen Mittelalter*, 1902, p. 80).

obligée à quitter les joies du Paradis. Mais ses compagnes justifièrent leur intervention :

> Illae autem e contra ferebant se hoc idcirco egisse ne neglegentia notarentur, si ipsa expers dominici corporis obiret. Cumque calicem, in quo dominicum corpus et sanguis habebatur, sibi adferri iussisset, propriis manibus eum accipiendo, sancta communione participata, omnibus cernentibus animam tradidit. Ipse autem calix in eodem monasterio ob memoriam illius venerabilis facti eatenus permanet (1).

Le corps et le sang du Sauveur étaient donc réunis dans un seul calice. Sainte Odile prend le vase sacré dans ses mains et se communie, de la même façon, semble-t-il, que le prêtre à l'autel, lorsqu'il absorbe simultanément le précieux sang et la parcelle d'hostie qu'il a déposée quelques instants auparavant dans le calice. — On remarquera qu'ici, où la présence du sang n'est pas douteuse, les compagnes de sainte Odile ne mentionnent cependant que le corps du Seigneur (2).

*
* *

En dépit de la prescription du concile de Tours, l'habitude de réserver des hosties préalablement trempées dans le précieux sang ne fut jamais très répandue en Occident (3). On se bornait à enfermer dans une pyxide des hosties ordinaires (4). Dès lors, si on ne voulait pas se contenter d'administrer le viatique sous la seule espèce du pain, il fallait avoir soin, à une messe précédant de peu la cérémonie du viatique, de tremper l'hostie, ou de réser-

(1) *Vita Odiliae abbatissae Hoemburgens.*, c. 22 ; éd. W. Levison, dans les *Monum. Germ. histor.*, *Scriptores rer. Merov.*, t. VI, 1913, p. 50. — Ce calice, déposé au trésor épiscopal de Saverne, après l'incendie du couvent de Hohembourg, en 1546, disparut pendant les troubles de la guerre de Trente Ans. *Cf.* Chr. Pfister, *Le duché mérovingien d'Alsace et la légende de sainte Odile*, 1892, p. 59, note 1.

(2) *Cf.* ci-dessus, p. 453.

(3) Dans la liturgie byzantine au contraire c'est la pratique normale.

(4) Voy., par exemple, les *Coutumes* de Cluny, d'après Udalric, l. I, c. 8 : *Ipsae autem hostiae cum fuerint consecratae, mutantur quatuor cum illis quae in pixide et in aurea columba super altare pendente iugiter servantur, maxime propter infirmos, ut quidquid de eis evenerit, viaticum sit in promptu* (*P. L.*, CXLIX, 653).

ver un peu de précieux sang. Mais il n'était pas toujours possible de prendre ces précautions. Le prêtre pouvait être appelé à l'improviste au chevet d'un mourant. Dans ce cas, on ne disposait que des hosties de la Réserve. Le désir de sauvegarder les formes traditionnelles de la communion inspira alors un autre procédé : en l'absence de vin consacré, on trempa l'hostie dans du vin ordinaire.

Nous avons ici, pour le viatique, la répétition de ce que nous avons déjà constaté au sujet de la messe des Présanctifiés (1). Cette pratique est érigée en règle, dès le XIIe siècle, dans de nombreuses maisons de l'Ordre de Cluny. Les *Coutumes* d'Udalric la décrivent ainsi :

> Si autem communionem sacram percepturus est (infirmus), tunc ab alio dicuntur praefatae collectae et ipse interim sacerdos... redit cum geminis candelabris ad ecclesiam ut corpus Domini apportet, quod accepturus prius veniam petit ; et prius incensat, frangit et partem quam allaturus est super calicem tenet...
>
> Interea curatur ut infirmi bucca lavetur recepturi ipsum corpus Domini, quod recipit vino intinctum ; quo epotato ebibit quoque ablutionem calicis (2).

Même cérémonial dans les Constitutions d'Hirschau, rédigées par l'abbé Guillaume (1068-1091) :

> Ibi (*à l'église*) denuo lotis manibus vinum et aquam calici infundit et priusquam illud accipiat, tantum inclinat et pixide, in qua corpus Domini quod reconditum est, super altare posita, cum incenso desuper facit et corpus Domini quod super calicem frangit, et partem, quam delaturus est, super calicem tenet...
>
> Recipiet autem (infirmus) intinctum de vino. Sed deinde hausto eodem vino, ebibit quod ablutionem calicis (3).

(1) Mgr Duchesne conjecture qu'un usage analogue fut en vigueur, dans l'antiquité chrétienne, pour les communions privées. « Il est à croire, écrit-il, que quand les fidèles s'administraient eux-mêmes la communion à domicile, ils suivaient un cérémonial analogue » à celui de la liturgie des Présanctifiés (*Origines du culte chrétien*, 1920, p. 263). — Dans l'histoire de Sérapion, rapportée par Eusèbe, l'enfant qui est allé chercher l'eucharistie la mouille avant de la donner au vieillard. Mais on n'indique pas quel fut le liquide employé (*Hist. eccl.*, l. VI, c. 44 ; éd. Grapin, t. II, p. 284).

(2) *Consuetudines Cluniacenses*, t. III, c. 28 ; *P. L.*, CXLIX, 771.

(3) *Constitutiones Hirsaugienses*, l. II, c. 62 ; *P. L.*, CL, 1133.

Au vin qui est versé dans le calice on ajoute un peu d'eau, comme à la messe. Ce détail montre combien on tient à conserver l'analogie extérieure entre ce vin et le précieux sang.

Vers la même époque, un missel de la cathédrale d'Exeter prescrit le même procédé d'intinction. Mais ici apparaît en même temps la croyance à la vertu consécratrice du mélange. Le contact de l'hostie fera du vin le sang du Sauveur :

> Hic communicetur infirmus et ponat sacrificium in vino sine aqua, dicens : *Fiat commixtio et consecratio corporis et sanguinis domini nostri Iesu Christi...* (1).

Un missel de N.-D. de Reims, du XIIIe siècle, présente une rubrique semblable :

> Post unctionem et istas orationes communicet presbiter infirmum mittens sacrificium in vinum et dicat : *Fiat unitio et consecratio corporis et sanguinis domini nostri Iesu Christi nobis et omnibus...*
>
> Cum communicatus fuerit, dicat sacerdos orationem hanc : *Domine sancte... te fideliter deprecamur ut accipienti fratri nostro sacrosanctum corpus et sanguinem Iesu Christi filii tui...* (2).

Si l'on pense que le vin est « sanctifié », le vendredi saint, par le contact de l'hostie consacrée, il sera tout naturel d'admettre la même conclusion pour le vin qui sert au viatique. Mais, pour ce dernier cas, les documents sont beaucoup moins nombreux. Les rubriques des *Ordines* réglant l'administration des derniers sacrements sont muettes le plus souvent sur la provenance du précieux sang donné au malade. Il serait permis de faire des conjectures; mais en l'absence de témoignages positifs, on ne saurait aboutir à une certitude.

Nous sommes cependant autorisés à croire, malgré le laconisme des textes conservés, que, dans la pratique, l'emploi de vin non consacré fut d'un usage fréquent pour l'intinction de l'hostie, et que l'on attribua souvent à ce mélange les mêmes effets qu'à celui de la messe des Présanctifiés. Nous rencontrons en effet au XIIIe et au XIVe siècle, tout un groupe de documents, où il est nette-

(1) F. E. Warren, *The Leofric Missal as used in the Cathedral of Exeter during the episcopate of its first Bishop, A. D. 1052-1072*, Oxford, 1883, p. 241.

(2) Bibliothèque de Reims, *Cod.* 216, f. 135v, col. 1.

ment affirmé que le vin du viatique est sanctifié par le contact du pain eucharistique. Ces documents ont été transcrits bien après les travaux des grands scolastiques. Ils continuent cependant à professer une croyance ruinée dans les Ecoles, depuis près de deux siècles, par les progrès de la théologie sacramentaire. Le fait serait-il explicable, si ces textes tardifs ne se reliaient à une tradition antérieure? On peut déjà trouver surprenant que les copistes n'aient point encore corrigé leurs livres. Mais il serait tout à fait incompréhensible qu'il eûssent, à la date où nous sommes, subitement innové pour se mettre en opposition avec la doctrine universellement enseignée de leur temps. Pour juger de l'autorité des témoignages que nous allons produire, quelques explications préalables sont nécessaires.

*
* *

Dans les dernières années du XIIIe siècle (1), Guillaume Durand, évêque de Mende et l'un des plus réputés canonistes de la Curie, rédigea un Pontifical qui jouit bientôt d'une grande autorité. Ce livre est à la base de la première édition du *Pontificale Romanum*, imprimée à Rome, en 1485, par ordre d'Innocent VIII. G. Durand avait voulu composer une œuvre romaine de fonds et d'inspiration, conforme aux usages de la Curie, assez élargie toutefois pour pouvoir servir aux besoins des évêques ordinaires. Mais il avait eu un prédécesseur, dans le travail duquel il a largement puisé. La compilation de ce dernier anonyme n'a pas jusqu'ici attiré l'attention des liturgistes. C'est néanmoins une des pièces maîtresses de la liturgie romaine au moyen âge.

Cette lointaine ébauche de notre *Pontificale Romanum* avait été fort répandue dans la chrétienté, avant d'être supplantée par l'ouvrage plus complet de l'évêque de Mende. Il nous en est parvenu de nombreuses copies. Parmi celles que nous avons pu étudier, nous citerons les suivantes, comme étant demeurées les plus rapprochées du document primitif :

A la Bibliothèque Vaticane, les *Codd. Lat.* 1152, 1153, 1154, 1155, 4745, 4747, 4748 I, 4748 II, 5791 ; *Borghes.* 14, *Borghes.* 72.

(1) Exactement entre 1292 et 1295, comme l'a démontré Mgr Batiffol, *Introduction au Pontifical romain*, dans les *Etudes de liturgie et d'archéologie chrétienne*, 1919, p. 29.

A Paris, à la Bibliothèque nationale, les *Codd. Lat.* 15619 et 17336; à la Bibliothèque de l'Arsenal, le *Cod.* 333.

A la Bibliothèque de Lyon, le *Cod.* 5132.

Ces manuscrits sont du XIVe siècle, sauf peut-être deux ou trois qui peuvent appartenir aux premières années du siècle suivant. On aura une idée de leur contenu en lisant les analyses consacrées par Ehrensberger à ceux d'entre eux qui sont conservés à la Bibliothèque Vaticane (1). Le caractère essentiellement romain de leurs fonds commun se manifeste à première vue. Après l'ordination des prêtres, une rubrique spéciale, maintenue dans plusieurs de nos exemplaires (2), prévoit le cas où le nouveau prêtre est un prêtre-cardinal et expose comment le pape doit lui remettre l'anneau.

Dans l'*Ordo* du sacre d'un évêque, c'est l'*Apostolicus* lui-même qui pontifie, et l'ordination a lieu dans la basilique de Saint-Pierre.

D'ailleurs, nombre des cérémonies décrites sont spéciales à Rome : l'ordination et le couronnement du pape, à Saint-Pierre, suivis de la procession qui conduit le nouveau pontife au Latran ; le couronnement de l'empereur et de l'impératrice; les offices de la semaine sainte, dans les basiliques de Saint-Jean-de-Latran et de Sainte-Croix-de-Jérusalem, tels que nous les avons déjà rencontrés dans le missel papal du XIIIe siècle (3). Dans les miniatures, on voit souvent le pape, couronné de la tiare, accomplissant les cérémonies décrites dans le texte.

Un examen détaillé, dont nous ne pouvons donner ici que les conclusions, nous a convaincu que tous ces manuscrits dérivent d'un modèle commun, lequel fut composé à Rome même, dans les premières années du XIIIe siècle. Les livres de la Curie furent

(1) H. Ehrensberger, *Libri Liturgici biblioth. apost. Vaticanae manuscripti*, 1897. *Cf.* p. 517, 519, 520, 522, 527, 529, 532, 542, 552, 553.

(2) Voy. *Vat.* 4747, f. 24r; *Vat.* 4748 I, f. 9r ; *Vat.* 4748 II, f. 23v; *Vat.* 5791 f. 32 ; — Paris, Bibl. nat., *Lat.* 15619, f. 24v, et *Lat.* 17336, f. 12v ; Bibl. de, l'Arsenal, *Cod.* 333, f. 18r. — Cette rubrique se trouve également dans le *Lat.* 1219 de la Bibliothèque nationale. Ce pontifical est de la même famille que les précédents. Il est malheureusement mutilé.

(3) *Cf. Revue*, III, 1923, p. 175. Dans le *Cod. Borghes.* 14, écrit pour l'Eglise de Riga, les traits romains sont plus atténués. *Cf.*, f. 94v, le début des cérémonies du vendredi saint. On n'est plus au Latran et ce n'est plus le pape qui officie.

les principales sources où puisa le compilateur. A propos de certaines bénédictions, il nous avertit qu'elles ne figurent pas dans l'*Ordinarium papae* (1). C'est afin que son ouvrage pût être employé dans l'ensemble de la chrétienté qu'il a eu soin de le compléter à l'aide de documents non romains. Il fait place, par exemple, à un *Ordo romanus qualiter concilium agatur*, lequel ne traite en réalité que du concile provincial, présidé par l'évêque métropolitain.

Cependant la couleur romaine est bien plus accentuée dans ce pontifical que dans celui de l'évêque de Mende. Durand maintiendra, peut-être par égards pour son devancier, quelques cérémonies appartenant exclusivement à la liturgie papale, telles que le sacre du pontife romain. Mais il les abrègera, n'en conservera que l'essentiel. Il éliminera, par exemple, dans ce dernier chapitre, tout ce qui concerne le couronnement du nouveau pape, sur le seuil de la basilique Vaticane, ainsi que la pittoresque procession à travers Rome et l'intronisation au Latran.

Plus spécialement romain, l'ancien pontifical est aussi plus archaïque. Les différentes matières n'y sont pas classées, comme dans l'ouvrage de G. Durand, en livres distincts. L'auteur n'a pas encore nettement conscience de ce qui doit distinguer un pontifical d'un rituel. Il reproduit tout ce qui regarde l'administration des sacrements de baptême, de pénitence, d'extrême onction. Durand écartera résolument ces chapitres, parce que, dit-il, ces cérémonies sont l'affaire des simples prêtres (2). Son édition représentait donc un réel progrès. Aussi se répandit-elle rapidement.

Néanmoins, durant tout le XIVe siècle, l'ouvrage de son prédécesseur continua à être transcrit. Il arrivait même aux copistes qui s'y employaient de faire des emprunts au livre rival (3). A la

(1) *Benedictio pere et baculi peregrinorum, que non est in ordinario pape...*, *Benedictio lapidis primarii, que non est in ordinario papali...*, (*Vat.* 1152, f. 48v et 50v; Vat. 1153, f. 43v et 44v, *etc*).

(2) *Cf.* Batiffol, *op. cit.*, p. 16 (Préface de G. Durand).

(3) Nous verrons, dans un prochain chapitre, un exemple de ces emprunts. Dans le *Cod.* 15619 de la Bibliothèque nationale, au f. 106r, après le titre *De benedictione virginum*, le scribe a ajouté : « *Vide in rationali, in prohemio secunde partis*, §. *Quia vero et sequenti* ». C'est un renvoi au *Rationale divinorum officiorum* de Guillaume Durand, l. II, c. I, n. 39 (éd. de Lyon, 1574, f. 50v).

Curie, le vieux pontifical fut longtemps encore en service. On l'emporta à Avignon (1), où il fut, avec le missel de la chapelle papale, un des documents mis à contribution par l'auteur de l'*Ordo* XIV (2).

Dans tous les manuscrits que nous venons d'énumérer, figure la série de pièces publiées par Mabillon, sous le titre d'*Ordo* X (3).

Nous y trouvons donc le rituel du viatique. Pour la rubrique de la communion, tous nos exemplaires ne présentent pas une rédaction absolument identique. Voici celle du *Vat. lat.* 5791, ms. du commencement du XIVe siècle :

> Tunc tradat ei sacerdos eucharistiam dominici corporis intincto vino et vinum tali intinctione sanctificatum, in Christi sanguinem transmutatum, dicens : *Accipe super* (4) *viaticum corporis et sanguinis domini nostri Iesu Christi, qui te custodiat*...

(1) La pièce par laquelle il débute (*Ordo septem ecclesiasticorum graduum*) nous permet de le reconnaître, en de nombreux exemplaires, dans les catalogues de la bibliothèque papale, au cours des pérégrinations qui suivirent son transfert à Pérouse, effectué en 1304. *Cf.* Fr. Ehrle, *Archiv für Litteratur- und Kirchengesch. des Mittelalters*, I, 1885, p. 346 (Inventaire du trésor pontifical, à Assise, en 1339) : « *XL. It..., quoddam pontificale pulcrum bene illuminatum copertum de samite rubeo, quod incipit in sui principio* : Ordo septem ecclesiasticorum graduum... ». Plusieurs autres semblables à la suite.

(2) En voici une preuve. Le ch. 45 de l'*Ordo* XIV (Mabillon, *Museum Italicum*, t. II, p. 271-278), sur l'ordination du pape, se trouve également dans tous les exemplaires de notre pontifical (*v-g*, dans le *Cod. lat.* 1219 de la Bibliothèque nationale, f. 14r-17r). C'est ici que l'a copié, sans y changer un seul mot, l'auteur de l'*Ordo* XIV. On lit en effet dans ce texte, à propos de la préface « *Honor omnium dignitatum* », ce simple renvoi : « *quae superius in consecratione aliorum episcoporum posita est* » (Mabillon, *l. c.*, p. 273). Or cette préface ne figure à aucun endroit de l'*Ordo* XIV. Dans notre pontifical au contraire, où l'*Ordo* de la consécration des évêques précède immédiatement celui de la consécration du pape, elle est donnée intégralement, quelques pages avant le renvoi (*v-g.*, *Paris*, 1219, f. 10v, col. 2). Le renvoi n'a donc de sens qu'ici. Cette observation nous fait comprendre le sens du mot « *rubrica* », que le rédacteur de l'*Ordo* XIV a écrit à la suite du titre de son ch. 45. Ce chapitre est en effet une simple rubrique de notre pontifical. Mabillon se trompait, lorsqu'il voyait dans ce terme l'indice d'une interpolation postérieure (*l. c.*, p. 357, note *a*).

(3) Avec, en plus, l'*Ordo* du concile, intercalé entre les cérémonies du baptême et l'*Ordo ad dandam penitentiam*. *Cf.* Mabillon, *op. cit.*, p. 97-117.

(4) Pour *frater*, mauvaise transcription d'une abréviation mal comprise. *Cf.* ci-dessous, le *Vat.* 4745.

Post communionem dicit orationem : *Domine sancte... te fi(de) liter deprecamur ut accipienti fratri nostro sacrosanctum corpus et sanguinem domini nostri...* (1).

La signification précise du verbe *sanctifier* est expliquée ici, avec toute la clarté possible, par l'incise complémentaire « *in Christi sanguinem transmutatum* ».

Cette même formule figure dans le *Vaticanus* 4747, manuscrit qui a servi à Rome, au XIVe siècle. Mais une main postérieure a passé un léger trait à l'encre noire (les rubriques sont en rouge) sur les mots « *et in sanguinem Christi transmutatum* (2).

Le *Cod. Borghes.* 72, copié au XIVe siècle, donne le même texte que le *Vat.* 5791, mais avec une reprise. Le premier scribe s'est arrêté au milieu d'un mot : ...*tali int.* On a complété après coup, en utilisant la marge pour la fin de la phrase : *entione sanctificatum cum Christi sanguine transmutatum* (3).

Le *Vaticanus* 1155 (XIVe-XV siècles) offre une formule assez embrouillée, bien que le sens général demeure clair :

Tunc tradat ei sacerdos eucharistiam dominici corporis intincti vino et intinctam vinum tali intinctione sanctificatum, in Christi sanguinem [f. 192r] transmutatum tali intinc-

(1) Bibl. Vat., *Lat.* 5791, f. 233r-v.

(2) *Vat. lat.* 4747, f. 208r. — On lit, au f. 247r de ce ms., la rubrique suivante : « Hoc sacramentum prestant suffraganei suis metropolitanis quando consecrantur : *Ego ille talis ecclesie vel abbas... obediens ero beate Cecilie et ecclesie Calaritane et domino meo P. archiepiscopo Calaritano...* ». C'est ce qui a fait intituler ce ms. « *Pontificale Calaritanum* » (Ehrensberger, *op. cit.*, p. 542; H. M. Bannister, *Monum. Vat. di Paleographia musicale latina*, p. 183). Mais on remarque ça et là de menues annotations marginales (*v-g.* f. 24v, 157v et suiv.), complétant ou rectifiant les rubriques de cérémonies romaines (offices de la semaine sainte). Elles ne peuvent guère avoir été écrites que sur place, par quelque cérémoniaire. Nous pensons donc que ce pontifical a été employé à Rome même. Il est possible que, transcrit pour l'église de Cagliari, il n'ait jamais rejoint sa destination. Peut-être aussi est-il devenu la propriété de l'archevêque de cette ville après avoir d'abord servi à Rome. Il faut noter que la formule mentionnée ci-dessus est écrite, après trois pages demeurées en blanc, sur le premier feuillet d'un nouveau cahier, par lequel se termine le volume. L'initiale P. peut désigner l'archevêque Pierre, ancien abbé du monastère cistercien de Benifazano, sacré en 1348 et mort probablement en 1352. *Cf.* Eubel, *Hierarchia catholica medii aevi*, t. I, 2e éd., 1913, p. 157.

(3) Bibl. Vat. *Cod. Borghes.* 72, f. 188r.

tione sanctificatum, dicens... (*pour le reste, comme le Vat. 5791*) (1).

La rubrique du *Lat.* 15619, de la Bibliothèque nationale, ne diffère presque pas de celle du *Vaticanus* 5791 :

Tunc sacerdos tradat ei eucharistiam dominici corporis intinctam vino et intinctum vinum tali intinctione sanctificatum, in Christi sanguinem transmutatum, dicens... (*comme ci-dessus*) (2).

Dom Martène signale le même texte dans un pontifical du XIIIe siècle, employé à Constantinople, au temps de l'empire latin qu'y avaient installé les Croisés (1204-1261) (3). Ce pontifical serait le plus ancien de notre série.

Mais le modèle romain existait dès le début du siècle. Il fut en effet utilisé pour la composition du *Bréviaire de Sainte-Claire*, dont nous avons déjà parlé (4). Cet antique document de la liturgie franciscaine se compose presque exclusivement de textes empruntés aux livres rituels de la liturgie romaine. Il dépend surtout de l'*Ordinarium* papal issu de la réforme d'Innocent III (5). Mais notre vieux pontifical fut aussi une de ses sources. Il lui fournit notamment l'*Ordo ad communicandum infirmum*. Le compilateur franciscain n'a fait que quelques légères retouches :

Postea accipiant crucem et capssam cum corpore Christi, calicem et duo luminaria et sic processionaliter ad corpus egroti...

Qua (oratione) finita, tradat ei eucharistiam dominici corporis intincto vino et vinum tali intinctione sanctificatum et in Christi sanguinem transmutatum dicendo : *Domine non sum dignus...* Postea dicat sacerdos : *Accipe, frater, supremum viaticum corporis et sanguinis domini nostri Iesu Christi...*

Post communionem dicatur oratio : *Domine sancte... te fideliter deprecamur ut accipienti fratri nostro sacrosanctum corpus et sanguinem domini nostri Iesu Christi...* (6).

(1) *Cod. Vat. lat.* 1155, f. 191v-192r.

(2) Paris, Bibl. nat., *Lat.* 15619, f. 252v.

(3) *De ant. eccl. rit.*, éd. de Venise, t. I, p. 156. *Cf.* p. XX : « *Ex bibliotheca RR. PP. praedicatorum maioris Conven. Parisiensis* ».

(4) *Cf. Revue*, III, 1923, p. 175.

(5) *Cf.* notre étude sur *Le missel de la chapelle papale à la fin du* XIIIe *siècle*.

(6) P. Leone Bracaloni, *Il primo Rituale francescano nel breviario di S. Chiara*, dans l'*Archivium franciscanum historicum*, XVI, 1923, p. 77.

Les pontificaux qu'il nous reste à parcourir présentent une formule légèrement corrigée : Voici celle du *Cod.* 5132 de la Bibliothèque de Lyon :

> Tunc tradat ei sacerdos eucharistiam dominici corporis intinti vino et vino tali intintione sanctificatum dicens : *Accipe, frater, viaticum corporis et sanguinis domini nostri...*
>
> *Domine sancte... ut accipienti fratri nostro sacrosanctum corpus et sanguinem domini nostri...* (1).

Termes à peu près semblables dans les deux mss. du Vatican 1153 et 1154, tous deux du XIVe siècle (2).

Il est possible que ces exemplaires dépendent d'un modèle où les mots « *et in sanguinem Christi transmutatum* » avaient été barrés, comme dans le *Vat.* 4747. Mais malgré la suppression de ce membre de phrase, on laisse subsister les deux mentions du précieux sang qui viennent aux lignes suivantes.

La correction est un peu plus accentuée dans le ms. 333 de la Bibliothèque de l'Arsenal et dans les *Vaticani* 1152, 4748 I et 4748 II. Ces quatre manuscrits appartiennent au XIVe siècle. Le *Cod.* 333 de l'Arsenal paraît avoir été écrit par un copiste italien. Le *Vaticanus* 4748 I a été exécuté pour l'église de Novare (3). Quant aux *Vaticani* 1152 et 4748 II, M. Bannister estime probable qu'ils proviennent l'un de Modène, l'autre de Pérouse (4). D'après ces pontificaux, le prêtre doit dire simplement : « *Accipe, frater, viaticum corporis domini nostri...* ». Mais la rubrique déclare que le vin est « sanctifié » par l'intinction et il est toujours question du précieux sang dans l'oraison qui suit (5).

(1) Lyon, *Cod.* 5132, f. 194r-v. Ce ms. est l'œuvre d'un copiste florentin. *Cf.* f. 230v : « *Explicit liber quem scripsit Rainerius de Florentia scriptor atque Notarius* ». Rainerius exerçait probablement son art à la cour pontificale d'Avignon.

(2) *Vat. lat.* 1153, f. 98v; *Vat. lat.* 1154, f. 149r. Au jugement de M. Bannister (*op. cit.*, p. 182), le *Vat.* 1153 est dû à un copiste romain.

(3) *Cf.* f. 105 : « Forma iuramenti quod prestat abbas benedictus confestim post benedictionem episcopo Novariensi : *Ego domnus.. abbas monasterii sancti Silano de Romagnano, Novariensis diocensis... iuro... quod ero perpetuo tibi domino Hugutioni episcopo Novariensi et comiti domino meo*, etc. — Uguccione Borromeo fut évêque de Novare de 1304 à 1329. *Cf.* Eubel, *Hierarchia cath.*, t. I, 2e éd., p. 372.

(4) *Op. cit.*, p. 182-183.

(5) Bibl. de l'Arsenal, *Cod.* 333, f. 163v; *Vat. lat.* 1152, f. 109r; *Vat. lat.* 4748 I, f. 91v; *Vat. lat.* 4748 II, f. 180r.

Au contraire, dans le *Parisin.* 17336, semblable pour le reste aux quatre mss. que nous venons de voir, l'oraison finale n'a plus aucun souvenir pour la communion sous l'espèce du vin : « *ut accipienti fratri nostro sacrosanctum corpus domini nostri...* (1).

Le *Vaticanus* 4745 a une rubrique mutilée :

> Tunc tradat ei sacerdos eucharistiam dominici corporis intincto vino tali intinctione sanctificatum, dicens : *Accipe super* (2) *viaticum corporis et sanguinis domini nostri...* (3).

La même mutilation figurait dans le texte primitif du *Cod. Borghes.* 14, exécuté au XIVe s. pour l'église de Riga. Mais un correcteur a inséré, entre *intinctam vino* et *tali intinctione*, les mots oubliés : *et intinctam vinum* (4).

*
* *

La comparaison de ces diverses variantes n'est point inutile. Elle nous livre, en résumé, une page d'histoire de la théologie. Au XIIIe siècle le pontifical romain professait la croyance à la consécration par contact. L'expression décisive « *et in sanguinem Christi transmutatum* » figurait dans les exemplaires employés à Rome dans la première moitié du siècle. Le fait est mis hors de doute par le témoignage du *Bréviaire de Sainte-Claire*, qui nous présente, à cette date, un *Ordo ad communicandum infirmum* emprunté au livre romain. Au siècle suivant, on continue de transcrire cette rubrique. Nous la trouvons dans plusieurs exemplaires du pontifical, dont un au moins nous laisse reconnaître qu'il a été en service au Latran. Il n'y a là d'ailleurs rien qui ne soit parfaitement conforme à ce que nous avons déjà constaté dans les autres livres liturgiques (*Ordinarium*, missel, cérémonial), qui étaient employés à la Curie en même temps que ce pontifical (5).

Mais dans les copies qu'on faisait du livre romain pour des églises diverses, les corrections se glissaient peu à peu. Dès le

(1) Paris, Bibl. nat., *Lat.* 17336, f. 128v, col. 2.
(2) Voy. ci-dessus le *Vat.* 5791.
(3) *Cod. Vat. lat.* 4745, f. 191v.
(4) *Cod. Vat. Borghes.* 14, f. 108r.
(5) *Cf. Revue*, III, 1923, p. 174-182.

commencement du XIVe siècle au moins, on efface les expressions que réprouvait la théologie. D'ailleurs la communion sous les deux espèces était à peu près universellement tombée en désuétude. Aussi voyons-nous disparaître graduellement toute allusion à la présence du précieux sang.

Nous verrons un peu plus loin que, dans plusieurs de ces mêmes manuscrits, l'*Ordo* du vendredi saint fut lui aussi, sous l'influence du pontifical de Guillaume Durand, mis en accord avec les enseignements de la théologie.

(*A suivre*).

Michel ANDRIEU

LA CONCEPTION DU SALUT

D'APRÈS LES ÉVANGILES SYNOPTIQUES

(Suite) (1).

Tout chrétien regarde l'Évangile comme un bienfait que Dieu veut étendre au monde entier, et il se fait un devoir de collaborer à cette extension. En fait, le christianisme n'est pas le privilège d'une race, c'est le lien commun qui unit tous les peuples à Dieu. Certains pays, il est vrai, se croient autorisés, surtout au moment des crises nationales, à s'attribuer un titre spécial à la protection divine. Mais ce n'est point en vertu d'une conception fondamentale de la religion, c'est plutôt par une réaction de l'idée nationale sur les conceptions religieuses, réaction qui, si elle n'était contenue dans de justes limites, arriverait facilement à fausser le sens chrétien : comme la religion n'est pas le fait d'un groupement à l'exclusion des autres, les biens qu'elle procure ne sont point le privilège d'un peuple ou d'un pays. Ce nivellement des nationalités et des races en face du salut, en un mot, cet *universalisme* trouve son expression adéquate dans la parole de saint Paul : « Vous êtes tous fils de Dieu par la foi dans le Christ Jésus.... Il n'y a plus ni Juif ni Grec ; ni esclave ni homme libre ; ni homme ni femme : car vous êtes tous *un* dans le Christ Jésus » (2).

L'on n'a pas toujours compris ainsi les relations entre Dieu et l'humanité. La religion d'Israël fut, à son origine, fortement teintée de nationalisme. Elle était liée aux institutions et aux destinées d'un peuple, et il fallut le contact avec le monde et des catastrophes réitérées pour élargir ce nationalisme étroit. Et, encore, malgré ces fortes leçons de l'histoire, infligées par la Providence, le particularisme hébreu ne disparut point de la religion juive. On le retrouve au premier siècle, à côté des ten-

(1) Voir *Revue des Sciences religieuses* t. III (1923), p. 62-92. (2) Gal., III, 26-28.

dances universalistes qui s'étaient développées depuis l'intervention des prophètes.

La religion officielle de l'empire romain, malgré des protestations d'universalisme, était également particulariste. En y adhérant, ses adeptes accomplissaient un devoir civique, pendant que les barbares, contenus avec peine aux frontières de l'empire, restaient les ennemis irréductibles des empereurs divinisés et décorés du titre de « sauveurs ». Les religions de mystères, par contre, dégagées de tout caractère politique, étaient accessibles à tous, sans distinction de nationalité ni de race : l'initiation était chose individuelle et affaire d'âme. Si l'on n'y concevait pas un Dieu unique appelant tous les hommes au salut et jaloux de son autorité et de son action, on y trouvait du moins une idée religieuse indépendante de toute conception nationale et le caractère individuel du salut. Ainsi, parmi les courants qui traversent le monde au temps de Jésus-Christ, se rencontrent deux tendances opposées : le particularisme, représenté par les religions d'état, et l'universalisme, qui se rattache aux prophètes de l'Ancien Testament, et se dégage aussi, au moins dans une certaine mesure, de la pratique des religions de mystères.

En lisant les *Synoptiques* on y trouve des déclarations où éclate un universalisme voisin de celui de saint Paul, et d'autres qui rappellent les tendances nationalistes du judaïsme palestinien. Voici les passages principaux où se reflètent ces deux courants. Un certain nombre de textes nous montrent que Jésus ne limite pas ses vues aux frontières de la Palestine. Il n'est pas comme le pharisien dédaigneux; il ne regarde pas seulement le juif, il voit l'humanité. Sa sollicitude s'étend à tous ceux qui ont besoin de pénitence et de pardon. Les paraboles de la brebis perdue (1) et de l'enfant prodigue (2) ne laissent aucun doute. Il déclare que la foi des païens leur ouvrira les portes du royaume. La parole : « Beaucoup viendront de l'Orient et de l'Occident, et auront place au festin avec Abraham, Isaac et Jacob, dans le royaume des cieux » (3), n'est pas seulement une menace pour émouvoir les Juifs et les arracher à leur indifférence ; c'est une vue sur l'avenir du royaume qui doit se composer de Juifs et de païens convertis. Jésus continuant la tradition des Prophètes n'a plus foi en l'avenir

(1) Lc., XV, 1-10. (2) Lc., XV, 11-32. (3) Mt., VIII, 11; cf. Lc., XIII, 29.

national d'Israël. Il prédit la disparition de la nation juive (1) et la destruction du temple (2). Concevoir la religion sans le temple, c'était la détacher du nationalisme et du sacerdoce juif. Jésus pressent la catastrophe qui consacrera cette transformation. Le temple et le sacrifice légal représentent à ses yeux des institutions qui vont bientôt disparaître. En fait, la destruction de la métropole juive a marqué une heure décisive dans l'orientation de la pensée judéo-chrétienne. Comme les « voyants » de l'Ancien Testament, et d'une façon éminente Jésus sait que le privilège d'Israël est lié à sa fidélité à Jahweh. Le jour où le peuple élu aura mis le comble à ses fautes et refusé les dernières grâces, ce jour-là son rôle sera fini et d'autres peuples lui seront substitués, qui feront la volonté de Dieu (3).

Ainsi Jésus a une vue très nette de la transformation religieuse qui va s'opérer. Sans doute, il n'envisage pas de gaîté de cœur la disparition de sa propre nation. Au contraire, cette pensée lui arrache des larmes. Il pleure sur Jérusalem (4), il s'afflige en songeant aux malheurs qui frapperont les villes de Galilée (5). Mais il trouve une compensation à savoir que dans un avenir prochain de nouveaux peuples prendront la place du peuple infidèle (6). En lui, rien du nationaliste farouche, qui ne rêve qu'à rejeter, au nom de Jahweh, l'étranger hors des frontières; rien des auteurs d'apocalypses, qui déversent leur bile en décrivant le triomphe idéal de la nation juive, et qui trouvent dans cette peinture une consolation et un encouragement au milieu des malheurs présents. C'est à peine si l'on voit percer un sentiment de vengeance dans le texte de Lc., XVIII, 8 : « Dieu vengera bientôt ses élus qui crient vers lui nuit et jour ». Si ce texte n'était la conclusion de la parabole de la veuve (7), il pourrait marquer le châtiment infligé par Dieu aux ennemis d'Israël (8). Mais la pensée dominante de tout le passage est celle de la persévérance dans la prière. Les fidèles opprimés, qui appellent Dieu

(1) Mt., XXI, 43; cf. XXII, 7; Lc., XIV, 21-24. (2) Mc., XIII, 2; Mt., XXIV, 2; Lc., XXI, 6. (3) Lc., XI, 29-32; Mt., XII, 41-42. (4) Mt., XXIII, 37 sq.; Lc., XIII, 34 sq.; XIX, 41. Ἔκλαυσεν indique plutôt une lamentation qu'une larme. Cf. Jn., XI, 35, ἐδάκρυσεν. (5) Mt., XI, 20-24; Lc., X, 13-15. (6) Cf. Jn., IV, 22-24. (7) Lc., XVIII, 1-8. (8) Cette vengeance est liée à l'avènement du Fils de l'homme, mais on ne peut dire si cet avènement a, dans la pensée de l'évangéliste, une portée eschatologique.

sans cesse, seront exaucés ; Dieu leur fera bientôt justice, malgré la lenteur qu'il met à les écouter. Dans tout le contexte, il n'est nullement question de la nation d'Israël et du châtiment de ses ennemis; une telle interprétation ne s'accorderait pas avec le sens de la parabole.

Jésus recommande la bonté à l'égard de tous les hommes, même à l'égard des ennemis, sans distinction de race ni de nationalité (1). Son attitude à l'égard des Samaritains, les ennemis héréditaires des Juifs, l'indique assez clairement. Dans la parabole du bon Samaritain (2), il rend de la dignité à un nom jusque-là méprisé et presque synonyme de démon (3). Il élargit la notion de prochain : tout homme doit considérer comme son prochain celui qui lui fait du bien, et il doit être prêt à faire du bien à tous les hommes. Cette offensive de Jésus contre un préjugé de race est d'autant plus remarquable qu'elle est rapportée immédiatement après un échec du Maître dans une visite à un village samaritain (4). Les habitants ayant refusé de le recevoir parce qu'il se rendait à Jérusalem, Jacques et Jean voulaient faire tomber sur eux le feu du ciel. Les deux apôtres se jugeaient offensés par des étrangers et des ennemis de leurs pays. Jésus les réprimande sévèrement (5). Encore un trait rapporté par saint Luc (6) : après la guérison des dix lépreux le seul qui vint remercier Jésus était un samaritain.

Enfin, tout le discours sur la montagne (7) est fortement imprégné d'universalisme. Jésus, sans doute, ne veut pas mettre un terme à la Loi, mais il la transforme. Les Juifs, ses contemporains, étaient à la fois de mauvais maîtres et de mauvais modèles; ils avaient réduit la Loi à un formalisme impraticable et souvent puéril. Jésus condamne ce légalisme et met la volonté de Dieu à

(1) Dans Lc., VI, 27-28, Jésus recommande surtout d'aimer les ennemis privés, de répondre au mal par le bien; il ne pense point aux ennemis nationaux. Dans Mt., V, 43-44, il recommande d'aimer tous les hommes, même ceux qui n'appartiennent pas au peuple d'Israël. Dans l'Ancien Testament, l'attitude de l'hébreu ne devait pas être la même à l'égard d'un hébreu, Lev., XIX, 16-18, 34, et à l'égard d'un païen, surtout si ce païen appartenait à une nation vouée à l'anathème, Lev., XXV, 44-46; Deut., VII, 2; XXIII, 6. Seul l'hébreu était le prochain. Jésus supprime la distinction et veut qu'on cherche le bien de tous les hommes. Cf. Mc., XII, 31. (2) Lc., X,25-37. (3) Jn., VIII, 48. (4) Lc., IX, 52-54. (5) Lc., IX, 56. (6) Lc., XVII, 16. (7) Mt., V, 1 sq.

la portée de tous les hommes. Nous pouvons rapprocher du discours sur la montagne le texte de Mc. : « Le sabbat a été fait pour l'homme, et non l'homme pour le sabbat; c'est pourquoi le Fils de l'homme est maître même du sabbat » (1). Ces paroles ne laissent aucun doute sur les intentions de Jésus. Il ne veut pas la rupture immédiate avec le judaïsme, mais il enseigne des principes contraires à ceux du pharisaïsme national.

En lisant les passages que nous venons de mentionner, on éprouve une forte impression d'universalisme ; on sent que le particularisme religieux s'évanouit dans la pensée de Jésus et qu'à ses yeux il n'y a désormais qu'une seule chose qui compte, l'individu et l'humanité. Sous cette impression, l'on n'est pas surpris d'entendre le Christ, après sa résurrection, donner l'ordre d'évangéliser tous les peuples (2). Mais à côté de ces textes, d'autres semblent révéler des sentiments tout différents. Jésus déclare qu'il n'a été envoyé « qu'aux brebis perdues de la maison d'Israël » (3). Devant l'insistance de la chananéenne, il prononce une parole où se retrouve tout le mépris que les Juifs affichaient à l'égard des païens : « Il n'est pas bien de prendre le pain des enfants pour le jeter aux chiens » (4). Cette dure parole, rapportée par saint Mathieu, se lit également dans saint Marc, mais adoucie par les mots : « laisse d'*abord* les enfants se rassasier » (5). En donnant ses instructions aux douze apôtres, Jésus leur dit : « N'allez point aux Gentils, et n'entrez point dans les villes des Samaritains ; allez plutôt aux brebis perdues de la maison d'Israël » (6). Le nombre douze semble fixé pour s'adapter à celui des tribus d'Israël ; on dirait que Jésus songe uniquement au cadre du judaïsme : il promet aux apôtres qu'ils seront un jour « assis sur douze trônes pour juger les douze tribus d'Israël » (7). Enfin, un texte de Mt. semble exclure positivement l'évangélisation des païens. En envoyant ses apôtres en mission, Jésus leur donne une série d'instructions qui se terminent par ces mots : « En vérité, je vous le dis, vous n'aurez pas fini de parcourir les villes d'Israël, que le Fils de l'homme sera venu » (8). Ainsi, à côté d'une doctrine et d'une action universalistes nettement affirmées, se trouvent des éléments qui rappellent le particularisme juif.

(1) Mc., II, 27-28. (2) Mt., XXVIII, 18-20 ; Mc., XVI, 15-17 ; cf. Lc., XXIV, 47 ; (3) Mt., X, 24. (4) Mt., X, 26. (5) Mc., VII, 27. (6) Mt., X, 6. (7) Mt., XIX, 28. (8) Mt., X, 23.

*
* *

La présence de ces deux courants, en apparence contradictoires, donne lieu à un problème dont l'intérêt n'échappe à personne : les éléments universalistes des synoptiques, y compris les textes de la mission, Mt. XXVIII, 18-19; Mc. XVI, 15-16; cf. Lc. XXIV, 46-47, appartiennent-ils à l'enseignement authentique de Jésus? A cette question, tous ceux qui admettent l'authenticité et l'intégrité des synoptiques donnent une réponse affirmative. Ils ont raison et ils sont logiques : la provenance de nos évangiles est une preuve de leur valeur; et les éléments qui les composent sont garantis par des témoins oculaires et par la foi de la première génération chrétienne. D'autres, au contraire, s'autorisant des divers courants qu'ils croient reconnaître dans les synoptiques, font le départ entre ce qui représente, à leurs yeux, l'enseignement authentique de Jésus, et ce qui a été inséré dans les sources les plus anciennes, sous l'influence de la foi et du développement de la pensée religieuse. Par ce procédé, ils éliminent des évangiles des éléments essentiels de la doctrine et des institutions chrétiennes. Rappelons les solutions les plus connues données par ces critiques radicaux au problème que nous avons posé.

Reimarus, vers 1778, fut un des premiers à soutenir que l'horizon de Jésus n'a jamais dépassé les frontières de la Palestine, que son royaume des cieux ne devait comprendre que la nation juive, et que les textes Mt. X, 5-6 et XV, 21 sq., ne peuvent se concilier avec l'ordre d'évangéliser tous les peuples, donné après la résurrection (1). Reimarus n'appuyait point ses vues sur la critique des textes mais sur des principes de philosophie. Il admettait que le fait de la révélation ne peut être prouvé par des raisons accessibles à tous les hommes. Il en concluait qu'il est inutile de se donner tant de mal et de dépenser tant d'argent pour étendre le christianisme chez les païens (2).

D'après Strauss, dans la première édition de sa vie de Jésus, l'ordre de mission donné après la résurrection (3), est une impossibilité historique, à cause de l'attitude des Apôtres. Toutefois,

(1) Cf. Lessing, *Sämtliche Schriften*, XIII, Leipzig, 1897, p. 248. (2) Cf. Lessing, *Ibid.* XII, p. 336. (3) Mt. XXVIII, 18-20; Mc. XVI, 15-17.

Jésus, à la suite des prophètes, a pu entrevoir la conversion des païens au culte de Jahweh, leur soumission à la Loi et leur entrée dans le royaume messianique (1). Dans la suite, Strauss modifia considérablement sa manière de voir.

Les vues de Pfleiderer diffèrent peu de la première opinion de Strauss. D'après lui, le nouveau règne de Dieu s'établit en Israël et attire les païens au culte de Jahweh. Les Juifs doivent étendre leur domination sur les peuples. Mais Jésus n'a probablement aucune idée sur l'attitude du Judaïsme à l'égard des Gentils. L'universalisme que lui prêtent les évangélistes ne fait pas partie de son enseignement authentique (2).

En 1905 Wellhausen écrivait cette phrase paradoxale : « Jésus n'était pas un chrétien, mais un juif » (3). Il ne pouvait donc concevoir le salut qu'à la manière juive. Peut-être faut-il regarder l'universalisme comme une conséquence de son enseignement et de son action ; mais la séparation du judaïsme et du christianisme n'a commencé qu'après la résurrection et s'est achevée sous l'influence de saint Paul.

Harnack, comme Wellhausen, avoue qu'un certain universalisme rayonne de la personne de Jésus (4). Mais il nie qu'il ait songé à l'évangélisation des païens et leur ait envoyé ses disciples. Il avoue cependant qu'il ne faut pas exclure une certaine influence des prophéties de l'Ancien Testament sur la direction de sa pensée. Par exemple, l'idée des païens prenant la place des « fils du royaume » au festin avec Abraham (5), a pu lui être suggérée par des expressions analogues dans les prophètes (6). Mais Harnack exclut des évangiles toute idée de mission auprès des Gentils.

J. Weiss partage les vues de Harnack. Pour lui, Mt. et Mc. ont projeté des tendances universalistes dans l'enseignement de Jésus. Mc l'a fait d'une façon plus délicate que Mt., celui-ci

(1) Strauss, *Das Leben Jesu kritisch bearbeitet*, Tübingen, 1835. I, p. 502 sq. (2) Pfleiderer, *Das Urchristentum*, I², Berlin, 1902, p. 661 sq. ; *Die Entstehung des Christentums*, München, 1905, p. 85 sq. et 204. (3) *Einleitung in die drei ersten Evangelien*, Berlin, 1905, p. 113. (4) *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, Leipzig, 1902, p. 25 sq. Cf. 2e éd. I, 1906, p. 31 sq. (5) Mt. VIII, 12 ; Lc. XIII, 28-29. (6) *Sprüche und Reden Jesu*, (*Beiträge zur Einleitung in das N. T.*, II), Leipzig, 1907, p. 160.

ayant donné aux paroles du Maître une allure lourdement dogmatique (1). D'après J. Weiss, Jésus aurait conçu un règne de Dieu restreint au judaïsme et sur le point d'être inauguré à la fin des choses que l'on croyait imminente. La prédication de l'Évangile n'aurait été que la préparation immédiate à ce grand événement. Ainsi, dans la pensée de Jésus, il n'y aurait eu aucune place, ni pour la conception d'un salut universel, ni pour la mission des disciples auprès des païens. Tous les passages des synoptiques qui ne s'accordent pas avec ces vues, sont regardés par l'auteur comme des additions postérieures qui falsifient l'enseignement authentique du Maître (2).

Schweitzer a encore accentué la portée eschatologique de l'enseignement de Jésus. Les apôtres envoyés aux villes d'Israël ne seront pas encore de retour quand viendra le règne de Dieu au sens eschatologique (3). Une telle interprétation élimine de la pensée de Jésus toute idée de mission auprès des païens (4).

En un mot, l'école critique la plus radicale ne veut point nier l'impression d'universalisme qui se dégage des synoptiques. Elle reconnaît que l'action et la doctrine de Jésus contenaient un germe qui devait faire éclater l'enveloppe du nationalisme juif. Mais elle soutient que tout cela était inconscient et que ce n'est point dans la tradition évangélique primitive qu'il faut chercher l'origine des passages nettement universalistes. Ces passages seraient dus à l'influence du paulinisme et de la foi chrétienne sur la rédaction synoptique. Les partisans de cette école s'efforcent de justifier leurs vues en distinguant dans les évangiles, des éléments primitifs et des additions successives faites sous l'influence du développement chrétien. Ils s'appuient sur la théorie dite « des deux sources » ; mais ils ne sont point arrivés à cette brillante et fragile hypothèse uniquement par la critique des textes. Ils l'ont d'abord érigée en système et ils ont ensuite demandé aux textes de s'y plier et de fournir des arguments pour la justifier (5).

(1) *Das älteste Evangelium*, Göttingen, 1903, p. 80 ; *Die Schriften des N.T.*, Göttingen, 1907, I, p. 402, sq. (2) Cf. J. Weiss, *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes*, Göttingen, 1900, p. 99, sq. Loisy s'est beaucoup inspiré des théories de J. Weiss. (3) Mt. X, 23. (4) Cf. A. Schweitzer, *Von Reimarus zu Wrede*, Tübingen, 1906, p. 355, 386 sq. (5) Cf. Lagrange, *Evangile selon saint Luc*, Paris, 1921, Introduction, p. lxxiii et lxxx ; F. C. Burkitt, Art. *Gospels* dans *Encyclopædia of Religion and Ethics*, Edinburgh, 1913, t. VI, p. 337 sq.

Les partisans de la méthode « de l'histoire des religions » entendent d'une façon analogue l'œuvre de Jésus. D'après eux, tout doit s'expliquer chez lui par l'influence du milieu juif où il fut élevé, de sorte que sa part d'originalité comme fondateur de religion ou d'*epochmaker* est aussi réduite que possible. L'établissement de l'Église et la propagation du christianisme auraient eu lieu indépendamment de sa volonté : Jésus n'aurait ni voulu, ni même prévu la diffusion de l'Évangile (1).

*
* *

Le problème ainsi posé n'est point de ceux qui se laissent résoudre par le seul examen critique du texte évangélique. Sa solution dépend d'une question de principe. Avant d'étudier le milieu où vivait Jésus et d'examiner les synoptiques, il importe de prendre une attitude définie à l'égard d'un problème de philosophie, celui de l'action de la Providence dans l'établissement du christianisme. Lorsqu'on écrit sur Jésus, il est impossible de traiter le sujet en dehors de toute préoccupation philosophique ou religieuse. Si l'on n'admet pas une action de Dieu sur le monde, on pose en principe que tout fait, à quelque ordre qu'il appartienne, doit se plier à une conception purement évolutionniste de l'histoire, et l'on méconnait ainsi l'originalité et la valeur du mouvement religieux d'où est sorti le christianisme. C'est là une règle admise par tous les historiens chrétiens de Jésus. Elle est formulée en ces termes par le P. de Grandmaison dans le *Dictionnaire apologétique de la Foi catholique* : « Reconnaissons d'ailleurs que, dans la poursuite et l'acquisition d'une certitude de ce genre, dans l'interprétation des textes et l'appréciation des faits — de ceux surtout qui ont une portée religieuse — une philosophie générale, au moins élémentaire, est nécessairement impliquée » (2). Un peu plus loin l'auteur rappelle le mot de saint Augustin : « Si une providence divine ne préside pas aux choses humaines, laissons là toute préoccupation religieuse » (3). « En réalité, fait également remarquer M. W. P. Paterson, professeur à l'université

(1) Cf. A. E. Garvie, Art. *Christianity*, dans *Encycl. of Rel. and Eth.* t. III, p. 580. (2) Art. *Jésus-Christ*, dans le *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, Paris, 1915, t. II, col. 1293-1294. (3) *De utilitate credendi*, XVI, 34, *P. L.*, XLII, 89.

d'Edimbourg, il y a moins de raisons de construire un Christ en s'appuyant sur une explication purement naturelle des faits, que de reviser une philosophie purement naturaliste à la lumière du fait du Christ » (1). Cette attitude est plus logique que celle qui consiste à traiter le fait religieux en lui imposant les formes rigides du dogme de l'évolution.

Jésus était juif. Elevé dans un milieu juif pouvait-il concevoir la religion autrement que ses compatriotes ? Son horizon pouvait-il s'étendre hors de la Palestine? L'influence du milieu sur sa pensée ne saurait être contestée. Il parlait le langage de ses contemporains et sur beaucoup de points il avait leur manière de sentir et de raisonner ; il se servait de leurs images et s'adaptait à leur culture et à leur mentalité. Mais, pour ne parler que de sa science expérimentale, peut-on lui refuser le pouvoir d'amener à son plein épanouissement, et de traduire en action une idée préparée déjà par une longue suite d'événements ? Là où tous ses compatriotes avaient été impuissants, il a pu être un novateur, parce que ses expériences dépassaient celles des autres juifs : il avait dans sa conscience de Fils de Dieu l'intuition des desseins de la Providence sur l'avenir religieux du monde. Comme les prophètes de l'Ancien Testament, et à un degré suprême, il pouvait donner des événements une interprétation dégagée des vues politiques et étroites, qui étaient celles du judaïsme pharisaïque. En achevant la série des prophètes, il la couronnait (2). Ce que les anciens « voyants » n'avaient fait qu'entrevoir, il le percevait dans la vive lumière.

Telle est la réponse de la philosophie au principe de l'école radicale. Mais l'historien, s'il veut pénétrer dans la conscience de Jésus, voir l'origine et suivre le développement de ses expériences, doit étudier d'abord le milieu où il vécut, afin de rechercher dans quelle mesure ce milieu a pu être une préparation à ses conceptions religieuses. Il pourra aborder ensuite avec plus de fruit l'examen critique des textes où se traduit sa pensée.

*
* *

Les grands courants religieux qui se mêlent, au premier siècle,

(1) Art. *Jesus Christ*, dans *Dictionary of the Bible* (in one volume), Edinburgh, 1907, p. 443. (2) Deut., XVII, 15-22 ; cf. Jn., I, 21, 25.

en Syrie et en Egypte, se rattachent à l'Ancien Testament, au judaïsme et aux religions païennes.

La Bible était la principale source de la pensée et de la piété juives; elle dut exercer une action profonde sur l'éducation et les conceptions religieuses de Jésus. Il nous faut donc rechercher dans quelle mesure l'Ancien Testament annonce et prépare une religion de salut universel.

La religion d'Israël, dans les livres les plus anciens de la Bible, est fondée sur une relation spéciale de Jahweh au peuple hébreu. Elle est le fruit d'un pacte conclu avec Dieu, pour s'engager à son service et recevoir de lui aide et protection. Jahweh devait protéger les Hébreux à la guerre ; le cantique de l'Exode, XV, 1-19, le célèbre comme un guerrier.

Jahweh est un vaillant guerrier ;
  Jahweh est son nom.
Il a précipité dans la mer les chars du Pharaon et son armée;
  l'élite de ses capitaines a été engloutie dans la mer Rouge.
. . . . . .
Les peuples l'ont appris, ils tremblent ;
  la terreur s'empare des Philistins.
Déjà les princes d'Edom sont dans l'épouvante ;
  l'angoisse s'empare des forts de Moab ;
tous les habitants de Chanaan ont perdu courage (1).

Il faut probablement voir dans ce passage un fragment d'un poème plus étendu connu sous le nom de « *Livre des combats de Jahweh* », et cité au chapitre XXI du livre des Nombres, versets 14-15 (2).

Jahweh est souvent appelé « Jahweh des armées », pour bien marquer son rôle dans le gouvernement de son peuple (3). En

(1) Ex., XV, 3-4, 14-15. (2) L'opinion qui rattache également à ce poème les vers 17-18 et 27-30 du chapitre XXI du livre des Nombres ne paraît guère probable. Le sujet et le caractère de ces deux passages sont trop différents de XXI, 14-15, pour s'y rattacher comme à une source commune. Cf. GRAY, *Numbers* (*Intern. Crit. Comment.*), Edinburgh, 1912, p. 299-306. (3). C'était Jahweh qui gagnait les batailles: cf. 1 Sam., XIV, 6, 23; son esprit animait les héros ; cf. JUD., VI, 34 ; 1 SAM. XI, 6 sqq. La guerre, chez les Hébreux, comme chez d'autres peuples de l'antiquité, était une entreprise sacrée et exigeait une consécration spéciale, à cause de la présence de Jahweh. Cf. Jos., III, 5 ; Is., XIII, 3 : JÉR., VI, 4; LI, 27; JOEL, III, 9. G. B. GRAY, *Numbers*,

retour de sa protection, les Hébreux s'engagent à être ses fidèles adorateurs et à pratiquer sa loi. Dans cette conception, Jahweh se doit à lui-même de faire triompher son peuple, de combattre pour lui, et d'écraser ses voisins lorsqu'ils s'opposent à la réalisation des justes aspirations d'Israël. Ces relations spéciales de Jahweh et de son peuple se traduisent d'une façon concrète dans le discours de Jephté au roi des Ammonites, *Jud.* XI, 23-24 :

« Maintenant que Jahweh, le dieu d'Israël, a dépossédé les Amorrhéens au profit de son peuple Israël, c'est toi qui posséderais leur pays ! Ce que ton Dieu Chamos a mis en ta possession, ne le possèdes-tu pas? Et tout ce que Jahweh, notre Dieu, a mis en notre possession, nous ne le posséderions pas ! » (1).

Dans ce particularisme il n'y a pas de place pour l'idée de salut universel. Quand Jahweh « sauve », il délivre Israël des ennemis qui l'oppriment. Le salut est national et politique ; il est accompli au bénéfice de la tribu, de la communauté. A l'idée de simple délivrance, s'ajoute parfois celle de faveur, de bénédiction, de prospérité (2). Mais c'est toujours le peuple, la collectivité qui en est le bénéficiaire : Jahweh est le sauveur, le rédempteur, le vengeur d'Israël.

Cependant cette délivrance exige comme condition, de la part du peuple, l'attachement ou le retour au culte de Jahweh. Pour être sauvé, il faut changer de dispositions, de condition spirituelle (3). Le péché du peuple, son infidélité apparaît comme la cause de tout mal, de tout péril qui menace Israël. Quand le peuple a abandonné Jahweh, ce n'est que par le repentir, « le retour », qu'il obtient le salut (4).

L'œuvre des prophètes fut de marquer ce caractère moral des relations du peuple avec Jahweh. Aussi les thèmes principaux de leurs prédications avaient-ils pour but d'amener le peuple à la repentance et de le consoler dans l'espoir et l'attente du salut.

p. 285 ; F. Schwally, *Semitische Kriegsaltertümer*, I (*Der heilige Krieg im alten Israel*), Leipzig, 1901, p. 46 sq. (1). D'après les anciens commentaires, Jephté apporte un argument *ad hominem* : « *Secundum opinionem eorum loquitur ad quos verba faciebat* » (Estius). Cf. Ex., XIV, 13; Ps., XXXIV, 6; 1 Sam., XIV, 45 ; Ps., XX, 6; Neh.. IX, 27. (2) Cf. 1 Sam., XIV, 45: 2 Sam., XIX, 2 ; 2 Reg., V, 1 ; Is., LX, 18. (3) Is., XXXIII, 22-24 ; Ps., XVIII, 1-3 ; IV. 1. (4) Cf. Deut., chap. xxvii-xxix.

Dans cette conception morale de la religion, le principal besoin d'Israël est d'être délivré du péché. C'est pourquoi, à l'époque du prophétisme, les notions de dispositions intérieures, de justice et de pardon sont mises dans un relief qu'elles n'avaient pas jusque-là, et sont présentées comme les facteurs principaux du salut pour le temps messianique.

Jérémie constate que le peuple par son infidélité a rompu son pacte avec Jahweh ; il prédit que Jahweh en établira un autre sur des bases nouvelles : la Loi sera écrite dans le cœur :

Voici l'alliance que je ferai avec la maison d'Israël,
  après ces jours-là, dit Jahweh.
Je mettrai ma loi en eux,
  je l'écrirai dans leur cœur,
et je serai leur Dieu,
  et ils seront mon peuple.
Un homme n'instruira plus son prochain,
  ni un homme son frère,
  en disant : « Connaissez Jahweh ».
Car ils me connaîtront tous,
  depuis le plus petit jusqu'au plus grand, dit Jahweh ;
car je pardonnerai leur iniquité,
  et je ne me souviendrai plus de leur péché (1).

Ezéchiel annonce également le renouvellement moral et religieux d'Israël.

Je vous donnerai un cœur nouveau,
  et je mettrai en vous un esprit nouveau.
J'ôterai de votre corps le cœur de pierre,
  et je vous donnerai un cœur de chair.
Je mettrai en vous mon esprit,
  et je ferai que vous suiviez mes ordonnances,
  que vous observiez mes lois et les pratiquiez.
Vous habiterez le pays que j'ai donné à vos pères,
  Vous serez mon peuple, et moi, je serai votre Dieu.
Je vous sauverai de toutes vos souillures... (2).

Osée exhorte Israël à aspirer au pardon et à la justice.

Reviens, Israël, à Jahweh,
  car tu es tombé par ton iniquité.

(1) Jer., XXXI, 33-34. Cf. Heb., VIII, 8-13. (2) Ezech., XXXVI, 26-29.

Prenez avec vous des paroles,
  et revenez à Jahweh.
Dites-lui : « Otez toute iniquité ;
  agréez que nous vous offrions, au lieu de taureaux,
  les paroles de nos lèvres.
. . . . . .
Je guérirai leur infidélité ;
  je les aimerai de bon cœur,
  car ma colère s'est retirée d'eux.
Je serai la rosée pour Israël :
  il fleurira comme le lis,
  il poussera ses racines comme le Liban (1).

*
* *

A mesure que l'idée de salut devient plus spirituelle, elle tend à s'universaliser. Les bienfaits de Jahweh ne sont plus réservés aux seuls Juifs ; tous les peuples peuvent y participer. Isaïe, II, 2-3, voit la montagne de Sion dominant les autres montagnes : tous les peuples y affluent pour s'y instruire de la loi de Jahweh et « marcher dans ses voies ».

Il arrivera, à la fin des jours,
  que la montagne de la maison de Jahweh
sera établie au sommet des montagnes,
  et élevée au-dessus des collines.
Et toutes les nations y afflueront,
  et des peuples nombreux viendront et diront :
« Venez, montons à la montagne de Jahweh,
  à la maison du Dieu de Jacob :
Il nous instruira de ses voies,
  et nous marcherons dans ses sentiers » (2).

Le Serviteur de Jahweh doit répandre la justice parmi les nations et l'établir sur toute la terre :

Voici mon Serviteur, que je soutiendrai ;
  mon élu, en qui mon âme se complait.

(1) Os., XIV, 1-6. (2) Is., II, 2-3. Ce passage se trouve à peu près dans les mêmes termes dans Michée, IV, 1-5. Si on le regarde comme provenant d'une source plus ancienne, il était, au temps d'Isaïe et de Michée, un thème prophétique commun.

J'ai mis mon esprit sur lui ;
il répandra la justice parmi les nations.
. . . . . .
Il annoncera la justice en vérité;
il ne faiblira point et ne se laissera point abattre,
jusqu'à ce qu'il ait établi la justice sur la terre,
et les îles sont dans l'attente de sa loi (1).

L'action de Jahweh doit s'exercer en dehors des limites de la Palestine.

Tournez-vous vers moi, et vous serez sauvés,
vous tous, habitants de la terre.
. . . . . .
Tout genou fléchira devant moi,
et toute langue jurera par moi.
En Jahweh seul, dira-t-on de moi,
résident la justice et la force (2).

Les nations marcheront à la lumière de Jérusalem ; elles seront attirées en grand nombre par la gloire de Jahweh :

Lève-toi, et resplendis ! Car ta lumière paraît,
et la gloire de Jahweh s'est levée sur toi.
Car les ténèbres couvrent la terre,
et l'obscurité, les peuples.
Mais sur toi Jahweh se lève,
et sa gloire sur toi resplendit.
Les nations marcheront à ta lumière,
et les rois, à la clarté de ton aurore (3).

Dans ces descriptions poétiques, annonçant l'extension du règne de Jahweh, la nation juive ne disparaît pas, elle n'est point absorbée dans les autres nations. Au contraire, elle en fait la conquête : les nations participeront au salut et aux bienfaits de Jahweh, à condition de lui être soumises et de le servir (4). Celles qui refuseront de le servir sont vouées à une perte certaine (5).

Ainsi, l'idée nationale s'accentue et s'exaspère en quelque sorte au contact des grands empires. Les prophètes, pendant

(1) Is., XLII, 1-4. Ce passage doit se rattacher à XLIX, 1-6; L, 4-9 ; LII, 13-LIII, 12. Le Serviteur de Jahweh n'est pas le peuple d'Israël, mais un individu qui doit accomplir une œuvre de salut en faveur d'Israël et des nations. (2) Is., XLV, 22-24. (3) Is., LX, 1-3. (4) Is., XLV, 23-25. (5) Is., LX, 12.

l'exil, comprennent que pour sauver Israël il faut soumettre les peuples à Jahweh ; mais dans leur esprit il s'agit d'une conquête toute pacifique et spirituelle : le Serviteur de Jahweh doit étendre la justice parmi les nations et y faire briller la lumière ; l'idée religieuse dont il est le champion doit traverser les océans et atteindre les terres lointaines (1).

S'il fallait rechercher la raison de l'universalisme qui est déjà contenu en germe dans les prophètes, on la trouverait dans l'idée de Dieu créateur et maître du monde. Les premiers mots de la Genèse : « au commencement Dieu créa le ciel et la terre », sont une déclaration d'universalisme qui vient tempérer le nationalisme des plus anciens livres. Nous n'avons pas le dessein d'exposer sous quelles influences la conception du salut temporel et national fit place, dans l'Ancien Testament, à celle du salut spirituel et universel. Mais on peut dire que les durs événements à la suite desquels sombra la nation juive, en 586 ; l'exil et le contact avec les civilisations des grands empires, furent des moyens providentiels que Dieu mit en œuvre, pour inspirer aux prophètes des vues plus larges sur l'avenir de l'humanité et sur ses rapports avec Dieu. Désormais les prophètes ont l'intuition d'une religion de Jahweh s'étendant à toute la terre :

Quiconque voudra être béni sur la terre, voudra l'être par le Dieu de vérité ;
et quiconque jurera sur la terre, jurera par le Dieu de vérité (2).
La terre sera remplie de la connaissance et de la gloire de Jahweh ;
comme le fond de la mer par les eaux qui le recouvrent (3).

Malachie annonce un sacrifice universel, offert à « Jahweh des armées », dont le nom sera grand et redouté parmi les nations. Ce sacrifice, qui est celui des temps messianiques, contraste avec le sacrifice officiel appelé à disparaître (4). Isaïe déclare que la maison de Jahweh sera « une maison de prière pour tous les peuples » (5). D'après Zacharie beaucoup de nations s'attacheront à Jahweh et deviendront son peuple (6). Enfin le livre d'Isaïe se termine par une déclaration d'universalisme :

Le temps est venu de rassembler
toutes les nations et toutes les langues.

(1) Is., XLII, 1-4. (2) Is., LXV, 16. (3) Hab., II, 14. (4) Mal., I, 10-14. (5) Is., LVI, 7. (6) Zach., II, 10-11.

Elles viendront et verront ma gloire,
et je leur donnerai un signe ;
j'enverrai leurs survivants vers les nations,
. . . . . .
et ils publieront ma gloire parmi les peuples.
. . . . . .
J'en prendrai même parmi eux,
pour prêtres et pour lévites, dit Jahweh.
Car, ainsi que les nouveaux cieux
et la nouvelle terre que je vais créer,
subsisteront devant moi, dit Jahweh,
ainsi subsistera votre postérité et votre nom (1).

Jahweh a choisi son peuple (2) ; mais il est aussi le Dieu de toute la terre, et il ne fait point acception de personne. Il ne peut donc aimer Israël seul ; son peuple n'est pas une fin en soi, c'est un agent de salut et de bénédictions en faveur de l'humanité. Le thème commun à Isaïe et à Michée, sur le rôle d'Israël auprès des païens (3), est déjà significatif, mais le passage d'Isaïe, XIX, 24-25, est encore plus frappant : Israël doit s'allier avec ses plus redoutables ennemis, l'Égypte et l'Assyrie, pour leur porter les bienfaits de Jahweh et en faire le peuple de Dieu. Le Serviteur de Jahweh, dans Is., XLIX, 6, doit être le lumière des nations et répandre le salut jusqu'aux extrémités de la terre. Dans ce dernier passage, il s'agit non de la nation, mais d'un individu, qui sortira d'Israël pour exécuter les desseins de Dieu (4).

***

Après l'exil, l'attitude des Juifs à l'égard de l'étranger se modifie. Leur nationalisme étroit fait place au besoin de propagande. Dispersés dans le monde civilisé, et en contact avec des peuples qui leur sont inférieurs au point de vue religieux, ils éprouvent pour eux de la pitié plutôt que du dédain. De leur côté, les païens

(1) Is., LXVI, 18-19. (2) Os., XI, 1-4. (3) Is. II, 2-3; Mich. IV, 1-5; cf. supra, p, 485, note 2. (4) Le mot « Israël », au v. 3 du même chapitre, est contraire au sens individuel ; mais il est regardé par beaucoup de commentateurs comme une interpolation. Cf. A. Condamin, *Le livre d'Isaïe*. Paris, 1905, p. 335. Kittel, *Biblia Hebraica*, Leipzig, 1906, p. 615; Is. XLII, 1 (LXX).

qui regardent le judaïsme, y voient quelque chose de plus noble et de plus élevé que les pratiques de leur propre religion, et ils sentent d'autant plus d'attrait pour ce genre de vie, qu'ils ne sont pas obligés, pour l'adopter, de passer par la circoncision. Les Juifs sont convaincus que le monde entier doit rendre hommage à Jahweh; ils se regardent comme les ouvriers de ce dessein providentiel, et à la lecture de nombreux passages des Psaumes, ils se sentent pleins d'enthousiasme et de zèle pour cette noble cause :

Que toute la terre craigne Jahweh,
que tous les habitants de l'univers tremblent devant lui!
Car il a dit, et tout a été fait,
il a ordonné et tout a existé (1).
Les habitants des terres lointaines révèrent tes prodiges,
tu remplis d'allégresse l'Orient et l'Occident (2).

Nations, louez toutes Jahweh;
peuples, célébrez-le tous! (3).

*
* *

Ce désir d'amener tous les peuples au service de Jahweh devait se traduire en action. Le livre de Jonas en est déjà une manifestation assez caractéristique : l'auteur montre Jahweh bienveillant à l'égard des païens et désireux de les attirer à lui par la repentance. Plus tard, surtout dans le judaïsme alexandrin, cet état d'esprit fera naître le prosélytisme. La *Lettre d'Aristée*, la *Version des Septante* et les *Livres Sibyllins*, du moins dans leurs éléments les plus anciens, sont des ouvrages de propagande. La Lettre d'Aristée préparait habilement l'alliance du judaïsme avec la culture grecque, en plaçant l'éloge de la Loi, du Temple et des institutions juives dans la bouche d'un grec. La Version des Septante rendait accessibles aux Grecs les oracles de Jahweh, en les colorant de philosophie alexandrine. Les Livres Sibyllins imitaient les oracles des anciennes sibylles, qui avaient annoncé les destinées des peuples. Sous le vêtement de l'hexamètre grec, ils cherchaient à répandre les idées juives dans le monde païen. Les éléments les plus anciens, qui forment la plus grande partie

(1) Ps. XXXIII, 8-9. (2) Ps. LXV, 9. (3) Ps. CXVII, 1; cf. Pss. C, 1-3; LXXII, 8-11.

du troisième livre (1) et qui datent probablement du temps des Macchabées, résument l'histoire d'Israël à partir de Salomon. Vers la fin du livre, la sibylle annonce la venue du Messie et fait un tableau de la prospérité des justes et de la condamnation des impies (v. v. 652 sq.) : Alors la guerre sainte prendra fin, la terre produira des fruits en abondance, la mer sera remplie de trésors. Les fils du grand Dieu habiteront tous en paix auprès du temple brillamment décoré. Le soleil et la lune travailleront pour eux; des mélodies et de douces paroles monteront à leurs lèvres. Alors toutes les îles et les villes diront : comme le Dieu immortel aime ces hommes! (v. v. 710 sq.).... Lui seul est Dieu, il n'y en a pas d'autre; lui-même il consumera dans le feu la puissance hostile des hommes. Vite, excitez vos cœurs et fuyez l'idolâtrie sans loi; servez l'Unique Vivant (vers 760 sq.)!

Pendant la période grecque, spécialement sous les Macchabées, le judaïsme fit un grand effort de propagande, effort souvent couronné de succès. « Dans les masses populaires, avoue plus tard Flavius Josèphe, il y a, déjà depuis longtemps, un grand déploiement de zèle en faveur de notre religion ; il n'y a pas une seule ville chez les grecs ou chez les barbares; il n'y a pas une seule nation, où l'observance du sabbat, telle qu'elle existe parmi nous, n'ait pénétré. Les jours de jeûne, l'usage des flambeaux, et beaucoup de nos pratiques concernant les aliments sont également observées » (2).

Les prosélytes du judaïsme étaient nombreux; ils sont mentionnés à part dans la liste des Actes, II, 9-11 (3) : la prédication apostolique ne s'adressait pas seulement aux Juifs, mais encore à tous ceux qui avaient adopté leurs croyances et leur religion. Des femmes de Damas et d'autres villes s'étaient attachées en grand nombre aux observances du judaïsme (4), il y en avait de haute

(1) Vv. 162-807. (2) *Cont. App.* II, 39. (3) On distingue généralement deux sortes de prosélytes, les prosélytes proprement dits, προσήλυτοι, qui étaient circoncis, appartenaient à la communauté d'Israël et observaient intégralement la Loi, et ceux qui croyaient au Dieu des Juifs et avaient adopté leur religion sans être soumis aux exigences de la Loi. Les premiers ne se distinguaient pas des Juifs, les autres formaient une catégorie à part et sont appelés dans les Actes et Fl. Josèphe φοβούμενοι τὸν Θεόν ou σεβόμενοι τὸν Θεόν. Cf. *Antiquit.* XIV, 7, 2; Act. X, 2, 22; XIII, 17, 26; II, 9-1; XI, 3; XIII, 50; XVI, 14; XVII, 4, 17; Ex. XXII, 21; XXIII, 9; Lev. XIX, 34; Deut. X, 9. (4) Fl. Josèphe, *De Bell. Jud.*, II, 20, 2.

condition (1). Les Actes, VIII, 26, nous montrent l'intendant de la reine d'Ethiopie, converti au judaïsme, occupé à lire le prophète Isaïe. Un des succès les plus remarquables du prosélytisme juif fut la conversion d'Izates, roi d'Adiabène, qui embrassa le judaïsme avec toute sa maison (2), et fut un des bienfaiteurs insignes de la communauté de Jérusalem. Le Nouveau Testament nous offre l'exemple de deux païens sur le chemin de la croyance, et ayant des sympathies pour la religion juive : le centurion de Capharnaüm (3) et le centurion Corneille (4). Ces deux personnages aidaient, eux aussi, les Juifs de leurs largesses. A Rome même le judaïsme était actif; nous en jugeons par les satires d'Horace et de Juvénal (5).

Les moyens employés dans cette propagande n'étaient pas toujours justifiables Sous Hyrcan et Aristobule, le glaive était devenu un instrument de prosélytisme; des villes et des tribus entières furent amenées de force à embrasser le judaïsme; elles durent choisir entre la circoncision et la mort (6). On se convertissait parfois pour donner suite à un projet de mariage (7), ou pour échapper au service militaire (8). Beaucoup, cependant, étaient poussés vers le judaïsme par le besoin religieux. Ils trouvaient dans la religion juive le moyen de mener une vie plus parfaite, de s'affranchir du péché, d'aspirer à un idéal plus élevé que celui des religions païennes. Les prescriptions légales et la circoncision étaient bien un obstacle, mais beaucoup de ceux qui venaient demander au judaïsme une religion nouvelle, ne se soumettaient point à toutes ses pratiques; ils n'étaient pas assimilés complétement aux juifs, ils restaient en marge du judaïsme officiel et appartenaient à l'âme de l'église juive (9).

Malgré cette propagande active et fructueuse, la vieille conception nationale est loin d'avoir disparu. Si les Juifs veulent amener de nouveaux fidèles à Jahweh, ils entendent bien ne rien abdiquer de leurs privilèges : c'est par voie de conquête, et en les incorporant à Israël qu'ils veulent convertir les peuples. Mais précisément parce que cette conquête ne peut être que spirituelle, le peuple de Dieu n'est plus limité par des frontières ; le lien

(1) Act. XIII, 30. (2) Fl. Josèphe, *Antiqu.* XX, 2, 4. (3) Lc. VII, 5. (4) Act. X, 2. (5) Hor. *Sat.* I, 4, 142 sq. ; Juv. *Sat.* XIV, 96, sq. (6) Josèphe, *Antiqu.* XIII, 9, 1; 11, 3. (7) *Ibid.* XX, 7, 3. (8) *Ibid.* XIV, 10, 13-14. (9) Cf. Lc. VII, 5; Act. X, 2.

qui unit Dieu à son adorateur n'est plus national ou politique (πόλις), il est surtout personnel et religieux. Ainsi le royaume de Dieu tend à devenir un royaume idéal où domine l'élément spirituel et moral. Parfois le nationalisme étroit et farouche reprend ses droits et cherche à imposer une direction politique au peuple juif. Hérode le Grand n'avait rien épargné de ce qui pouvait exaspérer l'élément patriote de la population palestinienne. Cette exaspération avait commencé le jour où Pompée, en l'an 63, s'était emparé du sanctuaire et avait profané le temple en pénétrant dans le « saint-des-saints » ; elle ne fit que s'accentuer jusqu'à la prise de Jérusalem, en 70. Le joug de Rome devenait de plus en plus odieux ; la haine de l'étranger était profonde chez les partisans de l'indépendance nationale qui se défendaient avec l'énergie du désespoir. Ils attendaient un Messie qui devait être la « consolation d'Israël » et exercer un jugement terrible contre les impies. On vit rarement en Palestine une époque plus troublée que celle où parut Jésus-Christ. Un souffle d'indépendance était répandu partout ; des émeutes partielles éclataient sur beaucoup de points du territoire. Elles allèrent en s'accentuant jusqu'au grand soulèvement de l'an 66, qui amena la prise de Jérusalem et la destruction du temple en l'an 70.

Ces suprêmes réactions de l'idée nationale laissèrent Jésus indifférent ; il se tint à l'écart, et évita tout ce qui pouvait fournir un aliment à des rêves de revanche ou de domination politique. Après la multiplication des pains, il ne veut point céder à l'enthousiasme de la foule qui veut faire de lui un roi, ou un « Messie national » ; il se retire « seul sur la montagne » (1).

Cette lutte contre l'étranger n'étouffa point le prosélytisme. Au contraire, les Juifs clairvoyants purent comprendre que l'indépendance de leur nation était irrémédiablement perdue, et qu'il fallait envisager un avenir où le peuple de Dieu vivrait au milieu des autres peuples. Ces dispositions contribuèrent sans doute encore à la pénétration du judaïsme dans le paganisme.

*
* *

Une autre cause des tendances universalistes du judaïsme

(1) Jn. VI, 15.

doit être cherchée dans le développement de l'individualisme. Cet individualisme, que l'on donne comme une des caractéristiques des religions de mystères (1), n'est pas totalement absent de l'Ancien Testament. Sans doute, les destinées de l'individu et la vie d'outre-tombe sont à peine mentionnées dans les plus anciens livres de la Bible (2). Pour les écrivains sacrés, tout l'intérêt est concentré sur la tribu, la nation; les membres du peuple de Dieu sont solidaires, ils forment un tout, une unité, une individualité. C'est de ce point de vue que furent tout d'abord envisagés le salut et la rétribution dans l'Ancien Testament. Les auteurs de l'Ancien Testament, ayant surtout pour but d'écrire une histoire religieuse de la nation juive, durent prendre comme thème les rapports de Dieu et du peuple. Mais du jour où les Hébreux, arrachés à leur pays, cessèrent de former une nation, le lien politique qui les rattachait à Jahweh fut brisé, tandis que le lien personnel et religieux ne le fut pas. Jahweh n'était-il pas le Dieu des cieux et de la terre, le maître des nations ! Ne pouvait-on pas être pourtant son fidèle serviteur !

Au temps de l'exil, avec l'individualisme, on vit s'accentuer le sens de la responsabilité. La vieille conception de la solidarité s'adoucit, pour faire place à une conception nouvelle, où s'affirment les droits de l'individu (3). Le problème des souffrances du juste appelait une solution. Déjà le psalmiste avait chanté le pouvoir de Jahweh sur le « schéol » et pressenti une récompense pour le juste malheureux (4); Job avait en-

(1) Loisy, *Les mystères païens et le mystère chrétien*, p. 12 sq. (2) D'après saint Jérôme, tant que le ciel demeura fermé, c'est-à-dire avant la venue de Jésus-Christ, le sort immédiat de l'âme après la mort ne fut guère de nature à soutenir l'espérance : « *Antequam flammeam illam rotam, et igneam romphaeam, et paradisi fores Christus cum latrone reseraret, clausa erant caelestia, et spiritum pecoris hominisque æqualis vilitas coarctabat. Et licet aliud videretur dissolvi, aliud reservari; tamen non multum intererat perire cum corpore, vel inferni tenebris detineri* ». *In Ecclesiast. P. L.* XXIII, 1041-42; cf. XXIII, 525. Saint Augustin reconnaît dans le développement religieux de l'Ancien Testament une loi analogue à celle qui régit chaque individu : « *Hunc enim ordinem servari oportebat, sicut in unoquoque homine qui in Deum proficit, id agitur quod ait Apostolus, ut non sit prius quod spirituale est ; sed quod animale, postea spirituale* ». *De Civit. Dei*, Lib. VIII, c. XI, *P. L.* XLI, 568; cf. *P. L.* XXXIII, 540 ; XXXVI, 915-917. (3) Jer. XXI, 29-30 ; Ez. XVIII, 2 sq.; cf. Ex. XX, 5. (4) Ps. XVI, 10 ; XLIX, 15 sq.; LXXIII, 23-26.

trevu une autre vie où il serait vengé (1). Mais ces clartés fugitives et ces vues fragmentaires ne sont pas encore les radieuses perspectives d'immortalité ouvertes par le christianisme. Il faut aller jusqu'aux livres de Daniel et de la Sagesse pour trouver le développement de ce courant individualiste qui s'affirme dès le temps de l'exil. Les auteurs de Daniel et de la Sagesse ont acquis la conviction que la providence de Dieu et son infinie bonté doivent aux justes une vie nouvelle et aux impies un châtiment, dans un monde à venir (2). Dans le livre de Daniel, le salut n'atteint plus directement le peuple de Dieu pris comme un tout ; il touche les individus et il est conditionné par les mérites de chacun : parmi le peuple, seront sauvés « tous ceux qui se trouvent incrits dans le livre » (3). Les anciens prophètes, par leur universalisme, atténuaient déjà considérablement les oppositions nationales ; cependant, en regardant le nouvel Israël comme le rendez-vous de tous les peuples, ils considéraient la fusion des groupements plutôt que le salut individuel des âmes ; dans le livre de Daniel, au contraire, nous voyons les justes choisis individuellement pour être récompensés (4). Le livre de la Sagesse va plus loin encore ; il proclame les récompenses, non plus du juste d'Israël, mais du juste en général ; il regarde non « le juif », mais « l'homme ». Dieu a créé toutes choses pour la vie et l'homme pour l'immortalité ; la justice est immortelle, tandis que les impies appellent la mort « du geste et de la voix » (5). Le livre de la Sagesse est la réponse du judaïsme à l'influence de la culture gréco-romaine. Il montre que la religion hébraïque avait assez de vitalité pour s'incorporer de nouveaux éléments en se les assimilant sous l'influence de la révélation. Sa religion répond aux besoins de l'individu et forme l'apport le plus considérable de l'Ancien Testament dans la préparation du christianisme comme religion universelle.

Ce courant d'individualisme, que nous rencontrons déjà dans l'Ancien Testament et dans le judaïsme, est aussi une des caractéristiques des religions païennes, en dehors des cultes officiels. Les voyageurs, les esclaves, les marchands transportés loin de leur patrie, restaient personnellement attachés à leurs divinités et

(1) Job, XIX, 23-27. (2) Dan. XII, 1-3 ; Sap. III, 1-9. (3) Dan. XII, 1. (4) *Id.*, XII, 2-3. (5) Sap. I, 14-16 ; II, 23.

même leur gagnaient parfois des adeptes (1). Les religions de mystères étaient ouvertes à tous sans distinction de nationalités. Mais les dieux des mystères païens n'étaient pas des dieux uniques et universels. S'ils protestent parfois de leur universalité, comme Isis, qui s'identifie avec les autres dieux du paganisme (2), ils ne se formalisent nullement de voir des rivaux réclamer, à côté d'eux, les mêmes privilèges. Dans ces conditions ils ne peuvent aspirer au rôle de « sauveurs universels » ; les pratiques de leurs mystères peuvent détourner les esprits des religions nationales, mais elles ne renferment point le principe d'un apostolat universel. Il nous semble que sur ce point M. Loisy s'est mépris en prenant pour guide Reitzenstein et en rattachant l'universalisme de saint Paul à celui des mystères (3). Beaucoup de critiques, obéissant à une tendance vieille de plusieurs siècles, opposent la religion de saint Paul à celle de Jésus. Ils ne veulent pas voir dans l'Évangile et la tradition primitive, le fondement de l'universalisme de l'Apôtre ; c'est pourquoi ils prêtent à Jésus une conception étroite et purement nationale du salut. Ce que nous avons dit jusqu'ici montre qu'une telle conception eût été contraire à bien des idées courantes dans l'Ancien Testament et dans le judaïsme. Chaque sabbat les juifs lisaient et commentaient la Loi et les Prophètes ; Jésus, à la synagogue de Nazareth, dut entendre expliquer les passages où il est prédit que tous les peuples adoreront Jahweh. Il fut même appelé un jour à faire le commentaire d'un passage d'Isaïe (4). Il n'ignorait ni la force d'expansion du judaïsme, ni la propagande active organisée par les pharisiens : « Vous courez terre et mer, leur disait-il, pour faire un prosélyte ; et quand il l'est devenu, vous en faites un fils de la géhenne deux fois plus que vous (5) ».

On dit : « Jésus ne pouvait regarder au-delà des frontières de la Palestine, ni envisager la conversion des païens ». Il n'ignorait pas que les païens entouraient presque la Galilée ; qu'ils y étaient mêlés à la population, et que les « hellénistes » aussi y étaient nombreux. Il voyait dans ces milieux, où s'exerçait le prosélytisme juif, un terrain tout préparé pour faire lever la bonne semence et établir le règne de Dieu. L'on ne peut donc, à ne con-

(1) Cf. E. Meyer, *Geschichte des Altertums*, t. III, p. 169, sq. (2) Apulée, *Métamorphoses*, Lib. XI. (3) A. Loisy, *Les mystères païens et le mystère chrétien*, p. 239, sq. (4) Mt. XIII, 34 ; Mc. VI, 1-6 ; Lc. IV, 16-30. (5) Mt. XXII, 15.

sidérer que la seule influence du milieu, restreindre les vues de Jésus aux conceptions étroites du nationalisme judaïque.

On oppose le judaïsme palestinien au judaïsme alexandrin pour limiter l'horizon du Christ, le second étant plus universaliste, plus libéral, plus imprégné des doctrines de la Sagesse, que le premier. En réalité, Jésus vivait dans un milieu profondément influencé pour la pensée et la civilisation grecques (1). En dehors des éléments pharisiens intransigeants, le grec était parlé par plus d'un juif d'origine palestinienne. Il était la langue de la grande majorité des juifs répandus dans l'empire romain et dont un bon nombre, rentrés en Palestine, formaient des communautés florissantes; la langue des *Septante*, dont la popularité et l'influence étaient considérables. Des auteurs ont admis, avec beaucoup de vraisemblance, que Jésus savait le grec (2). En tout cas, le Christ était familiarisé avec les doctrines individualistes de la Bible grecque (3). De plus, les mots grecs relevés dans la *Mischna*, le fait que plusieurs apôtres portaient des noms grecs, que les auteurs du Nouveau Testament, dont plusieurs étaient des disciples immédiats de Jésus, ont écrit dans le grec commun tel qu'on le retrouve dans les papyrus, montrent à quel point la culture hellénique avait pénétré même en Palestine. Opposer le judaïsme palestinien à celui d'Alexandrie, c'est pratiquer une distinction commode pour classer les productions littéraires de l'époque, ou pour rechercher l'origine de certaines idées ; mais l'on ne saurait, sans parti pris, établir entre l'un et l'autre une ligne de démarcation géographique, pour restreindre les vues du Christ.

Sans doute, sur beaucoup de points, Jésus conçoit les choses et les exprime en des termes que nous retrouvons dans la littérature apocalyptique. Mais il serait bien osé de prétendre qu'il veut ériger en doctrine tout le matérialisme des peintures d'apocalypse auxquelles il fait allusion dans les évangiles (4).

(1) C. Schürer, *Geschichte des Jüdischen Volkes*, Leipzig, 1907, t. II, p. 57 sq.; Edersheim, *Life and Times of Jesus the Messiah*, t. I, p. 89-92; F. E. Robinson, Art. *Grecians*, dans *Dictionary of Christ and the Gospels*, t. I, p. 691-692. (2) « It may reasonably be assumed that Christ would acquire some knowledge of Greek, and be able, in some measure at least, to speak it »; James Young, Art. *Language of Christ*, dans *Dictionary of Christ and the Gospels*, t. II, p. (3) Cf. Mt. XIII, 43; Sap. III, 1-9. (4) Cf. C. Wauchope Stewart, Art. *Originality*, dans *Dict. of. Chr. and the Gosp.*, t. II, p. 290-291,

Nous avons vu qu'il y avait, dans son milieu, assez d'éléments et de doctrines universalistes pour justifier, au point de vue purement historique, sa conception d'un salut universel. Ce milieu devait-il lui imposer l'idée d'un règne de Dieu uniquement eschatologique et imminent? N'y avait il aucune autre conception en Palestine à cette époque? C'est une question que nous traiterons plus loin, en exposant la notion d'« église » d'après les trois premiers évangiles.

Les théologiens les plus récents de l'école radicale allemande reconnaissent que Jésus a dégagé la religion du nationalisme, et ils sont obligés de subtiliser pour rejeter de l'évangile les textes qui préparent l'idée d'une église universelle (1). Ils accentuent l'opposition entre Paul et les premiers disciples de Jésus, afin d'établir que la tradition primitive a ignoré les paroles du maître où l'universalisme est le plus accentué, avec l'ordre donné aux disciples, de prêcher l'Evangile à tous les peuples. Il nous reste à étudier ces passages.

*
* *

D'après Mt. VIII, 10-12, en entendant le centurion, Jésus déclare :

« Je vous le dis en vérité, chez personne en Israël (2) je n'ai trouvé une si grande foi. C'est pourquoi, je vous le dis, beaucoup viendront de l'orient et de l'occident, et auront une place au

(1) Cf. H. Weinel, *Biblische Theologie des Neuen Testaments*, 3e éd. Tübingen, 1921 : « Noch von einer zweiten Schranke hat Jesus die sittliche Religion wie er sie aus dem Judentum ueberkam, befreit. Er hat sie aus ihrer nationalen Beschränktheit erlöst und zu der menschheitumspannenden Weite hinaufgeführt, die auch die stoische Ethik erreicht hatte », p. 98. « Aber die Tatsache, dass Paulus um die Weltmission im Sinne von Mt 28_{20} mit den Urjüngern ringen muss, beweist, dass nicht einmal der « Auferstandene » von allen Völkern gesprochen haben Kann. Auch Mt 21_{43} ist Zusatz des Evangelisten, vgl. 22_7 und LK 14_{21} », p. 99. (2) La leçon παρ' οὐδενὶ ἐν τῷ Ἰσραὴλ a le plus de chances de représenter le texte original de Mt. Elle s'appuie sur B, 5 min., sah., syr-cur., œth., Augustin etc. L'autre leçon, οὐδὲ ἐν τῷ Ἰσραὴλ, a également pour elle de bonnes autorités : ℵ, C, E, Σ, min., it., vulg., syr-sin., pesch., etc; mais la première s'accorde mieux avec le contexte; elle explique et prépare le rejet des juifs annoncé immédiatement après.

festin d'Abraham, Isaac et Jacob, dans le royaume des cieux; tandis que les fils du royaume seront jetés dans les ténèbres extérieures ».

D'après Lc. VII, 9, Jésus dit seulement : « En Israël même je n'ai pas trouvé une si grande foi ». Ainsi Lc. n'a point rattaché, comme Mt., la conversion des païens et le rejet des juifs à l'épisode du centurion. Il donne dans un autre contexte (1) l'équivalent du *logion* de Mt. VIII, 12; il le place dans le discours sur la réprobation des juifs et le salut des gentils (2); il en respecte le sens en en changeant un peu les termes. Au point de vue littéraire, il est difficile de dire quelle place convient le mieux à ce *logion*. Dans Mt., le centurion devient le type des païens convertis en face des juifs incrédules; il est donc naturel de rattacher à sa démarche la déclaration d'universalisme de Jésus : le royaume des cieux sera peuplé de ceux qui viendront d'orient et d'occident. Mais si le passage de Mt. présente une disposition primitive, et si Lc. l'a trouvé ainsi dans ses sources, pourquoi en a-t-il détaché ce *logion*, au risque d'affaiblir l'enseignement de Jésus sur la valeur de la foi? C'est peut-être par un certain libéralisme à l'égard des juifs : il ne veut pas les charger en mettant directement leur incrédulité en parallèle avec la foi des païens. Dans la même intention, il rapporte les paroles de Jésus sous une forme atténuée : « pas même en Israël... », au lieu de : « chez personne en Israël... » En toute hypothèse, Mt. et Lc. nous ont conservé une parole bien authentique de Jésus (3), annonçant l'entrée des païens dans le royaume. Les évangélistes ont pu la rattacher à tel ou tel passage selon le but qu'ils se proposaient, de sorte que l'on ne peut dire quelle est sa place primitive. Mais à moins d'être dominé par un préjugé, on ne peut refuser d'y voir la conception d'un royaume de Dieu devant grouper des élus de toute nationalité (4).

Dans le même ordre d'idées nous trouvons Mt. XXI, 42-44.

(1) Lc. XIII, 28-29. (2) Lc. XIII, 22-30. (3) Allen n'hésite pas à la mettre parmi les λόγια (L); *St. Matthew*, p. 77, sq. (4) On peut rapprocher de cette parole de Jésus un passage où Philon décrit la gloire et le bonheur du prosélyte : Le prosélyte, à titre de récompense, est établi d'une manière ferme et assurée dans le ciel, tandis que l'héritier légal sera précipité dans le tartare et les ténèbres épaisses ; *De exsecrat.* 152, éd. Wendland, Berlin, 1906, t. V, p. 371-372.

Jésus applique aux juifs la parabole des vignerons : « N'avez-vous jamais lu dans les Écritures : La pierre qu'ont rejetée ceux qui bâtissaient est devenue la pierre d'angle? C'est du Seigneur que cela est venu, et c'est une chose merveilleuse à nos yeux. — C'est pourquoi, je vous le dis, le royaume de Dieu vous sera enlevé et sera attribué à un peuple qui en donnera les fruits. — Celui qui tombera sur cette pierre se brisera, et celui sur qui elle tombera sera écrasé ».

Le verset 43 sur le rejet des juifs et le transfert du royaume à un autre peuple, ne se trouve pas dans Mc., qui rapporte la même parabole; mais l'idée en est contenue à la fin du récit : « Il exterminera les vignerons et donnera sa vigne à d'autres », Mc. XII, 9 (1). Beaucoup de critiques regardent le verset 43 de Mt. comme une explication de l'évangéliste interprétant les paroles de Jésus (2). Ils s'appuient sur l'absence du passage dans Mc., et sur le verset 45 de Mt. : les princes des prêtres et les pharisiens *comprirent*, ἔγνωσαν, que Jésus parlait d'eux. D'autres vont plus loin. De ce que la parabole vise les *chefs* de la nation juive, les meurtriers officiels de Jésus, ils prétendent qu'elle a été retouchée dans le but d'établir que le peuple chrétien, la société chrétienne, dans la pensée des évangélistes, a pris la place du peuple juif. D'après eux, elle ne fait point partie de l'enseignement authentique de Jésus, car elle n'est qu'un récit allégorique de sa mort et du châtiment des juifs : Jésus n'aurait employé que de simples paraboles donnant un enseignement moral; tandis que l'allégorie a ici la valeur d'une conception théorique ou théologique, et de plus, elle manque d'originalité (3).

Toutes ces affirmations supposent que Jésus n'a pu faire usage de l'allégorie prophétique, qu'il a dû s'en tenir au simple récit parabolique ayant pour but d'inculquer une vérité morale. Ainsi, il aurait dû se restreindre à un genre très limité, toujours uniforme et il lui aurait été interdit de continuer les traditions de l'Ancien Testament. Mais il y a plus; dans le passage en question l'intention de Jésus est précisément d'instruire le peuple, de lui ouvrir les yeux en lui dévoilant l'avenir. C'est ainsi que Lc.

(1) Cf. Lc. XX, 9-19. (2) « They are an expository comment of the editor », Allen, *op. cit.*, p. 231. Cf. Klostermann, *Die Evangelien*, *Matthaeus*, p. 303. (3) Jülicher, *Die Gleichnisreden Jesu*, t. II, p. 403, suivi par Loisy, *Les Evangiles synoptiques*, t. II, p. 312 sq., 319.

l'a compris. D'après lui, Jésus s'adresse au peuple : ἤρξατο δὲ πρὸς τὸν λαὸν λέγειν τὴν παραβολὴν ταύτην (1). Les vignerons qui seront rejetés, ne sont pas seulement les dirigeants de la Synagogue, mais toute la nation juive (2), à laquelle un autre peuple sera substitué. Cette idée est dans la ligne de la pensée authentique de Jésus, comme le prouve le texte étudié précédemment, Mt. VIII, 10-12. Par suite, le verset 43 du ch. XXI de Mt., quelle qu'en soit l'origine au point de vue rédactionnel, représente la pensée du Maître, et cadre avec les sentiments que les événements devaient lui suggérer. En le plaçant ici, l'évangéliste n'a fait qu'en reconnaître la valeur. Bien qu'il y ait lieu de distinguer, dans ce passage, la question littéraire et la question de doctrine, on a raison d'y voir, avec les anciens commentateurs, l'annonce de la vocation des gentils.

Le passage Mt. XXII, 7 exprime une pensée analogue. Le roi dont on a refusé l'invitation et tué les serviteurs, envoie ses armées exterminer les meurtriers et brûler leur ville. A la place des invités, il admet, sans distinction, tous ceux qui se rencontrent.

On est porté à regarder les versets 6 et 7 comme une addition tardive (3). En écrivant ces lignes, le dernier rédacteur de Mt. se serait rappelé la mort de Jean-Baptiste, le crucifiement du Messie, la persécution des Apôtres et la ruine de Jérusalem; sous l'influence des évènements, il aurait transformé en allégorie une parabole primitive sur le royaume de Dieu.

Cette interprétation appelle les mêmes réflexions que celle de la parabole précédente. Jésus, éclairé par les événements et par sa science divine, prévoyait que Jérusalem et la nation juive couraient à leur ruine; il les voyait déjà sombrer dans une catastrophe. Mais, en tout cela, il ne faisait que se conformer à la tradition prophétique de l'Ancien Testament. Jérusalem punie et rejetée par Dieu à cause de ses fautes et faisant place à un peuple nouveau, c'est là un lieu commun des menaces prophétiques (4). Fallait-il donc que Jésus fût inférieur aux prophètes?

La parabole de Luc, XIV, 15-24, traite un sujet semblable. Comme celle de Mt. elle est teintée d'allégorie, mais elle ne sau-

(1) Lc. XX, 9. (2) Is. ch. V. (3) Cf. Allen, *op. cit.*, p. 234-235. (4) Cf. Mich. III, 9-12.

rait en dépendre au point de vue littéraire; il y a trop de divergences entre les deux textes. En les conservant séparément, la tradition y a vu deux discours distincts, et il serait bien surprenant que Jésus n'ait traité qu'une fois un thème si important : cette pensée de la fin de la nation juive semble, au contraire, l'avoir souvent préoccupé dans les derniers temps de son ministère. La prophétie de la destruction du temple, rapportée par les trois synoptiques (1), en est une preuve. Cette dernière parole n'est contestée par aucun critique (2). Dans la pensée de Jésus, un jour viendra où le temple en ruine cessera d'être le centre de la religion juive; ce jour-là, la voie sera plus largement ouverte à la religion « en esprit et en vérité » (3).

Un autre passage, commun à Mt. et à Lc. (4), nous montre Jésus, au cours de ses voyages à Jérusalem, se présentant comme le sauveur de la ville sainte. Malgé ces tentatives, la métropole juive lui est devenue hostile ; il l'abandonne à son sort, jusqu'à l'époque où elle l'acclamera en disant : « Béni, celui qui vient au nom du Seigneur », c'est-à-dire, probablement à l'époque de la « parousie », lorsque les juifs convertis reconnaîtront en Jésus leur sauveur (5). Mt. et Lc. rapportent également les reproches de Jésus aux villes incrédules de Galilée, avec les malédictions prononcées contre elles. Ces paroles sont regardées comme authentiques par tous les critiques. On ne peut affirmer, sans parti pris, que Lc. les a exploitées dans un sens universaliste, en y voyant la réprobation des juifs au profit des gentils (6). D'après ces textes, l'attitude des juifs invite Jésus à se détacher d'eux, à les abandonner à leur incrédulité et à confier le royaume de Dieu à un autre peuple « qui en donnera les fruits (7) ». Il faut entendre de la même manière les passages, Mt. XII, 41-42 ; Lc. XI, 29-32.

Dans la parabole du bon samaritain (8), Jésus enseigne que la charité doit atteindre tous les hommes sans distinction. On a pré-

(1) Mc. XIII, 2 ; Mt. XXIV, 2 ; Lc. XXI, 16. (2) Colportée et dénaturée par les juifs, elle donna probablement lieu à cette légende, que Jésus s'était fait fort de détruire le temple. Du moins on lui en fait un grief au moment de la passion ; cf. Mc. XIV, 58 ; Mt. XXVI, 61. (3) Cf. Jn. IV, 23. (4) Mt. XXIII, 37-39; Lc. XIII, 34-35. (5) Cf. Lagrange, *Evangile selon saint Luc*, p. 396; Rom. XI, 25. (6) Loisy, *op. cit.*, t. I, p. 879. (7) Cf. Mt., XXI, 43. (8) Lc. X, 29-37.

tendu que cette parabole avait été modifiée par Lc., pour exalter les gentils au détriment des juifs. Dans sa forme primitive, elle n'aurait eu pour but que d'inculquer cette idée : la miséricorde vaut mieux que le sacrifice (1). Mais dans ce cas, on ne voit pas pourquoi le rôle principal est confié à un samaritain (2). Si la comparaison s'établit entre trois personnes qui représentent des situations diverses, c'est pour montrer que le devoir de charité n'est limité ni par les races ni par les conditions sociales. En proposant un samaritain comme exemple, Jésus réagit contre le particularisme. Il veut supprimer la distance que les juifs ont mise entre eux et leurs ennemis héréditaires. Ce sentiment de charité se trouve déjà dans Lc IX, 52-56 : Jésus calme les disciples qui veulent faire tomber le feu du ciel sur un village samaritain. Luc n'omet pas non plus de mentionner la reconnaissance du samaritain lépreux guéri par Jésus (3). La démarche de ce schismatique fait ressortir l'ingratitude des neuf autres lépreux ; mais le texte ne dit pas que ceux-ci fussent tous juifs (4). Loisy, à la suite de Holtzmann, part cependant de cette supposition pour transformer le miracle en allégorie. L'indifférence des neuf lépreux guéris signifierait l'accueil fait à l'Évangile par Israël, et au Christ par les juifs de Jérusalem. La guérison et la foi du samaritain représenteraient la conversion de ses concitoyens et celle des gentils (5). Que la reconnaissance du samaritain contraste avec l'ingratitude des juifs, c'est incontestable. Mais Luc, en prenant ce récit dans ses sources, entend, avant tout, le reproduire comme une histoire vraie, qui accentue les relations de Jésus avec les étrangers et affirme ses dispositions à leur égard.

*
* *

D'après tous les passages que nous venons d'étudier, Jésus a envisagé et prédit la venue des peuples à l'Évangile, et leur entrée dans le royaume de Dieu. On oppose à cette exégèse les passages suivants : Mt. XV, 23-26 ; X, 5-6, 23 ; XIX, 28.

Le premier texte, Mt. XV, 23-26, contient deux déclarations

(1) H. Holtzmann, Loisy. Cf. Osée, VI, 6 ; Mt. IX, 13; XII, 7. (2) Lagrange, *Ev. sel. s. Luc*, p. 312. (3) Lc. XVII, 16. (4) Cf. A. Plummer, *Gospel according to S. Luke*, p. 404. (5) Cf. Loisy, *op. cit.* t. II, p. 180-181.

qui semblent exclure la conception d'un salut universel : verset 24 : « Je n'ai été envoyé qu'aux brebis perdues de la maison d'Israël », et verset 26 : « Il n'est pas bien de prendre le pain des enfants pour le jeter aux chiens ». On a essayé d'atténuer ces dernières paroles, en disant qu'il y avait là une locution courante pour désigner les païens, que ce langage est moins dur qu'il paraît, et que dans la voix et l'attitude de Jésus il y avait plus de bonté que de reproche. En réalité, Jésus fait une distinction entre sa mission personnelle et celle de ses apôtres. *Lui*, il ne s'adresse qu'aux Juifs, parce qu'il n'a été envoyé qu'à Israël par son Père. En insistant sur ce point, il donne à entendre que ses disciples seront envoyés aux païens après sa résurrection. Dans Mt., la lenteur qu'il apporte à se laisser émouvoir indique à quel point il voulait affirmer son rôle de Messie juif ou de bienfaiteur du judaïsme. Il faut une triple instance de la païenne pour le décider. A la fin, il veut bien faire une exception en faveur de la foi de la chananéenne : c'est le triomphe de la foi. On a regardé le v. 24 comme une addition inspirée par la « philosophie générale du mouvement chrétien, esquissée dans le discours de mission » (1), et qui se retrouve dans les instructions du Christ ressuscité. Cette manière de traiter le texte s'inspire d'un principe général : Jésus n'a pu prévoir l'entrée des païens dans le royaume de Dieu, ni donner l'ordre de leur prêcher l'Évangile.

La rédaction de Mc. VII, 24-30 ne donne pas le verset 24 de Mt., mais elle accentue d'une autre manière l'universalisme de la scène. En disant : « laisse *d'abord* les enfants se rassasier », verset 27, le texte insinue qu'un moment viendra où les autres auront leur part du festin. Ainsi, malgré les différences de rédaction qui séparent les deux évangiles, et le problème littéraire que soulève leur comparaison, la déclaration d'universalisme s'accuse dans les deux textes. Il faut en conclure qu'elle était contenue formellement dans l'enseignement de Jésus.

En exposant l'ordre de mission donnée aux apôtres, Mt. rapporte cette parole de Jésus : « N'allez point vers les gentils et n'entrez point dans les villes des Samaritains » (2). Jésus ordonne aux prédicateurs du royaume de limiter leur apostolat aux juifs : « Allez plutôt aux brebis perdues de la maison d'Israël ». A la

(1) Loisy, *op. cit.*, t. I, p. 973. (2) Mt. X, 6.

fin du discours, Jésus semble dire que les villes d'Israël forment un champ d'apostolat que les apôtres n'auront pas le temps d'épuiser : « En vérité, je vous le dis, vous n'aurez pas achevé de parcourir les villes d'Israël, que le Fils de l'homme sera venu » (1). Les eschatologistes (2) s'appuient sur ces passages pour affirmer que Jésus n'a pu songer à l'évangélisation des païens, ni à la diffusion de l'Évangile dans le monde après sa mort. Ils en cherchent également une preuve dans le nombre des apôtres (3), et dans la promesse qui leur est faite, d'être assis sur douze trônes pour juger les douze tribus d'Israël (4). En décrivant le royaume de Dieu dans les termes des institutions d'Israël, Jésus donnerait à entendre que ce royaume doit se réaliser uniquement dans le cadre du judaïsme (5).

Comment ces divers passages se concilient-ils avec les déclarations les plus authentiques de Jésus sur l'entrée des païens dans le royaume de Dieu? En recommandant aux « douze » de restreindre leur apostolat aux villes d'Israël, Jésus voit en eux des collaborateurs de sa mission personnelle et il reconnaît le privilège des juifs à être évangélisés les premiers (6). En fait, la mission rapportée Mt. X, n'est pas un simple essai, un exercice d'apostolat, c'est bien une collaboration effective au ministère galiléen. Jésus crée un groupe de disciples destinés à participer à son activité : il les fait apôtres. Ce noyau recevra plus tard d'autres prérogatives avec une constitution ; pour le moment, il doit proclamer la venue du royaume, en s'en tenant aux instructions du Maître : son champ d'apostolat est limité au judaïsme. Le verset Mt. X, 23 : « vous n'aurez pas achevé de parcourir les villes d'Israël que le Fils de l'homme sera venu », a donné lieu aux interprétations les plus diverses (7). D'après saint Jean Chrysostome, Jésus, dans ce passage, fait allusion aux persécutions qui devaient précéder la passion. Il console les disciples en les assurant qu'ils n'auront pas le temps de parcourir la

(1) Mt. X, 23. (2) Cf. A. Schweitzer, *Von Reimarus zu Wrede*, p. 356. (3) Mt. X, 2, 5. (4) Mt. XIX, 28. (5) Cf. H. Weinel, *Biblische Theologie des Neuen Testaments*, p. 98. (6) Cf. Mt. XV, 24. Cependant l'expression : « allez *plutôt*, δὲ μᾶλλον » Mt. X, 6, insinue qu'ils auront une autre mission ; on peut rapprocher cette expression du : « laisse *d'abord...* » de Mc. VII, 27; cf. Mc. XIII, 10. (7) On trouvera les principales de ces interprétations dans les commentaires de Maldonat et de Knabenbauer.

Palestine tout entière avant de le revoir (1). Saint Jérôme rapporte le passage aux persécutions qui eurent lieu en Palestine après la mort de Jésus : à ce moment les disciples mirent en pratique les conseils du Maître (2).

Lorsqu'on examine attentivement toute la section Mt. X, 5-23, on n'a pas de peine à découvrir dans les paroles de Jésus deux séries de conseils et d'exhortations. La première va du verset 5 au verset 15 inclusivement. Elle vise la mission ou collaboration immédiate des apôtres avec Jésus. A partir du verset 16, la situation change, elle se généralise. L'expression ἰδοὺ ἐγὼ ἀποστέλλω ὑμᾶς, peut marquer ce changement; elle indique une transition et elle est suivie d'une série de conseils en prévision des persécutions. En effet, la mention des tribunaux, des synagogues, des gouverneurs (ἡγεμόνες, les magistrats romains), des rois ; le témoignage rendu devant les *gentils*, v. 18 ; l'étendue et l'intensité de la persécution, indiquent assez clairement que Jésus n'envisage plus seulement un apostolat restreint à la Galilée et à la Judée, une simple collaboration à son ministère, mais un champ d'action plus général (3). Le v. 23, qui vient dans Mt. comme conclusion des conseils pour le temps de persécution, ne se rapporte plus à la mission ; il contient un *encouragement* pour des temps mauvais. Jésus, après avoir dit aux disciples qu'ils devront fuir de ville en ville, les assure qu'ils trouveront toujours un refuge : la persécution ne sera jamais tellement aigüe ni tellement générale qu'il ne reste quelque ville en Israël, leur patrie, pour leur donner asile (4).

(1) *In Matth. P. G.* LVII, 397. Bède le Vénérable donne une explication analogue; cf. *P. L.* XCII, 54. (2) *Quod quidem videmus in principio fecisse credentes : quando orta Jerosolymis persecutione dispersi sunt in universam Judaem, ut tribulationis occasio fieret Evangelii seminarium* ». *In Math. P. L.* XXVI, 67. Allen, *op. cit.*, p. 103 et 106, fait observer que la difficulté d'harmoniser complètement Mt. X, 23 avec les autres parties de l'évangile, provient de ce que le rédacteur a réuni des sources représentant différents points de vue, sans les fondre ensemble et faire disparaître les différences qui les séparaient à l'origine. Il entend la venue du Fils de l'homme, du second avènement de Jésus. (3) Le passage 16-22 a son parallèle en Mc. XIII, 9-13, dans le discours sur la ruine de Jérusalem. (4) Cf. M. Meinertz, *Jesus und die Heidenmission*, Münster i. W., 1908, p. 117 sq. Allen, *op. cit.*, p. 107. Saint Ephrem entend, « vous n'épuiserez pas les villes d'Israël », dans le sens de « *vous n'épuiserez pas les lieux de refuge* » ; cf. Lagrange, *Évangile selon saint Matthieu*, Paris, 1923, p. 204-205.

Quant aux douze trônes sur lesquels doivent être assis les douze apôtres, c'est une image dans le style des apocalypses, pour marquer un triomphe de l'Évangile. Il n'y a pas lieu de prendre au sens propre cette figure de style biblique; les passages étudiés jusqu'ici s'y opposent nettement.

*
* *

Après sa résurrection, Jésus, selon Mt. XXVIII, 18-19, donne à ses apôtres l'ordre d'évangéliser tous les peuples : « Tout pouvoir m'a été donné au ciel et sur la terre. Allez donc, faites disciples tous les peuples... ». Le Christ ressuscité participe à la puissance du Père dès qu'il entre dans la sphère de sa gloire (1). Il étend son pouvoir à toute la terre ; il veut réaliser un royaume universel et il en donne l'ordre. Cet ordre, rapporté dans Mt., se trouvait probablement aussi dans la finale de Mc., que l'on suppose perdue (2). En tout cas Mc. nous a conservé une parole assez significative, à propos de la femme qui a répandu le parfum sur la tête de Jésus à Béthanie : « Partout où sera prêché l'évangile dans le monde entier, on parlera aussi de ce qu'elle a fait » (3). La finale actuelle de Mc. contient un passage qui se rapproche de celui du premier évangile : « Allez par tout le monde et prêchez l'évangile à toute créature. Celui qui croira et sera baptisé sera sauvé; celui qui ne croira pas sera condamné » (4). Lc. lui aussi, rapporte une parole de Jésus ressuscité où éclate l'universalisme, et qui rappelle les termes du discours de saint Paul à Antioche de Pisidie : « Ainsi était-il écrit que le Christ souffrît et ressuscitât des morts le troisième jour, et qu'on prêchât en son nom la pénitence en vue de la rémission des péchés, à toutes les nations en commençant par Jérusalem » (5).

Ces passages sont le programme de l'œuvre que devaient entreprendre les disciples, et dont les Actes des Apôtres nous montrent le développement. En les conservant, la tradition les a reconnues conformes au caractère et à l'enseignement de Jésus ; et en les reproduisant d'après leurs sources, les évangélistes en ont consacré la valeur. Ceux qui veulent refuser au Maître cette

(1) Cf. Lc. XXIV, 26 ; Rom., I, 4. (2) Cf. Mc. XIII, 10. (3) Mc. XIV, 9. (4) Mc. XVI, 15-16. (5) Lc. XXIV, 46-47 ; cf. Act. XIII, 26-41.

intention et cet ordre d'apostolat, y sont poussés surtout par deux motifs. Le premier, et le plus avoué, est un préjugé philosophique écartant la possibilité de la résurrection : dès lors les paroles du Christ ressuscité ne sont plus que la voix de la conscience chrétienne parlant en Jésus glorifié. A ce préjugé, saint Paul opposait déjà le fait même de la résurrection du Christ, fait éclatant et incontestable : « Si le Christ n'est pas ressuscité, votre foi est vaine, vous êtes encore dans vos péchés, et aussi ceux qui se sont endormis dans le Seigneur sont perdus..... Mais maintenant le Christ est ressuscité des morts, prémices de ceux qui sont morts » (1). Un second motif doit être cherché dans la manière d'interpréter l'attitude des apôtres après la résurrection. En fait, nous ne les voyons pas entreprendre immédiatement l'œuvre de la conversion des païens. On dirait même qu'ils sont surpris de voir les gentils venir au christianisme et qu'ils ne connaissent pas l'ordre d'apostolat universel donné par Jésus (2). Il faut une invitation spéciale de Dieu pour décider saint Pierre à prêcher aux païens (3). Cette attitude des premiers disciples supposerait, d'après beaucoup de critiques, que Jésus n'a pas eu l'idée d'un apostolat universel, ni l'intention d'établir une institution faite pour durer, c'est-à-dire une église destinée à porter le salut au monde. Dans ces conditions, il n'aurait pu donner l'ordre d'évangéliser tous les peuples, et les textes rapportés à la fin des synoptiques ne seraient que l'écho de la communauté chrétienne justifiant son développement et sa pénétration dans les milieux païens. Ces textes se rattachent donc à l'idée de royaume et leur interprétation dépend de la façon de comprendre *l'enseignement de Jésus sur l'Église*, d'après les synoptiques. Nous les retrouverons en traitant cette question dans la suite de cette étude.

(*A suivre*). Jean-Baptiste Colon.

(1) 1 Cor. XV, 17-18, 20. (2) Act. X, 44-xi, 18. (3) Act. X, 14-16.

HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

La raison et la foi dans la philosophie du moyen âge à nos jours (suite et fin).

IV.

La raison et la foi au XVIIe et au XVIIIe siècles. Descartes, Pascal et les « Philosophes » (*suite*).

Avec Pascal le problème change brusquement d'aspect et de sens. La raison et la foi, tout en continuant à représenter *deux domaines de vérités distinctes*, sont désormais conçues principalement comme *deux facultés de connaissances distinctes*. Ce qui passe au premier plan, c'est l'opposition, qui certes n'était pas nouvelle, mais qui n'avait jamais été accusée avec tant d'énergie, de la connaissance rationnelle et de la connaissance mystique. Dès lors le problème glisse de la métaphysique à la psychologie; il revient à déterminer entre les deux modes de connaissance des rapports et une hiérarchie. Et la solution qu'en donne Pascal, solution d'une netteté absolue, se résume dans la subordination, en fait et en droit, de la connaissance rationnelle à la connaissance mystique. Par là s'inaugure un fidéisme original, qui n'est en quelque sorte que l'ancien fidéisme d'Occam retrouvé, rafraîchi, transformé et accommodé aux besoins d'âmes nouvelles, en qui les exigences du sentiment tendent à prédominer de plus en plus.

C'est le souci de ces âmes, la curiosité de leurs méthodes naturelles de croire, le désir de les aider dans le discernement et l'utilisation des meilleures, qui orientent toute l'*Apologie de la Religion*. De là résulte que le fidéisme pascalien est avant tout une *méthodologie de la foi*, fondée sur une analyse approfondie de la connaissance religieuse. Pascal est persuadé que, de nos trois instruments de créance, la raison, la coutume et l'inspi-

ration, la raison est le plus faible, le moins satisfaisant et le moins employé ; ce qui suffit pour le lui faire condamner. Cela vaut à son antirationalisme un caractère très spécial ; ce n'est pas, comme celui d'Occam, un antirationalisme critique et théorique ; c'est simplement un antirationalisme de méthode, et tout pratique. C'est ainsi que Pascal ne s'arrête point à discuter les preuves métaphysiques de l'existence de Dieu ; il se contente de les écarter, comme dénuées en fait d'efficacité psychologique, c'est-à-dire de valeur subjective. De ce que peut être leur valeur objective, il n'a cure. On pourrait croire qu'il la nie, tant sont vives ses formules de réprobation ; mais, à y regarder de près, on s'aperçoit qu'il ne la nie point. Rien même ne serait plus facile que de retrouver dans les *Pensées* les traces certaines des preuves qu'il récuse (par exemple des preuves cartésiennes par la contingence du moi [*fragment* 469 (1)], par la « chiquenaude » donnée à la nature [*fr. 77*], par « l'ordre des éléments » [*fr. 556*], par la nécessité d'une vérité substantielle où subsistent toutes les vérités [*fr. 233*]). Il ne les récuse pas moins. D'abord parce que « elles sont si éloignées du raisonnement des hommes, et si impliquées, qu'elles frappent peu » [*fr. 548*]. Ensuite, parce que, à mettre les choses au mieux, elles ne sauraient mener qu'au déisme, que « la religion chrétienne abhorre » presque à l'égal de l'athéisme ; elles sont proprement « la part des païens et des épicuriens » [*fr. 556.*] [Bonnes ou mauvaises, il récuse donc toutes les preuves métaphysiques en bloc : celles de Descartes et celles de saint Thomas, celles même de saint Anselme et des augustiniens. Le Dieu sensible à la raison des métaphysiciens ne lui dit absolument rien, pas même l' « Etre parfait » dont l'idée objective a nourri de tous temps la pensée et la vie intérieure de ses frères en saint Augustin. Il n'a que des sarcasmes pour ces arguments qu'on oublie un quart d'heure après s'y être forcé l'entendement ; et son verdict, que « la philosophie ne vaut pas un quart d'heure de peine », est ici sans réserve ni exception. On s'explique donc que Cousin s'y soit trompé et ait pris l'antirationalisme de Pascal pour du scepticisme, et pareillement que d'autres depuis lors aient parlé de son « angoisse » métaphysique, et qu'enfin se soit vulgarisée la

(1) D'après l'édition Brunswicg.

légende tenace d'un Pascal devenu croyant par désespoir. Mais en vérité, pour désespérer de la raison, il aurait fallu qu'il eût commencé par en espérer beaucoup. Or il n'en espéra jamais grand'chose, surtout en religion, la tenant ici en fort petite estime, et professant par contre une pleine confiance dans la faculté rivale, dans le cœur.

C'est au cœur qu'il est donné d'atteindre Dieu : « c'est le cœur qui sent Dieu, et non la raison » [*fr. 278*]. La méthodologie pascalienne est essentiellement expérimentation mystique dans sa partie positive. Le cœur sent qu'il a besoin de Dieu, sent que Dieu est son objet prédestiné, sent enfin Dieu lui-même quand par la grâce il se revèle à ce cœur affamé de lui. « Dieu sensible au cœur », tel est le terme de la foi ; et tel est aussi le chemin qui y mène. Tous les arguments de la religion ne servent de rien, s'ils n'aboutissent à l'expérience intime de la présence de Dieu dans l'homme et dans l'histoire ; mais tous valent alors, et deviennent des arguments sensibles, des arguments d'expérience immédiate. Les miracles, les prophéties, la perpétuité et la sainteté de l'Eglise, etc. deviennent autant de formes de l'action de « Dieu sensible au cœur ». Et sans doute en faut-il dire autant des arguments métaphysiques eux-mêmes, quand, cessant de s'adresser à la raison raisonnante, ils réussissent à trouver le chemin du cœur, à s'épanouir en inspirations et en illuminations de la grâce.

Dès lors, la primauté de la foi sur la raison se trouve ramenée à la primauté antérieure du cœur sur l'intelligence. Primauté qui éclate sans doute de façon merveilleuse dans l'ordre religieux, mais qui ne laisse pas de se manifester également dans tous les autres ordres. Car partout l'intelligence relève du cœur et de ses intuitions souveraines ; partout c'est par le cœur que « nous connaissons les premiers principes » même en géométrie : « le cœur sent qu'il y a trois dimensions dans l'espace, et que les nombres sont infinis ; et la raison démontre ensuite » [*fr. 282*]. Et voici, par ce biais, la raison ramenée à son antique vasselage, qui se trouve même étendu du domaine de la religion à tous les domaines de la connaissance. Elle n'est plus que l'outil à raisonner sur des intuitions qui la dépassent, et sans lesquelles elle ne saurait fonctionner qu'à vide ; les vérités premières lui échappent en tout ordre ; elle doit les recevoir humblement et se recon-

naître impuissante à les démontrer ; en sorte que le meilleur usage de la raison revient à savoir renoncer à la raison. Ainsi en est-il en particulier en religion, où elle ne saurait fonctionner à plein sans les intuitions de la foi. Cela même lui dicte ses devoirs, qui sont bien ceux d'une servante de la foi, selon la formule traditionnelle au moyen âge. Le premier est de « s'anéantir », de « s'abêtir » devant la foi, de reconnaître qu'elle ne saurait ni la remplacer, ni la créer. Mais elle a d'autres devoirs encore : ceux d'orienter vers la foi, de la faire désirer en prenant conscience de sa propre impuissance, enfin de la montrer raisonnable et de la défendre en mettant à son service les forces limitées de sa dialectique. Il lui revient en particulier d'analyser les preuves de la révélation : sa nécessité, son accord avec la nature humaine, avec l'histoire, la réalité de « la suite de la religion ». Encore ces preuves n'ont-elles, du chef de la raison, qu'une valeur démonstrative atténuée, offrant un « mélange d'évidence et d'obscurité » [*fr. 564*], qui les empêche d'être autre chose qu'une préparation à la foi. Car c'est finalement Dieu qui donne la foi ; c'est son illumination qui dissipe les obscurités et qui fait briller les évidences jusqu'à la certitude absolue.

La vérité de la religion reste ainsi une vérité expérimentale, une vérité vivante, qui ne tient que d'elle-même sa justification. Et le dernier devoir de la raison est de montrer qu'il en est bien ainsi, et partant de confondre les systèmes, quels qu'ils soient, qui ne s'inclinent pas devant le fait primordial de l'autonomie et de l'évidence intérieure de la foi. Toute philosophie abstraite n'est que bavardage devant la maison : il faut entrer dans la maison, vivre la foi et ses illuminations, et rester volontairement sourd à toute doctrine qui serait autre chose que la philosophie de la vie, autre chose que la réflexion sur les conditions, les exigences et les évidences de l'expérience de Dieu.

Telles étaient les formules nouvelles de l'éternel problème des rapports entre la raison et la foi, formules que Pascal accusait en traits de feu, et qu'il léguait à sa postérité intuitionniste. Elles inauguraient des courants de pensée qui allaient s'élargir de plus en plus, déborder peu à peu du domaine religieux aux domaines de la morale, de la littérature, etc., à tous les domaines de la vie, pour aboutir enfin aux multiples formes de l'intuitionnisme contemporain.

*
* *

Mais il fallut quelque temps pour qu'on s'aperçût des changements produits et de leur portée. Le XVIIIe siècle officiel n'y prit point garde d'abord, lui qui témoigna toujours tant d'incompréhension vis à-vis de Pascal, et qui ne subit qu'à son insu l'influence graduellement grandissante des *Pensées*.

Le XVIIIe siècle ecclésiastique d'abord, se contenta, pour sa part, de continuer le XVIIe ecclésiastique dont il fut proprement la décadence. Les théologiens de Sorbonne enseignèrent les anciennes doctrines et prolongèrent les tournois entre thomistes et molinistes, comme si rien de nouveau n'était survenu. Le seul bruit qui pendant longtemps paraisse leur être arrivé du dehors, est celui des interminables et abominables querelles du second jansénisme ; et ce bruit contribua encore à les rendre plus sourds aux appels des consciences chrétiennes, cependant de plus en plus alarmées et inquiétées dans leurs croyances religieuses. Amis et ennemis de la secte s'acharnaient trop à leurs controverses pour songer aux grands problèmes théologiques, pour reprendre surtout à frais nouveaux celui des rapports entre la raison et la foi, alors que les assauts répétés de Voltaire et des Encyclopédistes en imposaient d'urgence l'étude et l'approfondissement. Les objections nouvelles, quand elles furent entendues, ne furent généralement traitées que comme des objections contre lesquelles suffisaient des réponses rapides et de simples réfutations dialectiques. L'enseignement ecclésiastique, celui surtout des séminaires, alla ainsi se logicisant de plus en plus, jusqu'à se ratatiner à la fin du siècle dans cette surprenante « scolastique cartésienne », où la méthode de Descartes ne servait qu'à raccornir et à dessécher les doctrines.

Il y eut cependant, contre cette carence de la vraie théologie, une sorte de protestation tacite et constante des âmes religieuses ; protestation qui se manifesta par une littérature extrêmement intéressante, celle que révélait naguère le regretté *Pierre Masson* (1), en y voyant la marque de l'esprit fénelonien. Elle porte peut-être tout autant la marque de l'esprit pascalien ; car elle est

(1) Pierre Masson, *La religion de J.-J. Rousseau*, 3 vol. in-12, Paris, Hachette, 1916. Consulter particulièrement le tome Ier.

empreinte tout entière d'un christianisme fondé sur les besoins et sur les intuitions du cœur, aussi bien que sur les révélations de Dieu dans la nature. Ce fut précisément cette littérature religieuse que lut et que médita longuement J.-J. Rousseau dans sa jeunesse. Il lui dut l'essentiel de sa formation mystique ; et il devait toujours trouver des amis et des alliés pour « la religion du vicaire savoyard » dans les adeptes aussi nombreux qu'inaperçus de ce catholicisme intuitionniste. En fait, il y avait de ce côté comme un courant large et profond d'augustinisme plus ou moins laïcisé ; courant qui finit par influencer certains théologiens de la fin du XVIIIe siècle, tel Bergier, en attendant qu'il vînt rejoindre à l'aurore du XIXe siècle les courants traditionaliste et romantique avec lesquels il devait se confondre.

Mais entre-temps s'était livré sous la direction de Voltaire le grand combat contre la foi chrétienne. Combat qu'avait préparé la Renaissance, et que le siècle de Louis XIV avait simplement ajourné. L'idéal humaniste d'une religion naturelle, d'une morale naturelle, d'une société naturelle à droits naturels, etc., s'empara des leaders de l'esprit public, des « Philosophes », des « amis des lumières », et il leur fit entreprendre comme une croisade l'œuvre de la déchristianisation de la France. C'est alors que le « rationalisme » perdit son sens de méthode de pensée fondée sur le primat de la raison, pour prendre celui qu'on lui a connu depuis lors de dogmatisme de la raison substitué au dogmatisme de la foi. Car, pour Voltaire, et plus encore pour les encyclopédistes, la foi, c'est tout simplement la déraison, comme sont déraison tous les « préjugés » et toutes les traditions qu'ils accablent inlassablement de leurs critiques et de leurs sarcasmes. Pascal est oublié ou méconnu et tenu tantôt pour un fanatique, et tantôt pour un malade, voire pour un fou. De Descartes il ne reste plus que le physicien, vite sacrifié d'ailleurs à Newton. L'empirisme anglais fait invasion, achevé et servi à la française par Condillac, l'abbé de Condillac dont ses enthousiastes même ignorent ou taisent qu'il est prêtre et croyant, tant sa philosophie est sans rapports avec sa foi. Et c'est ainsi que le rationalisme aboutit d'abord au déisme, puis, presque aussitôt, au matérialisme et à l'athéisme.

Mais quelqu'un vint troubler la fête, J.-J. Rousseau, l'ennemi des « Philosophes » et de la raison. J.-J. Rousseau, quelle que

soit sa dogmatique, restée rationaliste par tant de côtés, est avant tout le restaurateur des méthodes fidéistes en religion ; et il met tout son génie à faire triompher le primat pascalien du sentiment sur la raison. Avec lui s'inaugure un déisme et une morale intuitionnistes qui, à bien des égards, sont au déisme et à la morale rationalistes à peu près ce que fut à la théologie thomiste la théologie augustinienne. J.-J. Rousseau est, pourrait-on dire, le pascalisme et l'augustinisme déchristianisés et défigurés, mais reconnaissables encore à leurs méthodes d'expérimentation de la vie profonde.

Ces méthodes d'ailleurs ne revivent pas seulement en France ; on les voit refleurir encore en Angleterre et en Allemagne, où elles s'accusent de semblable façon et aboutissent à des résultats analogues. En Angleterre, où le déisme du commencement du siècle mène au fidéisme des morales sentimentales de Shaftesbury, de Smith, de Hume (de Hume lui-même), et un peu plus tard au réveil de la foi religieuse traditionnelle. En Allemagne, où le rationalisme de l'*Aufklärung* provoque par réaction le mysticisme religieux de Hamann, de Herder et de Jacobi, en attendant celui des postkantiens.

Ainsi se trouvait plus ou moins préparée l'explosion d'intuitionnisme qui allait caractériser le XIXe siècle dans tous les ordres de la pensée.

V

La raison et la foi au XIXe siècle.

La révolution s'étant accomplie officiellement au nom de la raison, la réaction contre la révolution ne pouvait que prendre la forme d'une réaction contre la raison. Et il en fut ainsi en effet. Le mot d'ordre général fut : *tradition*, la tradition représentant indistinctement toutes les institutions et toutes les croyances qui avaient fait vivre l'ancienne société, contre la raison des « Philosophes » qui n'avait fait que détruire et multiplier les ruines.

Longtemps mêlé au traditionalisme politique par de Maistre et par de Bonald, avant que La Mennais et Bautain vinssent l'en séparer, le *traditionalisme religieux* se déchaîna successivement contre tous les divers rationalismes, contre celui de Voltaire et

contre celui de Bacon, contre celui de Descartes et finalement contre celui des théologiens. L'antithèse raison et foi n'eut plus guère alors d'autre sens que celui de l'antithèse irréligion et religion; et l'on parut même avoir oublié que pendant des siècles, et des siècles chrétiens, elle avait eu un tout autre sens, celui que lui avait donné la scolastique. C'était cependant le moment où le romantisme, d'abord fidèle allié du traditionalisme, s'appliquait à ressusciter le moyen âge ; mais son œuvre de résurrection ne s'étendit jamais à la scolastique, qui resta sous le discrédit dont l'avaient chargée les humanistes et les « Philosophes ».

Aussi bien avait-elle alors contre elle de n'être pas tout à fait morte, en France du moins, et de s'être survécue sous sa forme la moins séduisante, sous la forme de la « scolastique cartésienne » de la fin du XVIIIe siècle. On pouvait, avec de bons yeux, voir cette scolastique se continuer obscurément dans les grands séminaires, chétifs héritiers de l'antique Sorbonne et des facultés de théologie qu'avait anéanties la Révolution. Elle s'était encore appauvrie et mutilée, et s'exprimait par quelques manuels, tels que la « *Philosophie de Lyon* », et la « *Philosophie du Mans* ». On eût en particulier vainement cherché dans ces livres la moindre trace de tout l'augustinisme antérieur. Cette tradition-là, jadis si vivante, semblait bien définitivement morte. Tout l'enseignement s'inspirait du rationalisme théologique le plus strict, détaché pour son malheur de ses sources médiévales; et il s'absorbait dans la réfutation tardive et monotone de Voltaire et des Encyclopédistes. Cependant un progrès relatif parut se produire avec les *Institutiones theologicae* de Liebermann, où s'inaugurait un timide retour à la vraie scolastique. Mais c'était un manuel encore, et qui continuait à ignorer, comme de propos délibéré, toute la scolastique augustinienne. Ainsi en fut-il des traités du *P. Perrone*, qui détrônèrent vers le milieu du XIXe siècle les Institutions de Liebermann. Enfin, il n'était pas jusqu'aux théologiens du dehors que furent le cardinal de la Luzerne et Frayssinous, qui ne s'inspirassent exclusivement du rationalisme théologique en leurs célèbres Conférences.

L'on comprend dès lors la lutte qu'entreprirent contre ceux qu'ils appelaient « les théologiens cartésiens », les traditionalistes de la seconde période, La Mennais et Bautain. L'un et l'autre s'acharnèrent sur la scolastique, employant tour à tour

contre elle les brocards toujours en vogue des encyclopédistes, et les arguments que leur inspirait leur propre augustinisme. Car ils furent l'un et l'autre de véritables augustiniens, à des degrés divers, et avec une conscience diverse. Tous deux d'abord l'étaient de droit, de par leur antirationalisme commun, et de par leur fond commun d'intuitionisme. Tous deux reprochaient en particulier avec une énergie égale à la religion enseignée d'avoir divorcé d'avec la religion pratiquée, laquelle sera toujours la religion du cœur, et l'était plus que jamais à l'époque romantique. La Mennais fut, pour ainsi dire, un augustinien inconscient que tout empêcha de s'approfondir et de suivre la vraie ligne de sa pensée. C'est ainsi que l'ardeur de sa polémique antirationaliste lui fit fâcheusement improviser sa pauvre métaphysique du *Sens commun*, et s'y embarrasser, en attendant que ses autres polémiques et sa philosophie politique le conduisissent à d'autres impasses. A tout le moins n'y eut-il jamais d'augustiniens plus authentiques que les mennaisiens Gerbet et Lacordaire.

Quant à Bautain, il fut un augustinien intégral et parfaitement conscient; et cela lui valut d'inaugurer avec éclat, avec trop d'éclat pour sa tranquillité, la renaissance augustinienne du XIXe siècle. Sa prétention affichée fut d'approfondir le romantisme religieux de ses contemporains et d'y montrer le refleurissement d'une tradition ininterrompue qui menait jusqu'aux Pères. Ainsi fut-il amené à faire ce que La Mennais n'avait pas fait, à remonter jusqu'à ces origines théologiques, et à y retremper et rafraîchir ses propres doctrines. Il voulut appuyer son fidéisme sur tout le fidéisme des siècles écoulés ; et après s'être un instant arrêté à Pascal, il alla tout droit à la première scolastique augustinienne, et résolut expressément de la restaurer. Il conçut l'ambition d'être le continuateur de saint Anselme et de saint Bonaventure, voire d'obtenir que l'Église revînt à ces docteurs et donnât congé à saint Thomas (1). Et l'on ne peut, en effet, qu'être frappé de la parenté qui existe entre ses doctrines et celles de ces grands augustiniens. Ce sont expressément, de part et d'autre, les mêmes thèmes essentiels : la raison résolument subordonnée à la foi; la

(1) Voir dans la *Revue des sciences religieuses* (1921, numéros de janvier-février et de mars-avril), notre étude sur *La philosophie de Louis Bautain* (en particulier pp. 139-140).

condamnation de toute « philosophie séparée » ; le programme de la « sagesse unique » ; la philosophie réduite à donner l'intelligence de la foi et à en tirer une « science supérieure » ; la connaissance de Dieu demandée à l'intuition ontologiste de l'idée d'Être et aux intuitions mystiques de la religion vécue ; l'analyse des dogmes, tournant en démonstration rationnelle ; la nature interprétée symboliquement à l'aide des vestiges de la Trinité, etc., etc.

Tous ces thèmes nous sont connus, et nous donnent le sentiment d'une réédition. Or, si grande était alors dans l'Église l'inattention au passé théologique, que, de la meilleure foi du monde, les adversaires de Bautain, l'évêque de Strasbourg Mgr de Trévern, Liebermann, Raess, Frayssinous, le P. Rozaven, etc., crièrent unanimement à la nouveauté, et accusèrent le « traditionaliste » Bautain de saper la tradition. Il en sapait une, en effet, celle qu'ils connaissaient bien ; mais il en restaurait vraiment une plus ancienne, qu'ils connaissaient mal. Au surplus, vaguement conscients de leur ignorance, ils refusèrent tous unanimement encore d'entendre Bautain sur le fond de son système, et n'en voulurent retenir qu'un seul élément, l'antirationalisme qui lui était en effet immanent, mais ni plus ni moins qu'il était immanent au mennaisianisme, et en général à tous les divers traditionalismes. Bautain avait été le dernier à formuler cet antirationalisme ; il était alors le seul à le soutenir ; enfin il le défendait avec plus de vivacité encore que les autres traditionalistes ; et c'est ainsi qu'il paya pour tous. Quant à son intuitionnisme ontologiste et mystique, c'est-à-dire à sa philosophie positive, celle à laquelle il tenait le plus, il n'obtint pas de la faire examiner ; et ses contradicteurs réussirent à la tenir hors des controverses. Grâce à quoi elle put se développer dans la suite, avec les diverses fortunes que l'on sait, chez les intuitionnistes ultérieurs. Soit chez ceux qui procèdent directement ou indirectement de Bautain ; tels son disciple Gratry, Ollé-Laprune, etc., pour ne parler que des morts. Soit chez d'autres qui ne procédèrent pas de lui, mais qui s'inspirèrent d'un expérimentalisme intérieur analogue au sien ; tels Mœhler, Newman et le cardinal Dechamps.

A tout prendre, l'insuccès de Bautain, et en général la fortune contrariée de l'intuitionnisme chrétien au XIXe siècle, ne prennent

tout leur sens que si on les rattache historiquement à la lutte inaugurée au XIIIe siècle entre le thomisme et l'augustinisme. Il semble que le triomphe définitif du rationalisme chrétien ait attendu notre temps pour recevoir sa consécration définitive, soit dans les condamnations du fidéisme et de l'ontologisme, soit dans les diverses définitions du concile du Vatican sur les rapports de la raison et de la foi, soit dans les décrets et les instructions des souverains pontifes sur les principes et les méthodes de l'apologétique chrétienne. Des voies se sont fermées sous nos yeux qui avaient été fréquentées, parfois de préférence à toutes autres, pendant des siècles. Aussi bien avaient-elles été de moins en moins suivies par les théologiens après le moyen âge ; et elles étaient devenues dangereuses pour être devenues trop étroites. Elles ne suffisaient plus pour que pussent y passer de front la foi, la science séparée et la philosophie séparée, trois données que le chrétien moderne doit désormais, à la suite de saint Thomas, coordonner sans plus céder à la tentation de les confondre.

L'avenir est certainement à la philosophie religieuse qui synthétisera en les réconciliant définitivement l'esprit de saint Thomas et l'esprit de saint Augustin. Car, en dépit de l'opposition historique des doctrines, et plus encore de l'opposition dialectique des formules, ces deux esprits sont vraiment complémentaires l'un de l'autre. Le temps est passé pour eux de se donner mutuellement l'exclusive; il leur convient désormais de se rejoindre et de se fondre, pour collaborer ensemble à l'œuvre par excellence de la philosophie de la foi. Tous deux ont leur rôle à y jouer, leurs préoccupations à y faire valoir, leurs compétences à y exercer. Il faut que la foi jaillisse de l'âme entière et intéresse toutes ses facultés : l'esprit de saint Augustin ne le rappellera jamais assez. Et il faut qu'elle accepte le contrôle et les directions de l'universelle régulatrice qu'est la raison : l'esprit de saint Thomas ne le rappellera jamais trop. La foi sans la raison serait aveugle, la raison sans la foi serait morte : ce sont là deux extrêmes qu'il faut abandonner au pragmatisme et au déisme, aux partisans de la croyance biologique et de la croyance géométrique. Entre ces extrêmes, dont elle résout l'antinomie, passe la foi vivante et rationalisée, nécessairement mystique et nécessairement rationnelle, donc simultanément augustinienne et tho-

miste, telle enfin qu'apparaît la foi chrétienne chez les vrais croyants. Tout chrétien conscient ne peut, en effet, que se sentir augustinien et thomiste en même temps, que croire et avec son cœur et avec sa raison, sans consentir à un conflit domestique de ces puissances.

Aussi bien, les raisons du cœur, si elles sont de celles que « la raison ne comprend pas », sont des raisons encore ; finalement, on peut les faire entendre à la raison, et on doit les lui faire agréer. C'est bien à quoi d'ailleurs tend et aboutit l'effort même de Pascal, s'il est vrai que pour lui le cœur n'est aucunement une puissance aveugle (comme le sont par exemple la coutume et la fantaisie), mais bien, lorsqu'on l'envisage dans la pureté de son extrême pointe, celle qui s'unit à Dieu, une puissance aussi rationnelle que la raison qu'elle dépasse et prolonge. Par là l'augustinisme se trouve professer un véritable *rationalisme du cœur*, qui rejoint tout droit le rationalisme plus ample de saint Thomas. Saint Thomas montre en effet dans toutes nos puissances autant de révélations coordonnées de la Raison éternelle, et, dans toute vie, de la raison en exercice ou en aspiration. Par surcroît, il fournit à l'intuitionnisme augustinien la seule métaphysique dont celui-ci puisse finalement s'accommoder, celle où il ne cesse de s'enraciner à son insu : une métaphysique de la nature orientée d'elle-même vers la surnature, qui n'a pas besoin de la contredire ou de la violenter pour s'y insérer, et qui s'y épanouit d'autant plus aisément, d'autant plus « intrinséquement », qu'elle y est plus attendue, et qu'elle vient actualiser des virtualités plus essentielles. Cette métaphysique n'est-elle pas la simple traduction dans le plan ontologique de l'*anima naturaliter christiana* et du *Fecisti nos ad te*?

Ainsi donc, l'augustinien n'a qu'à s'approfondir pour se sentir thomiste, de même que le thomiste n'a qu'à s'approfondir pour se sentir augustinien. L'accord entre les doctrines n'est pas moins possible que l'accord entre les esprits, pour peu que de part et d'autre on renonce aux méthodes de polémique, de contraste, de vérités poursuivies en fermant les yeux à d'autres vérités, et qu'on pratique les méthodes de charité, d'approfondissement et d'élargissement spirituel, les seules méthodes qui nous apprennent à nous sentir en communion avec ceux-là même qui se croient ou que nous croyons loin de nous.

VI.

La raison et la foi dans la philosophie moderne.

Cette esquisse historique des rapports entre la raison et la foi resterait incomplète si nous ne signalions au moins en terminant la répercussion des problèmes et des théories théologiques dans des domaines apparemment bien éloignés de la théologie. Tout autant, en effet, sinon même davantage que la philosophie religieuse, la philosophie tout court a reflété le long du XIXe siècle, et reflète aujourd'hui encore plus que jamais, les conflits de tendances et les luttes de doctrines que nous venons d'analyser. Rien n'est plus facile que de reconnaître l'antithèse classique de la raison et de la foi sous l'antithèse non moins classique du rationalisme et de l'intuitionnisme philosophiques, laquelle n'en est que la formule généralisée, et pour ainsi dire laïcisée. Cette formule n'a pas changé de nature en s'élargissant à de nouvelles applications ; elle continue à figurer, tour à tour ou simultanément, l'opposition de deux ordres de vérités et l'opposition de deux ordres de connaissance ; et c'est toujours finalement l'opposition de deux esprits.

Si l'on s'en tient à une vue très générale des choses, on peut dire que le rationalisme a dominé et inspiré la plupart des grands systèmes philosophiques, tant anciens que modernes, jusque vers le milieu du XVIIIe siècle (Pascal, qui n'a pas proprement de système, restant ici hors de question). Il était alors en état de tranquille possession, quand surgit la compétition de plus en plus pressante de l'intuitionnisme lui demandant, tantôt de composer avec lui, et tantôt de s'incliner, sinon même de disparaître devant lui. En dépit d'une longue prescription, les deux postulats rationalistes, que toute vérité est logiquement démontrable, et que toute connaissance est exclusivement de nature intellectuelle, ont été de plus en plus souvent mis en question, tandis qu'on leur opposait avec une hardiesse croissante les deux postulats intuitionnistes, qu'il y a des vérités solides et cependant indémontrables, et que ces vérités relèvent de connaissances extraintellectuelles. Postulats qui avaient été pratiqués et reçus longtemps avant qu'on les formulât explicitement. Ils ont pris influence et forme à mesure que la philosophie, cessant d'être la spécialité de

professionnels, se trouva revendiquée en fait par tous ceux qu'elle intéresse, c'est-à-dire plus ou moins par tout le monde. Ou encore, à mesure que les « philosophes de cabinet », sur les conseils et à l'exemple de Pascal et de J. J. Rousseau, consentirent à prêter l'oreille aux voix du dehors, acceptèrent la collaboration des littérateurs et des « hommes de la rue », bref, se laissèrent gagner aux préoccupations et aux tendances naturelles aux âmes qui sentent plus qu'elles ne pensent, et pour lesquelles même penser est une autre façon de sentir. Car ces âmes, inhabituées aux disciplines et aux techniques abstraites de la spéculation pure, plongées dans l'action et comme immergées dans la vie, sont aussi naturellement intuitionnistes en philosophie que les simples fidèles sont naturellement augustiniens en religion. Il n'y a de naturellement et de pleinement rationalistes que les philosophes et les savants, pour lesquels le rationalisme est véritablement un tour d'esprit professionnel, la vertu qu'exige d'eux leur métier de manieur d'abstractions. Quoi qu'il en soit de ces considérations, rien au moins n'est plus frappant pour l'historien que les constants progrès de l'intuitionnisme depuis un siècle et demi, tels qu'on peut les relever soit dans les systèmes philosophiques, soit dans le mouvement général de la pensée et de la vie.

*
* *

En ce qui concerne les systèmes, l'intuitionnisme est de plus en plus perceptible dans ceux qui viennent remplacer les grandes synthèses rationalistes du XVIIe siècle; et on le voit envahir tour à tour la morale, l'esthétique, la logique et la métaphysique.

En morale, il fournit la substance des grands novateurs que sont en cet ordre Shaftesbury et les Ecossais, J.-J. Rousseau et tous ceux qu'influencent ses doctrines sentimentales. Contrairement à Descartes, à Spinoza et à Leibnitz, ce n'est plus à la raison, c'est au cœur, au cœur de « l'homme sensible », de « l'homme de la nature », que les théoriciens nouveaux demandent la révélation et le discernement du bien et du mal. Un véritable fidéisme moral devient à la mode, et nous en avons relevé des traces jusque dans des philosophies par ailleurs aussi rationalistes que celles de Hume et de Kant. D'autre part Auguste Comte, dont

le système se présente comme la charte philosophique du rationalisme scientifique lui-même, juxtapose à son positivisme théorique, qui justifie cette prétention, un positivisme pratique qui la dément, quoi qu'on en dise, et qui n'est à son tour qu'un nouveau fidéisme moral, sinon même un nouveau fidéisme religieux. Car la « morale de l'altruisme » se fonde en toute franchise sur « la prépondérance du cœur sur l'esprit, dogme positif de la science moderne »; et elle n'est elle-même qu'une pièce de la « religion de l'humanité », avec ce qu'elle implique de foi mystique au « Grand Etre ». Par ailleurs, tous les divers volontarismes qui n'ont pas cessé de se multiplier et de se diversifier depuis cent ans, celui de Schopenhaner et celui de Renouvier (de Renouvier, le théoricien de la « certitude morale »), celui de Nietzsche et celui de W. James, ceux des pragmatistes individualistes et ceux des pragmatistes sociologistes, etc., offrent le caractère commun de professer, avec le primat ontologique de l'action sur la connaissance et le primat psychologique de la volonté sur l'intelligence, la spontanéité et l'autonomie des croyances morales, et leur réductibilité à des intuitions vitales, sinon même à la pure « volonté de croire ». De là la tendance, si répandue de nos jours, à ramener toute morale systématique à une analyse et à une apologétique de « l'expérience morale », conçue sur le type de « l'expérience religieuse », et aboutissant comme celle-ci à la glorification du sentiment pur. De là enfin la substitution de la catégorie intuitionniste de la vie. aux catégories rationalistes de l'ordre et de la perfection. La vie s'affirmant elle-même et se justifiant elle-même : tel est le principe commun aux morales les plus récentes et les plus en faveur, morales biologiques, morales sociologiques, morales de la force, morales de l'évolution, etc.

On relèverait facilement de pareilles inspirations dans les esthétiques modernes. Ici encore la réaction contre le rationalisme s'est manifestée par une exaltation croissante de l'intuition subjective et du sentiment considéré comme supérieur à la raison et à toutes ses règles, par le culte de la personnalité remplaçant celui de la beauté objective et finalement par la multiplication d' « esthétiques de la vie » prétendant à remplacer les anciennes « esthétiques de la beauté ». Tel est le caractère commun à tous les systèmes romantiques dans leur guerre commune contre le classicisme, qu'il s'agisse de systèmes aussi cohérents que ceux

de Lessing, de Schlegel, de Schelling, de Hegel, même de Cousin, ou qu'il s'agisse simplement des innombrables manifestes d'« écoles » qui s'entassent d'année en année. Ici encore prévaut une doctrine de l'« expérience esthétique » analogue aux doctrines de l'« expérience morale » et de l'« expérience religieuse » ; on demande toujours à cette expérience de nous assurer un commerce immédiat avec la vie, avec la nature, avec le mystère des choses. L'art est finalement conçu comme une révélation dont les génies sont les prophètes et qu'il faut pratiquer comme une morale et comme une religion, bref, comme une foi vivante impénétrable à la raison et supérieure à la raison.

En logique, l'intuitionnisme peut revendiquer à bon droit l'inspiration des multiples croisades pragmatistes entreprises pour déposséder la raison du critérium de la vérité. Qu'il s'agisse de réduire théoriquement la vérité à l'utilité, ou qu'il s'agisse de magnifier pratiquement la certitude inhérente aux « expériences » individualistes et instinctivistes, il s'agit toujours de rompre en visière avec le rationalisme, de récuser ses évidences objectives, et de les remplacer par des évidences subjectives dues à l'intuition, et soustraites par la nature elle-même au contrôle de la raison.

En métaphysique enfin l'intuitionnisme éclate d'emblée dans les philosophies dites « romantiques » du commencement du XIXe siècle ; car leur pièce principale est toujours quelque intuition de l'Absolu. On pourrait même considérer comme tout autant de véritables fidéismes métaphysiques les systèmes de Fichte, de Schelling, de Hegel, de Schopenhauer même ; car leurs fameuses « intuitions intellectuelles » prétendent nous mettre en rapports immédiats avec le fond des choses, avec la Vie universelle, spontanée et créatrice, dont l'univers ne serait que l'extériorisation, et dont la science ne saurait jamais pénétrer l'essence. « Intuitions intellectuelles » qui restent reconnaissables jusque dans les plus récentes « intuitions instinctives » des dernières « philosophies de la vie ». Il s'agit toujours ici d'intuitions interdites à la raison, et qui, par delà ses raisonnements et ses concepts, nous restituent en profondeur le commerce direct avec le réel. Telle l'intuition bergsonnienne. Il semble même qu'avec Bergson l'intuitionnisme métaphysique arrive enfin à sa pleine expression, et qu'il développe tout d'un coup dans tous les ordres tou-

tes ses virtualités, jusqu'à pouvoir se suffire désormais, fournir à lui seul la solution de tous les problèmes philosophiques, et donner enfin un congé définitif au rationalisme. De là l'ampleur et l'universalité actuelles des débats entre « intellectualistes » et « antiintellectualistes », pour nous servir du dernier vocabulaire intuitionniste. Débats qui, dans leurs formes les plus aiguës, en viennent même à opposer des rationalistes et des « irrationalistes », les plus ardents ennemis de la raison poussant la coquetterie et la logique jusqu'au paradoxe d'ériger l'irrationalisme en philosophie et de le défendre avec toutes les forces de leur raison.

*
* *

D'autre part, la vie elle-même, depuis un siècle et demi, n'a pas cessé d'aller dans le même sens que les systèmes, à moins que l'on ne préfère dire que les systèmes n'ont pas cessé d'aller dans le même sens que la vie. Le point de départ apparent de cette orientation a certainement été l'explosion du romantisme dans la littérature. C'est le romantisme qui, délivrant l'un après l'autre tous les instincts de leur traditionnelle subordination à la raison, et les jetant l'un après l'autre à l'assaut de cette même raison, lança sur le monde contemporain cette vague de mysticisme qui va s'élargissant tous les jours, et qui déferle avec une force égale sous les formes les plus diverses. Mysticismes passionnels, mysticismes esthétiques, mysticismes sociaux, mysticismes politiques, mysticismes ethniques, etc., se sont substitués au mysticisme religieux, quand d'aventure ils ne se sont pas combinés avec lui. Et ainsi s'est engendré tout un foisonnement d' « impérialismes », pour parler la langue de M. Seillière, et un foisonnement égal de fidéismes appropriés.

Chacun de ces « impérialismes » a en effet son *credo*, qu'il entend faire triompher de tous les rationalismes conjurés contre lui, y compris celui de la science. Il y a un *credo* socialiste, un *credo* humanitariste, un *credo* pacifiste, un *credo* pangermaniste, un *credo* panslaviste, etc., un *credo* enfin pour chacune des doctrines collectives qui s'organisent en vue de réaliser le salut des hommes. Que ces doctrines soient nationales ou internationales, pacifiques ou guerrières, etc., leurs adeptes sont avant tout des croyants, leurs propagateurs des apôtres, et leurs théoriciens des

théologiens, voire des théologiens singulièrement soucieux des questions théoriques et pratiques d'orthodoxie. Ils se réunissent en congrès qui prennent spontanément la forme de conciles, et qui se terminent régulièrement par des définitions, par des anathèmes et par des excommunications. Et quand d'aventure ces théologiens en viennent à philosopher sur leur *credo*, leur philosophie a d'emblée toutes les apparences, et tout le fond d'une véritable apologétique, où la raison, selon les meilleures recettes fidéistes, s'applique et se borne à expliciter le contenu de dogmes, et demande ses principes à des intuitions qu'elle renonce à critiquer. Il n'est pas jusqu'à l'irreligion elle-même qui ne devienne ainsi une religion, jusqu'à l'athéisme et à la libre pensée qui ne se constituent en Eglises, jusqu'au « laïcisme » enfin qui ne se fasse « cléricalisme ». Tant il est difficile de se satisfaire de la raison seule et d'échapper à toute foi.

Une ironie supérieure semble ainsi avoir voulu que le « siècle des lumières », dans sa guerre aux croyances religieuses, n'ait abouti qu'à multiplier les fidéismes. Car il faut bien reporter au XVIIIe siècle l'origine première des mouvements d'idées que nous signalons ici. Le romantisme, qui passe pour avoir contredit sur tous les points Voltaire et les Encyclopédistes, n'a guère fait, à bien des égards, que continuer leur œuvre et qu'achever leur programme, en glorifiant les instincts qu'ils avaient les premiers déchaînés, quand ils croyaient ne faire que les affranchir du joug des traditions sociales pour les assujettir à la tutelle de la raison. Par là s'explique que le XIXe siècle ait vu se développer parallèlement, sans se nuire autant qu'on aurait dû s'y attendre, l'encyclopédisme et le romantisme, s'empruntant l'un à l'autre leurs méthodes comme par un accord tacite : celui-ci prétendant parler au nom de la raison chaque fois qu'il parlait au nom de la nature, celui-là transformant son propre rationalisme en mysticisme ardent et aveugle entre tous, et tous deux finalement représentant surtout des forces et des instincts échauffés.

Ainsi se fait-il que nous soyons actuellement plus que jamais en plein romantisme. En dépit de réactions contraires (lesquelles ne laissent pas à l'occasion de prendre la forme de croisades romantiques, et de faire à leur tour l'apologétique de leur *credo*), la littérature a rejoint la philosophie sur le terrain de l'intuitionnisme, qui, aussi bien, est la philosophie où la littérature se

sentira toujours le plus à l'aise. Tout autant que ceux du début du XIXe siècle, le théâtre et le roman contemporains continuent à prôner la Vie comme la grande révélation, à s'inspirer des primats intuitionnistes de l'action sur la pensée et de la sensibilité sur l'intelligence, c'est-à-dire, si l'on va au fond des choses, du primat de la foi sur la raison. Nous sommes toujours en plein romantisme, et il faut laisser aux historiens futurs le soin de clore une période que d'aucuns se hâtent trop, et trop périodiquement, de considérer comme achevée, alors qu'elle se continue et se développe régulièrement sous nos yeux. Elle ne sera pas achevée tant que l'intuitionnisme et le rationalisme philosophiques resteront aux prises, tant qu'ils se disputeront les domaines qui échappent au rationalisme scientifique et à ses évidences irrépressibles, la morale, l'eudémonistique individuelle et sociale, l'esthétique, la métaphysique, etc., tant donc qu'en philosophie ne sera pas signé un concordat entre le cœur et la raison analogue à celui dont nous montrions tout à l'heure l'opportunité et la facilité en religion.

*
* *

Mais un tel concordat est-il possible ici ? A coup sûr, il n'est pas encore en vue. Les débats se sont trop élargis, la philosophie a trop échappé aux professionnels, pour que longtemps encore les tendances antagonistes du rationalisme et de l'intuitionnisme ne continuent pas à s'affronter dans la pensée comme elles le font dans la vie. N'en sera-t-il pas éternellement ainsi ?

Il y a lieu de se le demander à la fin d'une enquête dont on pourrait croire que son plus clair résultat est d'avoir mis en évidence une antinomie de plus à ranger désormais à côté de celles de Kant. Ou plutôt deux antinomies. D'une part une antinomie philosophique et objective, celle des deux types de systèmes rationaliste et intuitionniste, que nous voyons continuer à se formuler et à se disputer les différentes provinces de la philosophie. Et d'autre part, une antinomie psychologique et subjective, celle des deux types d'esprit rationaliste et intuitionniste, qui seraient peut-être plus difficiles à accorder que les systèmes eux-mêmes. Ceux-ci, en effet, se sont si régulièrement affrontés et confrontés le long des temps, et se renouvellent si

périodiquement, satisfaisant et décevant tour à tour des esprits d'égale vigueur et d'égale bonne foi, qu'on échappe difficilement à l'impression qu'il existerait vraiment dans l'humanité deux natures spirituelles aux exigences contraires et pratiquement inconciliables. En sorte qu'il ne servirait de rien d'accommoder les systèmes puisque même alors on n'arriverait pas à accommoder les esprits. Dès lors, le conflit de la raison et du cœur serait encore plus insoluble subjectivement qu'objectivement, et l'antinomie psychologique bien constatée découragerait à tout jamais d'aborder l'antinomie philosophique.

En est-il ainsi ? Nous ne le croyons pas ; et l'on nous permettra sans doute de terminer notre étude par l'exposé succinct des raisons qui nous empêchent de consentir à ces conclusions pessimistes. Ce sont au surplus des raisons étrangères aux débats, n'étant elles-mêmes ni rationalistes, ni intuitionnistes, mais bien empruntées à deux disciplines ici hors de question. Pour tout dire d'un mot, nous croyons que la psychologie suffit à résoudre l'antinomie psychologique, et que la critique de la connaissance ouvre des perspectives au bout desquelles ne peut que se trouver la solution de l'antinomie philosophique.

*
* *

En ce qui concerne d'abord l'existence des deux types d'esprit rationaliste et intuitionniste, il faut convenir à tout le moins qu'elle est un fait empirique incontestable. Rien ne serait plus facile que d'élargir les preuves que nous en avons données jusqu'ici, et d'accentuer cette singulière dichotomie des tempéraments intellectuels. On pourrait même la faire servir à caractériser dans l'humanité les époques, les races, les sexes, les civilisations, les cultures, les orientations spirituelles, etc. Car il saute aux yeux, par exemple, que, toutes choses égales, on trouve plus de rationalisme, et donc moins d'intuitionnisme, chez les anciens que chez les modernes, chez les Latins que chez les Germains, chez les hommes que chez les femmes, chez les adultes que chez les jeunes gens et les enfants, chez les cultivés que chez les simples, chez les théologiens que chez les mystiques, chez les philosophes et les savants que chez les littérateurs et les artistes, chez les classiques que chez les romantiques, etc. D'autre part, on

retrouve chez les philosophes eux-mêmes — nos analyses l'ont surabondamment démontré — et tout autant chez les savants, la même opposition de tempéraments ; elle engendre ici l'opposition parallèle des méthodes rationaliste et intuitionniste, dont l'épistémologie la plus récente a souligné toute l'importance. Peut-être même conviendrait-il de faire état de cette constatation dans l'histoire de la philosophie, au moins de la philosophie moderne, et d'y partager les philosophes en intuitionnistes et rationalistes, comme les manuels s'accordent à les partager en rationalistes et empiristes. Car cette dernière division a l'étroitesse de suspendre les systèmes à la solution de l'unique problème de l'origine des idées, lequel, pour capital qu'il soit, ne doit pas cacher les autres ; l'autre division semble avoir plus de chances de faire justice à un plus grand nombre de problèmes, sinon de toucher le fond des systèmes en même temps que le fond des âmes.

Toutefois, il convient de ne pas s'hypnotiser sur les avantages d'une classification générale des esprits fondée sur l'exclusivisme apparent des deux facultés de raison et d'intuition ; car elle présente des inconvénients au moins égaux, dès que, comme on est porté à le faire, on s'en exagère la portée et qu'on en fausse la nature. Etant purement empirique, elle ne saurait rendre que des services empiriques, et il faut bien se garder de lui attribuer une valeur scientifique quelconque. Ce serait, en particulier, une erreur dangereuse et grossière de la transposer en dogme biologique, comme si elle établissait l'existence de deux espèces d'hommes, constitutionnellement différents et naturellement impénétrables et incompréhensibles les uns aux autres. Une saine psychologie doit nous garder de cette bévue, et maintenir l'unité spirituelle de l'unique espèce humaine.

Cette psychologie nous assure que l'intuitionniste pur et le rationaliste pur ne peuvent être que des fictions, parce que tout homme est à la fois naturellement rationaliste et naturellement intuitionniste. D'une part, c'est un fait d'expérience constante qu'en tout homme jouent de concert, et sans divorce apparent, le cœur et la raison ; si les conflits de ces puissances sont fréquents, leur collaboration est plus fréquente encore ; et les conflits eux-mêmes se résolvent et s'apaisent communément sans contradiction, sinon sans violence. D'autre part, c'est un autre fait

d'expérience également constante que les facultés d'intuition et les facultés de raisonnement, loin d'être exclusives les unes des autres, sont toujours plus ou moins associées les unes aux autres, selon des dosages qui varient pour ainsi dire indéfiniment. La nature, d'abord, répartit inégalement ses dons psychologiques comme ses dons physiques. De plus, chacun cultive de préférence les facultés qu'il sent prédominer en lui, en sorte que l'habitude vient encore renforcer les inégalités de la nature. C'est ainsi que le raisonnement et l'intuition finissent par apparaître en raison inverse l'un de l'autre chez les individus les plus spécialisés. Et cela suffit sans doute à justifier la vue empirique qui fait dénommer intuitionnistes les esprits qui usent le plus spontanément de l'intuition, et rationalistes ceux qui usent le plus spontanément du raisonnement. Il n'en est pas moins vrai que le rationaliste le plus caractérisé reste toujours un intuitionniste qui se néglige ou qui s'ignore, et que l'intuitionniste le plus fervent se montre à l'occasion un dialecticien très féru de sa dialectique.

En fin de compte, là où d'aucuns voudraient voir une opposition d'esprits, il ne saurait donc y avoir tout au plus qu'une spécification de tendances. Au lieu de croire que ces tendances se contredisent naturellement et irrévocablement, mieux vaut dire qu'elles ne le font qu'artificiellement, et comme professionnellement, chez ceux qui en sont venus à développer les unes aux dépens des autres. Leur évolution idéale eût été de se développer uniformément et synergiquement ; l'homme complet, pourrait-on dire, serait à la fois parfaitement intuitionniste et parfaitement rationaliste. Car la raison même, qui exige la perfection en tout ordre, exige le développement complet et harmonieux de toutes nos facultés. L'intuitionniste pur et le rationaliste pur ne sauraient donc, si jamais ils venaient à se réaliser, que présenter des déviations morbides du type idéal de l'humanité, et que payer l'un et l'autre l'hypertrophie d'une faculté par l'atrophie de l'autre.

S'il en est ainsi, intuitionnistes et rationalistes ont communément mieux à faire qu'à se cultiver chacun dans le sens de leurs déviations possibles, et qu'à discréditer *a priori* les efforts les uns des autres. Qu'ils apprennent plutôt à se comprendre, à se rendre compte à quel point leurs dons différents se complètent, à

collaborer les uns avec les autres, et à s'exciter les uns les autres, sans pour autant renoncer au droit imprescriptible de se critiquer les uns les autres. Qu'ils mettent à profit en philosophie l'analogie des mathématiques et des sciences. On sait, en effet, qu'en mathématiques l'intuition et le raisonnement constituent deux voies diverses et convergentes, menant aux mêmes vérités mathématiques, et qu'il en est de même dans les diverses disciplines scientifiques. On ne voit pas en vertu de quelle exception il en serait différemment en philosophie, ni pourquoi intuitionnisme et rationalisme ne feraient pas ici comme partout figures de méthodes distinctes et complémentaires, mais devraient ici seulement mener à des vérités contradictoires. Comme s'il pouvait y avoir des vérités contradictoires ! La vérité est une et la même pour tous, en philosophie comme partout; il n'y a de différents que les chemins qui y conduisent. Peu importent, du reste, ces chemins; que chacun suive librement et d'instinct celui qui lui agrée davantage, pourvu que tous soient prêts à recevoir de toutes mains les vérités éprouvées, sur lesquelles ne peut finalement que se produire l'accord de tous les esprits.

Aussi bien l'histoire de la philosophie suffirait à recommander et à garantir la possibilité et la fécondité d'une telle collaboration. Elle nous montre qu'il y a toujours eu des problèmes particulièrement chers aux rationalistes, tels que ceux de la logique et de la métaphysique, et des problèmes particulièrement chers aux intuitionnistes, tels que ceux de la critique de la connaissance et de la croyance, tous problèmes aussi philosophiques les uns que les autres. Pareillement, parmi les doctrines les plus universellement reçues, il en est auxquelles on pourrait donner le nom patronymique d'intuitionnistes, par exemple celles de l'activité et de la spontanéité de l'esprit, les théories de la certitude et de la croyance, dont l'origine remonte certainement aux augustiniens; et il en est d'autres auxquelles ne conviendrait pas moins le nom patronymique de rationalistes, par exemple les conclusions les mieux établies de l'épistémologie, de la morale et de la métaphysique, que nous devons en effet surtout à la lignée des grands rationalistes. Il n'est donc que d'inviter rationalistes et intuitionnistes à continuer en philosophie cette collaboration historique, en se rendant mieux compte que par le passé de ses avantages et de ses conditions.

*
* *

Rien ne la facilitera sans doute autant qu'un loyal effort fait de part et d'autre pour s'entendre sur la nature et sur la portée de la raison et de l'intuition. Il appartient ici à la critique de la connaissance de dissiper des préjugés qui sont sans doute la cause la plus efficace de l'opposition historique du rationalisme et de l'intuitionnisme envisagés comme systèmes. Ces systèmes continueront certainement à rester imperméables les uns aux autres tant que la raison et l'intuition apparaîtront de part et d'autre comme deux instruments de connaissance sans rapports l'un avec l'autre, se suffisant chacun à lui-même, et entre lesquels on ne puisse qu'opter au gré de préférences individuelles incontrôlables. Au contraire, si la critique de la connaissance montre qu'en tout ordre la raison ne peut fonctionner sans intuitions, ni l'intuition sans raison, il y a toutes chances pour que la philosophie évolue vers des synthèses où les systèmes antagonistes ne pourront que se joindre et se composer, obtenir mutuelle satisfaction, et finalement déposer leur mutuel exclusivisme.

Il ne saurait faire de doute que, sous leurs formes outrées, celles auxquelles conduisent régulièrement les polémiques, le rationalisme et l'intuitionnisme professent sur la raison et sur l'intuition des doctrines extrêmes aussi simplistes que peu fondées. D'une part il n'a jamais manqué, et il ne manque pas encore de rationalistes pour envisager la raison comme une faculté mystérieuse capable de tirer d'elle-même toutes les vérités philosophiques, ce qui les encourage dans leur dédain pour l'expérience et pour l'intuition. Et d'autre part, il ne manque point non plus d'intuitionnistes pour croire à une non moins mystérieuse intuition qui serait le truchement même de la Vie (avec grand V), ce qui les persuade qu'ils n'ont que faire de la raison. Mais une saine critique de la connaissance doit nécessairement détruire ces deux mysticismes, en faisant évanouir leurs deux chimères, aussi vaines l'une que l'autre, d'une raison révélatrice et d'une vie révélatrice. A proprement parler, la raison ne révèle rien ; mais elle contrôle toutes nos connaissances quelles qu'elles soient et d'où qu'elles viennent, que ce soit des sens ou de l'intelligence, d'expériences directes ou de réflexions, qu'elles soient présentées

dans des intuitions ou formulées dans des concepts. La raison est beaucoup moins une faculté cognitive qu'une faculté appréciative, régulatrice et critique. A tout le moins ne saurait-elle s'exercer que sur des données, c'est-à-dire que sur des intuitions. Pareillement la vie ne révèle rien à proprement parler ; mais elle fournit ses expériences à nos instruments ordinaires de connaissance et de réflexion, tels que les contrôle la raison. C'est en particulier un véritable « fantôme à étonner les gens » que la « Vie autonome et étrangère à la raison ». Toutes les formes de la vie ne sont partout au contraire, de bas en haut, que de la raison en exercice ; et quand chez l'homme la vie devient consciente et se pense, elle ne peut le faire qu'à l'aide de la raison et en se soumettant à ses règles, qui sont les règles de toute connaissance et de toute pensée. Toutes les « intuitions vitales » du monde, et toutes les « expériences intuitionnistes » du monde ne pourront jamais rien contre cette nécessité proprement vitale. Nos moindres expériences et nos moindres croyances ne se justifient en définitive à nos yeux que par ce qu'elles comportent de raison. En sorte que c'est obéir à la nature, et à la vie elle-même, que de dégager de toutes nos expériences et de toutes nos croyances la raison qui leur est immanente, pour l'élever à la dignité de faculté différenciée, de raison critique servant à les apprécier toutes et à garantir à toutes leur valeur. Tels étant les rapports naturels de la raison et de l'intuition, la critique de la connaissance interdit à tout jamais de les séparer l'une de l'autre, de voir dans l'une ou dans l'autre des organes indépendants, et de se contenter de l'une à l'exclusion de l'autre en philosophie. Elle invite au contraire à constater partout leur interdépendance et conséquemment à pratiquer partout leur collaboration.

Toutefois, cette interdépendance et cette collaboration, et de cela nous avertit encore la critique de la connaissance, ne sauraient s'exprimer en une seule formule, à applications universelles. Elles diffèrent, au contraire, très profondément, selon les deux ordres distincts d'objets pour la connaissance desquels la philosophie utilise tour à tour la raison et l'intuition. Ces deux ordres sont ceux des *réalités* et des *valeurs*. Autre chose est, en effet, connaître les choses telles qu'elles sont, – et c'est à quoi tend en particulier la métaphysique, science de l'être ; et autre chose connaître les choses telles qu'elles valent, si l'on peut ainsi parler,

c'est-à-dire connaître leurs diverses valeurs de bonté, de beauté, de justice, de vérité, etc., — et c'est à quoi tendent toutes nos « critiques », qui sont toutes des sciences de valeurs, depuis l'esthétique et l'eudémonistique, jusqu'à la morale et à la logique. Or, il ne saurait faire de doute que la raison et l'intuition, et conséquemment le rationalisme et l'intuitionnisme, prennent des aspects différents, et se rejoignent différemment, dans la connaissance du réel et dans la connaissance des valeurs.

En métaphysique, la raison ne peut prétendre nous conduire au fond des choses qu'en analysant jusqu'à leurs conditions ontologiques ultimes nos expériences communes de la réalité, tant externe qu'interne, de la réalité telle que nous la révèlent nos intuitions communes, également internes et externes. Telle est au moins la thèse de tous les rationalismes métaphysiques, celle à laquelle s'oppose la thèse de tous les intuitionnismes métaphysiques, qui tous s'engagent à nous donner, par delà nos intuitions empiriques, quelque intuition métempirique de l'Absolu. Sur ce point, il faut convenir que le conflit entre rationalisme et intuitionnisme est nécessairement irréductible. Il porte en effet sur la question préalable de l'existence de cette intuition transcendentale, question à laquelle on ne peut répondre que par *oui* ou par *non*. Les rationalistes objecteront indéfiniment aux intuitionnistes : « montrez-nous cette intuition, sinon nous n'y croirons pas; » et ceux-ci répondront indéfiniment encore : « il n'est que de la posséder pour être sûr de la posséder; son évidence est invincible et ne se communique pas ». Posé ainsi dans toute sa franchise, le débat est évidemment insoluble. Ou plutôt, à défaut de la solution directe et expérimentale qui serait ici de rigueur, et qui seule satisferait pleinement l'esprit, il ne comporte plus qu'une solution indirecte, celle que proposent les rationalistes lorsqu'ils se flattent (à bon droit, selon nous) de réduire les prétendues intuitions transcendentales à n'être que de pseudo-intuitions métaphysiques enveloppant sous des voiles mystiques de simples intuitions empiriques. C'est ainsi que les intuitions de l'Absolu prônées par les transcendentalistes se ramèneraient à l'intuition banale de concepts ontologiques absolutisés et hypostasiés par l'imagination, et l'intuition de la Vie recommandée par les intuitionnistes contemporains, aux intuitions affectives communes de la vie intérieure profonde. Finalement, de part et

d'autre, au lieu d'une communication mystérieuse avec le fonds métempirique des choses, nous n'aurions plus affaire qu'à des représentations plus ou moins imagées et mystiques de l'univers, qu'à des *Weltanschauungen*, où l'être se dissout dans ses valeurs intellectuelles et affectives.

Rien de plus naturel d'ailleurs que ce glissement involontaire des métaphysiques intuitionnistes vers le domaine des valeurs. N'est-ce pas le domaine même de la vie, c'est-à-dire celui où l'intuitionnisme s'est toujours senti et se sentira toujours le plus à l'aise? Dès lors qu'on entend connaître les choses en fonction de la vie, peut-on s'attendre à les connaître autrement qu'à travers leurs valeurs? Car la vie, pourrait-on dire, n'a que faire de connaître l'être tel qu'il est en lui-même, il lui suffira toujours de le connaître tel qu'il est pour elle; les « intuitions vitales » seront toujours, comme par la force des choses, des intuitions de valeurs.

On ne saurait donc s'étonner que ce soit sur le terrain des valeurs que se manifeste le plus communément et le plus vivement l'antinomie du rationalisme et de l'intuitionnisme, ni qu'ils se disputent de préférence la morale, la logique, l'esthétique, ni enfin que leurs principales contradictions concernent les questions de beauté, de vérité et de bonté. C'est le contraire qui serait surprenant. Cependant, en dépit des apparences, c'est sur ce même terrain des valeurs qu'ils sont le plus faciles à concilier, parce que c'est ici que la raison et l'intuition, se touchant de plus près, sont le plus intimement mêlées, jusqu'à paraître parfois indiscernables.

Qu'est-ce, en effet que la raison, sinon principalement notre faculté des valeurs rationnelles, du vrai, du beau, du juste, du bien, de l'ordre, etc.? Or, elle n'en fournit pas seulement les règles, elle en est auparavant le goût et le discernement intuitifs. Et ses règles mêmes lui sont données dans ce goût et ses intuitions primordiales avant qu'elle en vienne à se les formuler dialectiquement. C'est ce dont ne saurait se dispenser de convenir le rationaliste le plus épris de formalisme, pour peu qu'il ramène son formalisme aux expériences antérieures et intérieures qui le fondent. Par nature, le vrai, le beau, le bien, la justice, l'ordre, la perfection, etc., toutes les valeurs rationnelles enfin sont vraiment « sensibles au cœur », pour parler la langue de Pascal. Et ce cœur, c'est la

raison elle-même sous la forme la plus spontanée, qui fait d'elle une véritable *sensibilité rationnelle*, celle à laquelle nous devons nos divers *sens rationnels*; le « sens du vrai ». le « sens du beau », le « sens du juste », le « sens de la perfection », etc.

Or cette sensibilité rationnelle est étrangement voisine de notre sensibilité affective commune. Rien ne ressemble davantage, psychologiquement parlant, à nos expériences concrètes de valeurs rationnelles et objectives, que nos expériences concrètes de valeurs aussi subjectives que les valeurs hédonistiques, les valeurs sentimentales, les valeurs pratiques d'égoïsme et d'intérêt, etc., car ces valeurs sont, elles aussi, et sont même par excellence « sensibles au cœur », mais cette fois au cœur humain, sinon même au cœur animal. Qu'il s'agisse d'expériences de valeurs objectives ou d'expériences de valeurs subjectives, on voit les unes et les autres correspondre à des besoins, à des désirs, à des sentiments; car l'on aime, désire et goûte la vérité, la justice et la beauté, comme l'on aime, désire et goûte les biens sensibles. Enfin, et surtout, les unes et les autres ont le caractère commun d'être des intuitions originales entre toutes, des intuitions qui ne sont plus du tout des *intuitions*, au sens étymologique et ordinaire du mot, lequel est, depuis Platon, celui de *visions*. Il ne saurait y avoir proprement intuition que là où il y a un *intuibile*, un objet. Or, objectives ou subjectives, les valeurs ne sont pas des objets, mais tout au plus des qualités idéales d'objets : il n'y a bonté que de choses bonnes, beauté que de formes belles, moralité que d'actions et de personnes morales, vérité enfin que de connaissances et de jugements vrais. C'est pourquoi les valeurs se *voient* moins qu'elles ne se *sentent*; et leurs expériences sont moins des intuitions que des « impressions » et des « sensations ». Ou, si l'on veut, ce sont des « intuitions vitales », étant entendu que pour autant elles ne sont pas des intuitions du tout, au sens représentatif du mot. Mieux vaudrait donc ici, si l'on avait la liberté des mots (on ne l'a pas), au lieu de parler d'« intuitionnisme », parler d'« impressionnisme », sinon même de « sensibilisme ».

Toujours est-il que rien n'est plus facile à confondre que des intuitions qui se réduisent à des impressions. C'est pourquoi la confusion des valeurs objectives et rationnelles et des valeurs subjectives et humaines est un fait aussi universel que redoutable.

Comment discerner, par exemple, dans l'expérience commune de beauté, ce qui satisfait proprement la raison de ce qui satisfait les besoins, les habitudes, et les mille désirs inassignables qui accompagnent nos contemplations esthétiques? Comment ne pas voir que l'intérêt et le plaisir nous expriment souvent leurs exigences et leurs joies dans la langue intérieure de la justice et de la perfection, ce qui aide par trop les instinctivistes à nous présenter leurs morales hédonistiques comme des morales rationnelles? Est-il toujours possible enfin de discerner la joie de la vérité de la joie des instincts auxquelles agréent d'aventure nos croyances? Nos diverses « expériences esthétiques, morales, logiques » et autres, comme par ailleurs nos « expériences religieuses » sont ainsi à l'aventure si étrangement mêlées, que la raison et les instincts peuvent également y avoir part, et arrivent presque nécessairemənt à se les disputer. C'est là très certainement ce qui explique le mieux le conflit universel du rationalisme et de l'intuitionnisme en morale, en esthétique, en logique et ailleurs.

A bien considérer les choses, ce conflit prend donc sur le terrain des valeurs un caractère tout nouveau. Il cesse d'être une lutte entre des conceptions théoriques plus ou moins vagues de la raison et de l'intuition. Objectivement, et cela ne lui enlève rien de son acuité morale, il se ramène au conflit entre les valeurs objectives, et les valeurs subjectives, soit humaines, soit animales, — les intuitionnistes prônant constamment celles-ci, les « valeurs de vie » ainsi qu'ils les appellent, (comme si la raison n'était pas vie elle-même, et même vie supérieure), jusqu'à vouloir les faire juges et critères du vrai, du beau et du bien. Subjectivement, il se réduit en somme au conflit entre un intuitionnisme supérieur et un intuitionnisme inférieur, et cela lui enlève beaucoup de son acuité logique. Il s'agit de démêler, dans toutes nos « expériences » possibles, ce qui revient à la raison, et ce qui revient à l'instinct, ce qui est du cœur rationnel et ce qui est du cœur humain ou animal. Il s'agit de ne s'arrêter nulle part au fait brut de l'« expérience », et de son « intuition évidente à elle-même », mais de discerner les diverses intuitions jusqu'en leur plus grande confusion, de sauver la prééminence des meilleures, celles de « la raison qui commande plus impérieusement qu'un maître », et finalement d'établir des critères et des règles rationnels du beau, du vrai et du bien.

De tels discernements permettront seuls d'arriver partout à la vérité par delà les opinions, les préférences et les expériences subjectives, de rationaliser toutes les doctrines et toutes les croyances, et d'élever l'humanité au-dessus de l'instinct et jusqu'à elle-même. Ils sont sans doute parfois difficiles à pratiquer, la sensibilité affective étant si habile à se faire prendre pour une sensibilité rationnelle, et à revendiquer le rôle de la raison. Il les faut pratiquer cependant, sous peine de renoncer à philosopher, et de consentir à ne vivre qu'une vie animale. Au surplus, ils ne sont pas impossibles *a priori*, et il n'y a aucune raison plausible de renoncer à différencier la raison de toutes les puissances qui l'imitent pour la mieux combattre.

Rien sans doute ne préparera mieux et n'aidera davantage à cette tâche, qui aussi bien est aujourd'hui la tâche par excellence de la philosophie, qu'une *psychologie générale des valeurs* et une *critique générale des valeurs*. Si nous ne nous trompons, ces deux disciplines, qui sont à peine ébauchées, constituent la propédeutique indispensable à l'élaboration de synthèses philosophiques capables de se faire universellement accepter, et de concilier le rationalisme et l'intuitionnisme, c'est-à-dire en définitive la raison et la foi, en philosophie tout comme en religion.

E. Baudin.

CHRONIQUE D'HISTOIRE DES RELIGIONS

(Suite et fin).

VII. L'Islam.

1. — L'ouvrage de Goldziher sur le dogme et la loi de l'Islam (1), est à recommander à tous ceux qui désirent posséder de cette religion une connaissance doctrinale et historique approfondie, ce livre étant à l'heure actuelle un des meilleurs que nous ayons sur ce sujet. Sans doute, on pourra trouver dans des ouvrages spéciaux (Rinn, Coppolani, Rousset) plus de détails sur les confréries. Le chapitre sur les différentes sectes paraîtra trop bref et l'état présent de l'Islam est un peu écourté. Il n'est pas assez fait mention de l'extraordinaire diffusion de la religion du prophète de la Mecque, d'un côté aux Indes et en Chine et, de l'autre, parmi les nègres d'Afrique.

L'histoire du Wahhabisme n'est qu'imparfaitement esquissée et son importance actuelle insuffisamment mise en valeur. Cette secte qui prétend ramener l'Islam à sa pureté primitive est devenue l'un des facteurs les plus importants de la politique du Hedjaz. Son chef actuel Ibn Saad vient de s'emparer de Naïl et ses rezzous menacent Médine (2). Par contre on ne saurait trop faire l'éloge des premiers chapitres sur Mohammed et l'Islam, sur le développement législatif et dogmatique, sur l'Ascétisme et le Soufisme.

Goldziher ne se demande pas, comme le P. Lammens, si Mahomet fut sincère (3). Il ne se pose pas la question de savoir si les révélations sont réelles. Il se contente de constater ce fait, que le point central de la prédication primitive du prophète de la Mecque se trouve dans l'idée d'un jugement dernier qui doit un jour, peut-être prochain,

(1) J. Goldziher, *Le dogme et la loi de l'Islam. Histoire du développement dogmatique et juridique de la religion musulmane*, *trad. de* F. Arin. Paris, Geuthner. In-8° de viii-315 p.

(2) Sur l'état politique du Wahhabisme, on trouvera des détails précis dans le volume publié à la suite de la guerre par la Section des renseignements de l'amirauté Anglaise : *A Handbook of Arabia. London, H. M. Stationery Office.* Cf. aussi Jaussen et Savignac, *Mission archéologique en Arabie*, t. II, p. 135.

(3) *Extrait des recherches de Science religieuse.* Nos 1 et 2, 1911.

fondre sur le monde (1). De ses relations avec les juifs, les chrétiens et les mecquois hanifites, ces arabes qui cherchaient dans le monothéisme la satisfaction de leurs besoins moraux, le prophète tire la conclusion d'un Dieu unique, universel et infini, et, aux injustices des ploutocrates de la Mecque, il oppose son annonce d'une parousie dont les éléments sont empruntés à des sources judéo-chrétiennes qui n'ont pas encore été suffisamment débrouillées (2). Dans cette première période, ce n'est pas à proprement parler une religion nouvelle, c'est une disposition religieuse nouvelle, quelque chose comme la prédication d'un « revival » religieux. On en voit la preuve dans la tolérance du prophète à l'égard des gens du livre, chrétiens et juifs monothéistes qu'il cherche à se concilier. Cette tolérance est visible dans les sourates écrites à la Mecque ; v. g. s. II, v. 257. A partir de 622, au contraire, la situation change du tout au tout, le visionnaire auto-suggestionné, qui rêve d'eschatologie, va faire place à un chef et à un politique qui se doit à lui-même et à ses premiers fidèles d'organiser la communauté naissante. L'opposition des Juifs le force à édifier ses idées en un bloc plus compact et plus nettement séparé des autres religions. Par ailleurs la suite des événements le contraint à faire aux préoccupations matérielles une place de plus en plus considérable; sans doute il continue son rôle de prophète, mais il le fait servir à sa politique nouvelle de conquérant et de chef d'état. Des visions qui lui ont montré l'anéantissement d'un monde nouveau, il passe brusquement à la conception d'un royaume qui est bien de ce monde et c'est lui-même qui impose à l'Islam son caractère de religion guerrière (3). C'est de cette double attitude que proviennent toutes les contradictions du Qoran et les courants divers qui ont marqué si puissamment l'évolution de l'Islam.

Au lendemain de la mort de Mohammed, cette tendance dualiste se fit jour immédiatement. L'Islam allait-il demeurer une simple réforme religieuse et sociale confinée dans quelques villes ou bien débordant les frontières de l'Arabie, deviendrait-il une religion mondiale? Il semble bien qu'en fait Mohammed n'ait jamais pensé à une religion universelle. Le prophète borne ses efforts au seul Hedjaz, encore désespéra-t-il d'y entamer jamais la masse des Bédouins et d'avoir raison de leur indifférence religieuse (4). Dans le traité conclu avec les

(1) L'idée avait déjà été soutenue par Casanova, *Mohammed et la fin du monde. Étude critique sur l'Islam primitif.*

(2) Goldziher, p. 13. Les théories marcionites n'ont rien à voir ici.

(3) Guerrière ne veut pas dire universelle.

(4) *Osd El Ghaba*, IV, 123. *Qoran*, XLIX, 14.

Nedjranites, il s'interdit à lui-même toute tentative de propagande (1). Dans la sourate IX où il résume la conduite à tenir vis-à-vis des gens du livre (juifs et chrétiens) – et cette sourate est probablement la dernière de sa vie —, le prophète ne réclame pas la conversion des infidèles, il demande seulement qu'on les combatte et qu'on leur fasse payer le tribut (2). D'ailleurs la Sunna elle-même toujours empressée à grandir le prophète, ne lui attribue pas de prosélytes et elle rapporte de lui cette parole : « S'ils se convertissent à l'Islam, cela est bien ; sinon qu'ils demeurent (dans leur foi ancienne); certes l'Islam est large (3) ».

C'est dans cette voie étroite que voulait s'engager la communauté médinoise aux vues mesquines quand l'énergique Abou Bakr prit d'une main si ferme la succession du prophète. Il comprit que seul le lien religieux pouvait donner une cohésion à ces tribus ennemies et qu'en affermissant l'Islam, il assurait du même coup la grandeur arabe (4).

L'organisation de l'Islam et aussi du livre sacré, le Qoran, est en réalité l'œuvre des générations postérieures travaillant sur la double attitude du prophète. De la tendance politique sortira l'organisation juridique de l'Islam, c'est-à-dire la vie intérieure, religieuse et légale de la communauté et ce, par le moyen de la *Sunna*, la coutume sacrée dûment constatée par la tradition (5), expliquant ou suppléant le Qoran, l'*Idjma'*, le consensus universalis du peuple des croyants et le *Kalam* ou spéculation théologique. A ces éléments est dû le développement de la théologie officielle. Mais le seul Qoran ne peut évidemment résoudre les difficultés soulevées par les complexités de la vie moderne et leur opposition à une loi religieuse faite pour une communauté de Bédouins ; par ailleurs, la base doctrinale du livre sacré est trop étroite pour qu'il soit possible d'en tirer des principes à la fois larges et clairs, susceptibles de s'appliquer à tous les cas, de là deux écoles principales, dont l'une finit par nier au Qoran toute valeur pratique de révélation et tandis que l'autre aboutit au même résultat par ses subtilités invraisemblables.

(1) Waqidi, éd. Wellhausen (*Skizzen und Vorarbeiten*, IV). Texte, 77, 1. Cf. aussi Balâdori, 64, 13 ; 65 ; 71, 13.

(2) *Sour.*, IX, v. 29 : Faites-leur la guerre jusqu'à ce qu'ils paient le tribut tous sans exception et qu'ils soient humiliés.

(3) Ibn Sa'ad, VI, 30, 10.

(4) Lammens, *Le triumvirat d'Abou Bakr, 'Omar et Abou 'Obeida. M. F. O.*, t. IV, 113 sq.

(5) La tradition ou hadith a d'ailleurs été très largement interpolée ; cf. H. Lammens, *Qoran et tradition. Comment fut composée la vie de Mahomet. Extrait des recherches de Science religieuse*, n. 1, 1910.

De la première manière du prophète, de celle que marque la prédication de la Mecque et l'annonce du prochain jugement, est sorti au contraire ce grand mouvement de piété musulmane qu'on appelle le Soufisme (1). Avant d'avoir l'idée d'une religion de conquête, Mohammed avait prêché le renoncement au monde; la possession des trésors de Syrie, de Perse et d'Égypte n'était pas de nature à favoriser les inclinations ascétiques. Pour justifier l'attitude de ces soldats enrichis, les hadith prêtent au prophète nombre de traits moqueurs contre l'ascétisme chrétien, le célibat des prêtres et la vie des moines, mais l'exagération même de ces hadith, leur opposition avec le mépris du monde dont témoignent les sourates de la Mecque marquent la persistance d'un courant d'ascétisme qui était un blâme pour ces nouveaux riches. Le contact avec les chrétiens de Syrie ne put évidemment que grandir ce besoin de vie religieuse plus intense et contribuer à en cristalliser les tendances et les manifestations.

G. a très bien marqué les deux éléments principaux qui caractérisent, à l'exclusion presque de tout autre, l'ascèse musulmane. Le premier, l'élément liturgique, est le *dikr* (mention). Il pourrait se définir : « la glorification d'Allah au moyen de certaines phrases déterminées répétées dans un ordre rituel, soit à haute voix, soit mentalement, avec des mouvements respiratoires et des gestes particuliers » (2). Au dikr se joint un élément éthique, le *tawakkul*, c'est-à-dire l'exagération de la confiance en Dieu; elle a porté ces ascètes jusqu'aux plus extrêmes limites du quiétisme passif, c'est l'indifférence complète, le refus de toute initiative pour leurs intérêts personnels; par elle ils sont dans la main de Dieu comme le cadavre dans la main du laveur des morts (3).

(1) *Súf*, est le vêtement de laine grossière que les ascètes de l'Islam revêtent par imitation du costume des ermites et des moines chrétiens.

(2) *Encyclopédie de l'Islam, Dikr*, p. 983.

(3) G. note à ce sujet, p. 272, n. 51. « La thèse invraisemblable d'après laquelle l'expression analogue qui se rencontre dans les constitutions de l'ordre des Jésuites (*perinde ac cadaver*) serait empruntée à la règle des confréries sufies a encore été soutenue récemment par Bonet-Maury, *Les Confréries religieuses dans l'Islamisme*, etc., dans les « *Transactions of third international Congress for the History of Religions* », II, 344; D. R. Macdonald dans son livre *The religious attitude and life in Islam*, p. 219 tient aussi pour assuré que la règle de l'Ordre des Jésuites procède de celle des confréries sufies. La possibilité d'une influence du Sufisme islamique sur la mystique chrétienne a été aussi admise nouvellement par Carra de Vaux et rendue plus vraisemblable par des arguments tirés de synchronismes (*La doctrine de l'Islam*, 247-8) ».

Il suffit de connaître un tant soit peu les *Exercices* de saint Ignace et en

L'ouvrage de G. laisserait croire volontiers qu'à ces deux seuls éléments se borne l'ascèse musulmane. Il n'en est rien et le soufisme qui a eu ses mystiques, a aussi ses maîtres de la vie ascétique dont la doctrine n'est pas négligeable et en beaucoup de points rappelle les enseignements monastiques.

2. — M. Asin Palacios a publié dans les *Mélanges de la Faculté Orientale* de Beyrouth, t. III, p. 67 sq., ainsi que dans la *Semaine d'Ethnologie religieuse*, 2e sess., p. 441 sq., une étude extrêmement intéressante sur la mystique d'El Gazzali, où se lit tout un enseignement sur la préparation ascétique à l'union divine. Le grand maître de la vie spirituelle musulmane compte, pour parvenir à la vie unitive, neuf degrés auxquels il donne le nom de demeures ou châteaux (maqamât) (1) Ce sont : la pénitence, la patience dans les adversités, la gratitude pour les bienfaits divins, la crainte, l'espérance, la pauvreté volontaire, le renoncement au monde, l'abnégation de la volonté et l'amour divin. Parmi les exercices indiqués par lui comme nécessaires au progrès spirituel, El Gazzali recommande tout particulièrement la méditation ou oraison mentale et l'examen de conscience avec notation des résultats sur un cahier. Le terme de ce chemin, c'est l'intuition et la fruition de l'essence divine dans l'extase. D'après les auteurs arabes, elle est accessible en partie par l'effort personnel de l'ascète, comme fruit de l'acquisition des degrés, mais surtout comme don gratuit par lequel Dieu honore ses élus.

Mais tandis que les auteurs chrétiens admettent que les phénomènes mystiques échappent toujours et nécessairement à nos efforts (2) les disciples d'El Gazzali, surtout à l'heure actuelle, y voient le résultat nécessaire du travail personnel. Le maître n'avait pas joui durant sa vie mystique des faveurs divines extraordinaires et il ne semble pas être arrivé à l'extase illuminative (*El Futuhat*, III, 104). Ce sont des faveurs

particulier sa *Lettre aux étudiants de Coïmbre*, ainsi que toute la littérature postérieure ascétique de la Cie de Jésus pour se rendre compte que, quelle que soit l'origine du terme, la signification en est totalement différente chez le faqir arabe et le religieux jésuite.

(1) La pensée se reporte immédiatement à l'ouvrage de sainte Thérèse : *Le château intérieur* avec ses sept demeures. Il n'y a rien là qui doive là nous étonner. Les ouvrages des mystiques arabes étaient familiers aux Espagnols et dans sa *Pugio fidei*, le dominicain Raymond Martin a inséré des pages entières des ouvrages d'El Gazzali et en particulier de son livre principal *Ihya 'ulum ed-din* (Vivification des sciences religieuses). Le terme était assez bien choisi pour arriver à faire partie très vite de la langue religieuse.

(2) Cf. Poulain : *Les grâces d'oraison, traité de théologie mystique*, 5e éd., p. 2, 110 ; ch. XVII.

que Dieu n'accorde qu'aux cœurs purs et El Gazzali le savait puisqu'il cite le texte de nos Évangiles : Beati mundo corde quoniam ipsi Deum videbunt (*Ihya*, III, 237). L'Islam enfoncé dans la jouissance matérielle, s'est de moins en moins préoccupé de cette condition primordiale et essentielle. Il admet pratiquement à l'heure actuelle qu'on peut arriver à l'extase, mais cette extase n'est plus que l'abolition de la conscience et de la personnalité par des moyens psycho-physiologiques. De là ce dikr, ces exercices de derviches tourneurs, hurleurs ou autres qui jettent le sujet dans une sorte d'hypnose et qui sont aux antipodes de l'union divine.

Le résultat, c'est qu'en face de la personnalité si fortement accusée de nos saints, les mystiques musulmans en arrivent à concevoir la personnalité comme le voile qui en réalité dérobe Dieu à l'homme et la Sunna des soufistes fait dire au prophète : « Ton existence est un péché auquel aucun autre ne peut être comparé (1) ». On voit combien nous sommes loin de la mystique chrétienne.

3. — Quelles ont été les sources de cette doctrine soufiste?

Elles viennent d'être étudiées dans un ouvrage extrêmement remarquable de M. Louis Massignon (2) dont le titre n'indique pas suffisamment le contenu. C'est en réalité une étude très poussée sur les origines encore obscures de la mystique musulmane jusqu'au 3e siècle de l'Hégire.

L'auteur après avoir établi la liste des termes techniques empruntés surtout à Hallaj, en donne la méthode d'interprétation, mais non cette explication précise qui aurait fait accomplir à la lexicographie arabe un progrès considérable. Il détermine ensuite le rôle des influences étrangères, conclut à l'originalité foncière du mysticisme musulman, et termine par un tableau des premières vocations mystiques de l'Islam depuis les données initiales du Qoran jusqu'aux écoles de Mohasibi et d'Ibn Karram. M. M. soutient que c'est « du Qoran constamment récité, médité, pratiqué, que procède le mysticisme islamique dans son origine et dans son développement » (p. 84). Ce point particulier prêtera évidemment à discussion. Ce serait, en effet, une erreur de croire que l'Arabie enfermée dans sa péninsule, soit restée dans l'antiquité aussi isolée du monde historique qu'elle l'a été depuis le Moyen-Age. Dans les royaumes de Hira et de Ghassan, le christianisme était très répandu et la partie la plus importante de la population de Hira, les Ibad, étaient des chrétiens. On comptait partout de nombreuses églises, des couvents et le culte s'y déployait avec cette solennité dans laquelle

(1) 'Abdalqadir Djilani, *Sirr al-asrar*, I, 105.

(2) Louis Massignon, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Paris, Geuthner, 1922. In-8° de 302-104 p.

se complaît l'Orient et qui frappait les poètes arabes demeurés païens. Au ve siècle, l'église de Sana était célèbre et les chrétiens du Negran subissaient de la part de Dhu Nuwas une persécution qui fit de nombreux martyrs. La visite des couvents dans la poésie arabe jusqu'au IIIe siècle de l'Hégire est un des thèmes les plus ordinaires et des poètes comme Imru'l Qays comparent le visage de leur bien-aimée « à l'éclat de la lampe d'un moine dévot ». Comme le P. Lammens l'a établi dans son étude sur Mo'awia I (1), même aux premiers siècles de l'Hégire, il n'y a pas opposition entre les termes arabe et chrétien et personne ne conteste aux disciples du Christ le privilège de la nationalité. Non seulement ils sont de la même race, mais ils y sont même entourés d'une particulière considération par suite de leur supériorité intellectuelle (2). Pour le prophète lui-même, le christianisme, c'est la religion des « gens du livre » dont on subit l'influence, même lorsqu'on veut s'y soustraire. La meilleure preuve s'en trouve dans le célèbre verset de Mahomet sur le monachisme : « Nous (Allah) avons déposé dans les cœurs de ceux qui l'ont suivi (Jésus) la mansuétude, la compassion et la vie monastique (rahbâniyah). Ce sont eux qui l'ont instituée : Nous ne l'avions prescrite pour eux qu'afin de (leur) faire désirer se conformer au bon plaisir de Dieu, mais voici qu'ils n'ont pas suivi la méthode requise par cette règle de vie ; à ceux d'entre eux qui y sont restés fidèles nous avons donné leur récompense, mais beaucoup d'entre eux ont été des pécheurs (LVII, 27). Le Qoran ne condamne donc que les moines infidèles à leur vocation et Massignon reconnaît lui-même que, jusque vers 250/864, les mystiques musulmans venaient consulter les ermites chrétiens sur la théologie (p. 54) ; le vêtement de laine grossière (souf) qu'ils se mettent à porter à l'imitation des moines, est reconnu par eux comme étant d'origine chrétienne et Hammâd Ibn Salaman (+ 165) reprochait à Farqad Sinji (+ 131) de porter le souf en lui disant : « Débarrasse-toi donc de ta chrétienerie ! » (p. 132).

Toutes ces preuves et bien d'autres encore qu'il serait facile d'apporter, nous font toucher du doigt comment l'ascèse chrétienne, par l'intermédiaire principalement des syriens monophysites, a été connue et estimée des mystiques musulmans. Comment croire dès lors que le soufisme — et par là nous entendons tout le courant mystique musulman — soit une création spontanée de l'Islam ? Qu'on le veuille ou non, l'Islam est un monothéisme à base judéo-chrétienne, certaines sourates ressemblent étrangement à des psaumes, et sa morale rappelle les

(1) Op. cit., p. 295.

(2) *Mélanges de la Faculté Orientale de Beyrouth, Études sur le règne du Calife Omaiyade Mo'awia I*, t. III, fasc. 1, p. 283 sq.

obligations de la vie chrétienne dans sa teneur générale. Mais tandis que la masse musulmane s'est égarée à la suite d'une religion terrestre et politique, certaines âmes ont voulu vivre d'une vie intérieure plus intense. Cette vie intime, elles n'en pouvaient trouver les éléments que là où ils existaient déjà, c'est-à-dire dans la rahbaniya chrétienne que le prophète n'avait pu s'empêcher de louer et dont ils avaient l'occasion d'admirer les vertus. Elle a été l'élément cristallisateur dont ils ont ensuite dirigé l'évolution suivant leur sens propre.

4. — Parmi ces âmes, l'une des plus belles est sans contredit celle d'Al-Hosayn Ibn Mansour al-Hallaj auquel M. Massignon vient de consacrer un ouvrage qui est une véritable somme de théologie musulmane (1). Dans l'histoire des Khalifes Abbassides de Bagdad, Al-Hallaj a été la victime d'un grand procès politique provoqué par ses prédications publiques. Ce procès a mis en présence toutes les forces islamiques de son temps dans un conflit tragique qui coïncide avec la ruine du Khalifat universel et de l'unité arabe et qui, jusqu'à aujourd'hui encore, soulève des discussions. La première section de l'ouvrage renferme les étapes de la vie d'Al-Hallaj et le retentissement social de ses prédications depuis ses premiers efforts d'ascèse personnelle jusqu'au compte-rendu officieux de son procès. Elle montre l'originalité de ce mystique qui a rejeté la prudente discipline de l'arcane observée par les autres soufistes, de ce missionnaire errant qui prêche, non la révolution sociale comme les autres prédicateurs de son temps, mais l'heure de la contrition et l'avènement mystique du règne de Dieu dans les cœurs. La seconde section contient l'exposé méthodique dans le cadre même de la théologie contemporaine de la doctrine d'Al-Hallaj reconstituée au moyen de ses propres œuvres. L'auteur y a montré comment la vie rituelle de ce musulman croyant, la pratique de la prière, de la méditation, de l'apostolat ont déterminé la crise de conscience qui a finalement abouti au procès et à la condamnation.

L'enseignement mystique d'Al-Hallaj peut se résumer en une phase d'ascèse, pénitence et contrition générale, une phase de purification passive et une vie d'union proprement dite. Cette union mystique, d'après Hallaj, s'opère sur le type même de celle que le Qoran attribue à Jésus, par l'acceptation totale du fiat divin, l'union à la volonté divine obtenue par une cohésion de plus en plus étroite de l'intelligence aux commandements de Dieu aimé en premier. Le résultat de cette acceptation permanente du fiat divin est la venue en l'âme du

(1) Louis Massignon, *La passion d'Al-Hosayn-Ibn-Mansour Al-Hallaj, martyr mystique de l'Islam exécuté à Bagdad le 29 mars 922. Étude d'histoire religieuse*, Paris, Geuthner, 1922, 2 vol. in-8° raisin de 1100 p., XXVIII pl. et un Index.

mystique de l'Esprit divin qui fait désormais de chacun des actes de cet homme des actes véritablement divins. On voit combien ces doctrines sont proches des doctrines chrétiennes, mais le point important sur lequel elles diffèrent c'est que, tandis que le mystique chrétien, quelle que soit son union avec Dieu, maintient soigneusement la distinction des deux personnalités, celle de Dieu et celle de la créature, Hallaj prétend arriver à une union transformante qui l'identifie avec Dieu (1).

Le compte-rendu détaillé de cet ouvrage dépasserait les limites d'une chronique déjà trop longue, il y aura lieu évidemment d'y revenir, ne fût-ce que pour signaler combien la théologie musulmane officielle s'écarte, en nombre de points, des croyances populaires ou pour discuter de la personnalité de Jésus d'après le Qoran et ses commentateurs. Par ailleurs, M. M. ne veut voir en Hallaj qu'un pur musulman, instruit et formé à l'unique école du Qoran. Il reconnaît pourtant (p. 801) que de nombreuses influences ont pu intervenir dans la formation de sa doctrine, influence mazdéenne, puisque fils d'un mazdéen converti Hallaj acceptait de rendre visite à des mazdéens, hellénistique, puisqu'il avait étudié le lexique technique des philosophes et des gnostiques, hindoue puisqu'il a fait aux Indes plusieurs voyages d'apostolat, chrétienne puisqu'il a séjourné près des milieux chrétiens à Jérusalem. Si Hallaj a subi ces influences, et il ne semble pas possible de le nier, les rapprochements que les auteurs musulmans ont établi entre sa vie et celle du Christ, en sont d'ailleurs la preuve, pourquoi vouloir en diminuer l'importance ? Musulman, Hallaj l'est sans aucun doute, mais amant passionné de la vérité, il a cherché à s'en rapprocher plus et mieux que ses maîtres soufistes, et c'est cette recherche elle-même qui rend sa vie plus belle. Elle l'a mis en contact avec les ascètes chrétiens dont il a subi l'influence et c'est ce que les musulmans eux-mêmes ont constaté. Rappelant la sentence d'Ibn 'Oyaynah : « Ceux

(1) Voici comment un théologien adverse de son temps, probablement Abou Al-Qâsim Ka'bi, résume sa doctrine : « [Al-Hallaj a soutenu que] celui qui dresse son corps par obéissance aux rites, occupe son cœur aux œuvres pies, endure les privations des plaisirs et possède son âme en s'interdisant les désirs — s'élève ainsi jusqu'à la station de ceux qui sont rapprochés (de Dieu). — Et qu'ensuite, il ne cesse de descendre doucement les degrés des distances, jusqu'à ce que sa nature soit purifiée de ce qui est charnel. — Et puis, s'il ne reste plus d'attache charnelle en lui, — alors descend en lui cet esprit de Dieu, de qui naquit Jésus, fils de Marie, alors il devient « celui à qui toute chose obéit », il ne met plus rien que ce que met à exécution le Commandement de Dieu ; tout acte de lui dès lors est l'acte de Dieu, — et tout commandement de lui est le commandement de Dieu », p. 515.

d'entre nos docteurs qui ont mal tourné, devenaient semblables aux juifs, — et ceux d'entre nos ascètes qui ont mal tourné, devenaient semblables aux chrétiens », Badr al Dîn al 'Ayni ajoute : « Voilà comment al Hallaj en vint à être accusé de ḥoloûl et d'ittiḥâd » (p. 802) (1).

5. — L'histoire du soufisme, son organisation, son développement, ont été l'objet d'une enquête approfondie de la part surtout des savants anglais, Whinfield, Browne, Nicholson, etc. Ce dernier vient de faire paraître un ouvrage qui sera particulièrement bien accueilli des islamisants (2), sur la mystique de trois soufistes fameux en Orient. Abu Saïd, l'ami d'Avicenne était né en 967 à Maihana, dans le Khorassan. Sa biographie est tout à fait caractéristique des derviches de cette époque. Il venait de terminer ses études de grammaire, de jurisprudence et de théologie, quand, à Sarakhs, il rencontra le soufiste Abu'l Fadl ben Hasan qui le convertit à ses doctrines. Sur son conseil, il se retire chez lui et passe sept ans dans la solitude. Il en sort pour recevoir l'habit de derviche et commence à réunir autour de lui des disciples, mais repris par un besoin de solitude plus complète, il s'enfuit dans le désert et y passe de nouveau sept ans dans les privations et les exercices ascétiques. Il vient ensuite se fixer pendant quelque temps à Nishapur où ses conférences publiques lui attirent de nombreux disciples ; il y prend la direction d'un couvent de soufis auquels il donne une règle qui au sentiment de M. M. serait la première « regula ad monachos » de l'Islam, puis se retire définitivement à Maihana où il meurt en 1047. Abu Saïd représente les idées extrêmes panthéistes introduites par Bayazid de Bistam (3). Pour lui rien n'existe en dehors de Dieu principe créateur et fondement ultime de toutes choses, et l'Islam, aussi bien que les autres religions positives, n'a aucune importance ni valeur. Voici d'ailleurs à ce sujet l'un de ses distiques les plus célèbres :

« Tant que mosquées et medrasas ne seront pas complètement dévastées, l'œuvre des derviches ne sera pas accomplie ».

« Tant que foi et infidélité ne seront pas complètement semblables, pas un seul homme ne deviendra un parfait musulman (4).

(1) L'Esprit saint informe (ḥoloûl) le cœur lorsqu'il arrive à l'apogée de la connaissance divine et de la purification mentale. L'Ittiḥâd est l'identification avec Dieu de la conscience intime du fidèle lorsqu'elle est arrivée à ce sommet qui est l'union transformante.

(2) *Studies in islamic mysticism by* R. A. Nicholson, Cambridge, University Press, in-8 de xiv-282 p.

(3) Mort en 875. Son père était mage et il est le premier qui ait introduit dans la mystique musulmane la doctrine du *fanâ* (*nirvana*). L'influence hindoue est ici nettement visible.

(4) *Sitzungsberichte der bayer. Akad. d. Wiss. Phil.* Cl. II (1875), p. 157.

'Abd'ul Kérim, ben Ibrahim el-Djîli, auteur de l'Insan el Kamîl « l'homme parfait » est né à Bagdad en 1365. Il mourut entre 1408 et 1417. Il descendait par les femmes du fondateur de la confrérie des Qâdiriyya. 'Abd el-Qadir El Gîlani, lui aussi, a beaucoup voyagé dans l'Inde et a vécu surtout à Zébîb dans le Yémen.

Pour lui l'homme parfait est un microcosme d'un ordre supérieur, qui reflète non seulement les pouvoirs de la nature, mais aussi les pouvoirs divins comme dans un miroir. C'est l'idée de Philon, citée par N. : « Ἄνθρωπος θεοῦ τοῦ ἀϊδίου λόγος ». Les diverses apparences ne sont que des aspects, des modalités d'une réalité une, p. 82. Le monde des phénomènes n'est pas une illusion, il existe réellement comme un autre aspect de l'Absolu et il n'y a pas de différence réelle entre l'essence et l'attribut. Tous les hommes ont la perfection en puissance, mais en fait seuls les prophètes et les saints la réalisent et c'est en eux que l'Absolu devient conscient de lui-même. Le plus parfait de tous est Mohammed, la première de toutes les créatures, l'archétype de tous les autres : c'est donc en quelque sorte une doctrine musulmane du Logos.

6. — Encore que les deux premiers volumes du baron Carra de Vaux sur les penseurs de l'Islam (1) ne traitent pas à proprement parler de la religion musulmane, il convient cependant de signaler ces volumes si pleins de choses. Il fallait toute la science de l'auteur, toute sa maîtrise des choses arabes pour oser entreprendre une œuvre aussi vaste et y réussir. On sent sous chaque assertion le contact direct avec les textes originaux. Une civilisation brillante et raffinée, à laquelle nous devons beaucoup, revit ainsi sous nos yeux. Les volumes suivants traiteront respectivement de l'exégèse, de la jurisprudence, de la philosophie scolastique, de la théologie, de la mystique et enfin des différentes sectes et du libéralisme moderne.

Les auteurs qui parlent de l'état présent de l'Islam sont en général tentés de comprendre le Babisme et le Béhaisme parmi les essais de réforme de cette religion. Il serait mieux de dire que si ces sectes ont pris naissance dans l'Islam, en réalité, à l'heure actuelle, elles n'ont plus rien de commun avec lui. On trouvera dans le beau volume du Dr George-Samné sur la Syrie (2) les renseignements les plus précis sur ces formes de la pensée religieuse orientale.

Les débuts du Babisme remontent à 1844. Seyyed Ali Mohammed, un

(1) Baron Carra de Vaux, *Les Penseurs de l'Islam*, t. I : *Les souverains, l'histoire et la philosophie politique*; t. II : *Les géographes, les sciences mathématiques et naturelles*, Paris, Geuthner 1921-1922. In-12 de 383 et 400 p.

(2) Dr George-Samné, *La Syrie*, avec 50 photographies et 6 cartes hors texte. Préface de Chékri Ganem, Paris, Bossard. In-8° de xix-733 p.

persan de Chiraz, annonce qu'il est l'envoyé de Dieu pour réformer l'Islam et prend le nom de Bab (1) (en arabe, la porte) pour indiquer par là qu'il est la Porte menant à la connaissance de l'essence suprême. A son retour de la Mecque (1845) il publie son *Beyan* (2) (explication), livre sacré du Babisme et qui contient la nouvelle révélation. Mais toute réforme dans l'Islam, en tendant à libérer l'individu du joug des traditions religieuses, le met par le fait même en opposition avec le gouvernement civil basé sur cette tradition religieuse et pratiquement en fait un révolté. Le Bab est emprisonné, ses partisans se soulèvent, mais ils sont vaincus, persécutés, massacrés et Ali Mohammed fusillé à Tabriz le 8 juillet 1850.

Sous l'apparence d'une réforme de l'Islam, c'est en réalité une nouvelle religion que le Bâb a fondée. Pour lui, Dieu est un et Mohammed Ali est le miroir dans lequel il se reflète. La créature est distincte de Dieu en ce sens qu'elle ne possède aucunement la plénitude des attributs divins, mais cette créature n'est pas séparée de Dieu, car « il n'y a rien en dehors de Dieu » et Dieu s'écrie lui-même : « En vérité, ô ma créature, tu es Moi ». C'est le panthéisme posé comme un fait à la base de la religion. Un autre passage de *Beyan*, malgré son obscurité relative, laisse nettement entendre que tout ce qui existe en dehors de Dieu, est sorti de lui par émanation. En lui-même Dieu est inconnaissable et nous ne pouvons savoir quelque chose de lui que par ses « Manifestations » que sont les prophètes. Tous ces prophètes sont un, c'est-à-dire qu'ils forment une intelligence universelle qui a parlé aux hommes différemment suivant les temps et les circonstances. Tout prophète est supérieur à celui qui l'a précédé. Le Bâb a été supérieur à Mahomet, qui lui-même l'avait été à Jésus, lequel avait dépassé ses devanciers. Au jour du Jugement dernier les hommes purs des générations passées comparaîtront devant une dernière « Manifestation » de Dieu qui leur révèlera de nouvelles vérités religieuses, puis ils s'uniront à Dieu, participant à ses perfections et à sa félicité et se confondant avec lui. Quant aux méchants, ils seront anéantis.

Par ailleurs, le Bâb repousse les idées musulmanes de la prière rituelle, de l'impureté légale et de la valeur religieuse de l'ablution. Il recommande l'aumône, tolère la polygamie et accorde aux femmes une liberté plus grande que dans l'Islam.

Avant sa mort, le Bâb avait désigné pour lui succéder Mirza Yahia surnommé Soubh-i-Ezel : Aurore de l'éternité, mais celui-ci adopta

(1) Ce terme est emprunté au langage mystique des soufistes où, depuis longtemps, il indique le moyen d'entrer en relations avec Dieu.

(2) *Le Beyan* a été traduit par A. L. M. Nicolas, Paris, 1905.

une existence retirée de telle sorte que la direction effective du Bâbisme passa à son demi-frère aîné Mirza Husein Ali, plus connu sous le nom de Behâ Allah « la splendeur de Dieu », retiré d'abord à Bagdad pour échapper aux poursuites du gouvernement persan. L'agitation que provoquèrent les deux frères, contraignit les autorités turques à les exiler à Constantinople, puis à Andrinople. C'est de là que Behâ Allah rédigea son *Couraton' l-Molouk*, contenant les lettres qu'il avait adressées aux souverains et chefs d'états d'Europe et d'Amérique — y compris le pape — pour les inviter à se joindre à lui en vue de faire triompher les idées de fraternité et de paix universelle. Il y enseignait en même temps que le Bab n'avait été qu'un précurseur, que c'était lui, Behâ Allah qui était vraiment la Manifestation suprême de Dieu, en qui toutes les religions devaient s'unir et se rénover.

Cette affirmation solennelle qui rompait définitivement avec l'Islam, ne se fit pas sans opposition de Soubh-i-Ezel, mais elle rallia à elle l'immense majorité des Babistes, de telle sorte que la réforme née en Perse se divisa en deux groupes inégaux, la petite fraction des Ezelis et la grande masse des Behaïs. Behâ Allah mourut en 1892 à Saint-Jean d'Acre où il avait été relégué par les Turcs. Il a consigné ses révélations dans deux ouvrages principaux *Kitab El Iqan* (le livre de la certitude) et surtout *Kitab-i Aqdas* (le livre le plus saint). Cet enseignement peut se résumer en quelques propositions. Un seul Dieu inconnaissable qui se manifeste en Behâ Allah. Ici-bas la religion consiste à ne faire de tort à personne, à s'aimer les uns les autres, à supporter l'injustice sans révolte et à faire le bien. Ni clergé ni cérémonie cultuelles. Les mortifications sont interdites, car l'homme est créé pour la joie. Cette tendance à un vague théisme universel et humanitaire est encore plus frappante chez Abdoul Behâ, le fils aîné de Behâ Allah qui en arrive à nier pratiquement le surnaturel, pour se confiner dans la religion de l'humanité.

Le Behaïsme en Syrie ne compte pas plus de 500 adhérents. Il en conserve un plus grand nombre en Perse et a fait aux États-Unis des adeptes.

Plusieurs fois, au cours de séjours en Orient, le chroniqueur a eu l'occasion de pénétrer dans les milieux behaïstes de Saint-Jean d'Acre. Rien n'y était moins édifiant. Les fils continuent la tradition du père. Soubh-i-Ezel et Behâ Allah s'étaient disputés l'honneur de la prééminence. Abdoul Beha qu'on appelle simplement là-bas Abbas Effendi, se voit battu en brèche par son frère Mirza Mohammed Ali qui prétend lui aussi à l'honneur d'être prophète. Les habitants d'ailleurs ne sont pas du tout impressionnés par le voisinage d'aussi saints

personnages et sur le seuil des cafés arabes, les oisifs commentent en souriant des histoires qui ne sont pas toujours édifiantes, rivalités de femmes, visites de riches américaines, disputes de famille. Abbas Effendi passe dans les rues, volontiers magnifique et populaire et la vie coule pour lui très douce dans ses jardins de roses où se promènent les paons. Ce n'est certainement pas cette religion qui rendra le monde meilleur et en changera la face (1).

A. Vincent,
Du clergé de Paris.

(1) Je ne cite que pour mémoire un recueil de beaux vers d'inspiration biblique, mais sans rapport avec l'histoire des religions, publié par E. Fleg, *Écoute Israël*, *Le livre de la Pâque*, *Le livre des Semaines*, Paris, Crès, 1921. In-16 de 244 p.

CHRONIQUE D'HISTOIRE MODERNE

1. — L'histoire des Borgia (1) est désencombrée, à cette heure, de deux erreurs tenaces. Ils ne furent pas, quoi qu'en aient dit un Michelet, un Victor Hugo, etc., des monstres en dehors de l'humanité, des êtres d'exception parmi tous les hommes de leur temps ; ils furent, au contraire, de leur temps, ni meilleurs ni pires que beaucoup de leurs contemporains. D'autre part, les essais de réhabilitation qui se sont multipliés, ceux, en particulier, d'Alvisi pour César Borgia, de Gregorovius pour Lucrèce, du P. Leonetti pour Alexandre VI, n'ont pas abouti. Seule Lucrèce est apparue non irréprochable, mais moins vicieuse qu'on ne l'avait faite. Les documents exhumés des archives : diaires, dépêches diplomatiques, lettres privées, actes notariaux, bulles pontificales, ont mis dans un jour éclatant l'indignité de cette famille. En ce qui regarde Alexandre VI, M. Pastor a pu conclure que toute tentative de sauver sa mémoire serait « la défense d'une cause désespérée » (2).

M. Portigliotti examine de nouveau la question des Borgia. A défaut d'un travail méthodique et complet, il nous livre une étude de psychologie et de pathologie, qui tient à la fois du genre du docteur Cabanès et de celui d'Émile Gebhart, mais sans le coup de pouce artistique de ce dernier.

L'auteur connaît son sujet et vise à être impartial. Comme Gebhart, plus encore que Gebhart, il accepte vite, de toutes mains, tout ce qui est contre les Borgia. Or toujours, dans l'entourage des papes, de mauvaises langues et de mauvaises gens ramassèrent et colportèrent des racontars odieux. Il y en eut en Avignon. Il y en eut à Rome. Il y en eut surtout sous Alexandre VI, d'autant que ce pape, qui donnait prise à la malignité, ne se souciait pas d'elle et laissait tout dire et tout écrire impunément. Un Antonio Giustinian, par exemple, dont les *Dispacci* (publiées par P. Villari, 1876) ne sont pas négligeables, reste suspect à plus d'un titre, ne serait-ce que parce que cet ambassadeur de Venise auprès du Saint-Siège, parmi des conflits presque

(1) Giuseppe Portigliotti, *I Borgia*, Milan, Trèves, 1921. In-8 de 273 p., 43 illustrations, 15 francs.

(2) L. Pastor, *Histoire des papes depuis la fin du moyen âge*, trad. F. Raynaud, 2e édit., Paris, 1904, t. V, p. III.

continuels entre Venise et Alexandre VI, inclinait à desservir le pape. Combien plus le *Diarium* de Burchard, d'où viennent les bruits les plus accusateurs ! Burchard fut maître des cérémonies d'Alexandre VI. Ce sacristain médiocre, égoïste, réfractaire à toute délicatesse de sentiment, est, pour Gebhart, une des meilleures sources d'information : ce par quoi il lui est précieux c'est une absence désolante de sens moral. « Quand il note une infamie, il est à cent lieues de penser que c'est une infamie... Certes, cet homme est incapable de nous tromper sciemment. Il ne raconte rien dont il ne soit très sûr. Il ne commente jamais les faits qu'il rapporte. A deux ou trois reprises il refuse de nous rendre les bruits de la rumeur populaire et nous informe nettement de sa discrète résolution. Au delà du rituel de ses cérémonies rien ne l'intéresse. Son horizon est le plus borné du monde, mais ce qu'il y aperçoit est d'autant plus clair et digne de créance » (1). M. Portigliotti, à son tour, estime que l'absence de sens moral qui caractérise Burchard fait « le prix de son témoignage historique ». Quelle erreur ! Ame basse, Burchard va, de lui-même, à ce qui est bas. Puis, c'est un vaniteux, infatué de sa fonction et de sa personne, trouvant qu'on n'attribue à l'une et à l'autre qu'une insuffisante importance, indigné des manques d'égards réels ou imaginaires. Tout sert à emplir sa poche à fiel. Çà et là il enregistre avec une demi-réserve une sornette malpropre. D'habitude il n'hésite pas. Son tempérament le porte à admettre, exact ou non, tout ce qui ravale la dignité humaine. Il s'y complaît, il y est chez lui. Burchard ne vaut pas mieux, et sans doute vaut moins encore, qu'Infessura, et il est établi que celui-ci avance, sans sourciller, des faussetés énormes. Un Burchard est capable de tout.

Loin de se méfier des commérages de Burchard, M. Portigliotti y ajouterait plutôt. En présence, par exemple, de deux récits d'un spectacle obscène qu'Alexandre VI aurait offert à sa fille Lucrèce, sur la place Saint-Pierre d'après Burchard, dans les écuries du Vatican d'après un chroniqueur de Pérouse, Matarazzo, il ne se demande pas un instant si l'une des deux versions ne doit pas être sacrifiée, ni, à plus forte raison, s'il n'y aurait point là un des contes orduriers qui circulaient dans un milieu corrompu ; il juge « non improbable qu'Alexandre VI, vu le plaisir éprouvé par Lucrèce au spectacle public de la place Saint-Pierre, l'aurait renouvelé, plus à l'aise, pour sa fille, à l'intérieur des écuries papales ».

Il y a donc à contrôler attentivement les thèses de M. Portigliotti.

(3) E. Gebhart, *Un problème de morale et d'histoire. Les Borgia*, dans *Moines et papes. Essais de psychologie historique*, Paris, 1896, p. 138-140.

Tout n'y est pas sûr ; en général il charge à l'excès les Borgia. Mais, là même où ses conclusions ne s'imposent point, il présente plus d'une remarque utile.

Arrêtons-nous au chapitre sur « le mystère de l'infant romain ». Après avoir affirmé, tout le long de son livre, les rapports incestueux d'Alexandre VI avec Lucrèce, M Portigliotti essaie de prouver qu'un fils, Jean, connu sous le nom de « l'infant romain », naquit de l'inceste. Nous avons deux bulles, en date du 1er septembre 1501 : dans la première, Alexandre déclare que Jean est fils de César Borgia, dans la seconde qu'il est son propre fils. Sur quoi M. Portigliotti raisonne de la sorte. Avant de partir pour Ferrare, où la conduisait son mariage avec le duc Alphonse, Lucrèce obtint ces deux bulles du pape. Quels furent le père et la mère de l'infant ? Le père fut certainement Alexandre : son aveu est décisif. Quant à la mère, ce ne fut pas une femme obscure, d'un rang inférieur ; dans ce cas, le pape ne se serait pas soucié de préparer à l'infant un sort illustre. La mère ne put être qu'une femme exerçant sur lui une entière influence. La mère fut Lucrèce. Nous savons qu'elle avait eu, en 1498, un fils dont la nais sance coïncide avec les dates portées aux bulles du 1er septembre 1501. En outre, le 20 août 1501, Lucrèce, se préparant à quitter Rome, divisa ses biens du Latium en deux parts égales entre l'infant romain et son fils, Rodrigue, né de son mariage avec l'infortuné Alphonse de Bisceglia ; c'était montrer qu'ils lui étaient pareillement chers et reconnaître implicitement qu'elle était la mère de tous les deux. Pourquoi les deux bulles contradictoires du 1er septembre 1501 ? Parce que le pape consentit à la volonté de Lucrèce d'assurer l'avenir de l'infant. Par la première bulle il attribua la paternité de Jean à César Borgia. Lucrèce voulut davantage. Des circonstances pouvaient surgir dans lesquelles il serait plus avantageux pour l'infant de se réclamer de la paternité d'Alexandre que de celle de César. Elle exigea la seconde bulle. « Le dernier rejeton borgien, venu au jour sous la tiare et qui va se joindre publiquement aux autres bâtards d'Alexandre, n'est donc plus une énigme, conclut M. Portigliotti. Trop d'éléments sont aujourd'hui à notre disposition pour qu'il soit hasardé de le tenir pour le fruit secret de la dégénérescence morale et de l'infamie ».

La conclusion dépasse le contenu des textes et se concilie mal avec eux. Tout ce qu'ils permettent d'affirmer c'est qu'Alexandre VI fut le père de l'infant. Ils ne laissent pas entendre que la mère ait été Lucrèce. Elle avait eu un fils illégitime, en 1498 ; mais c'est un camérier du pape, Pedro Calderon, dit Perotto, qui avait passé pour le père. Admise la fausseté de cette désignation, voici une autre difficulté. Le fils de Lucrèce avait-il survécu ? Là-dessus les documents se taisent. Que s'il survécut, et s'il n'est autre que l'infant romain, on a dû cacher

qu'il était le fils de Lucrèce; sinon la bulle qui le proclamait fils de César Borgia eût, par là même, attesté un inceste entre le frère et la sœur. Que cette maternité de Lucrèce soit restée secrète, c'est rigoureusement possible, quoique peu vraisemblable; à coup sûr, les textes ne révèlent aucun indice en faveur de cette hypothèse. Il y a mieux : Burchard dit simplement que le pape eut Jean Borgia d'une romaine, *quadam romana*. Ces mots excluent Lucrèce, et il y a des chances de ne pas se tromper en supposant qu'il s'agit d'une romaine connue de Burchard et des amateurs de scandales de la curie. Restent à expliquer les bulles du 1er septembre et la conduite de Lucrèce envers l'infant romain. Des renseignements complets manquent. Il est possible, toutefois, d'esquisser une explication qui a le mérite de ne pas heurter les textes. Un enfant est né au pape, d'une romaine. Il s'attache à cet enfant, quelle que soit la condition de sa mère, comme il s'est attaché aux enfants de cette autre romaine, de condition modeste, Vanozza dei Catanei. Il veut protéger ce petit être de trois ans contre les surprises de la fortune. Lui-même n'est plus jeune : il a 70 ans. Sa fille Lucrèce devient duchesse de Ferrare. Le pape disparu, il n'y aurait, pour veiller sur l'infant, que César Borgia. C'est justement ce que le pape redoute. Il sait ce que pèse pour César une vie humaine et ce que valent les liens de parenté. En revanche Alexandre se fie à Lucrèce. Lucrèce aura la garde de l'enfant. Duchesse de Ferrare, Lucrèce n'aura plus besoin des domaines que le pape lui avait taillés dans les biens de l'Église ; ils serviront à faire un sort honorable au fils qu'elle a eu d'un précédent mariage et à l'infant romain. Le 20 août 1501, Lucrèce distribue ces possessions entre son fils, Rodrigue, et Jean, le fils du pape. Le 17 septembre suivant, Alexandre érige ces possessions en deux duchés : l'un, celui de Sermoneta, en faveur de Rodrigue; l'autre, celui de Nepi, en faveur de Jean Borgia. Dans l'intervalle ont été rédigées les bulles du 1er septembre. En dépit de son cynisme, le pape, qui a reconnu les enfants nés pendant son cardinalat, préfère ne pas reconnaître l'enfant qui lui est né après sa promotion au Saint-Siège. Voulant doter cet enfant d'une condition brillante, il le déclare fils naturel de César Borgia. Mais, parmi l'incertitude des temps qu'on traverse, Alexandre prévoit qu'un jour ou l'autre le nom de César peut ne couvrir qu'insuffisamment l'infant romain. Une seconde bulle, du même jour, bulle prévue et comme amorcée par la première, dévoile le nom du père véritable. Le pape désire que cette seconde bulle soit ignorée; elle doit rester secrète. Mais, si l'intérêt de l'enfant vient à l'exiger, eh bien ! que la vérité éclate et qu'on sache que c'est lui, le pape Alexandre VI, qui est le père !

La discussion de tous les problèmes traités par M. Portigliotti débor-

derait le cadre de cette chronique. Signalons-en deux, du moins, parmi les plus intéressants.

M. Portigliotti propose de rayer Alexandre VI de la liste des papes. « C'est, dit-il, un usurpateur du Siège apostolique, non un possesseur légitime. Il y est monté grâce à la fraude et à la vénalité, troquant les votes du sacré Collège contre des évêchés et des abbayes. Même si l'achat de la tiare avait été suivi d'une existence de pureté religieuse et de splendeur politique, le procès de revision serait nécessaire, car la simonie est, devant l'Église, un vice fondamental qui entraîne avec soi l'annulation de toute charge ». On voudrait pouvoir donner raison à M. Portigliotti. *Sed magis amica veritas.* Il est sûr que la simonie s'afficha dans l'élection d'Alexandre VI. Savonarole, Julien della Rovèra (le futur Jules II) et les autres adversaires d'Alexandre demandèrent qu'on déposât le pape simoniaque. Mais il est également sûr que l'ensemble de l'Église reconnut Alexandre pour son chef, et que cette reconnaissance, quels qu'aient été les vices de l'élection, suffit à légitimer Alexandre VI.

Beaucoup d'historiens admettent que César Borgia fut « le démon de la famille. Il doit porter la plus lourde part de la gloire maudite des Borgia », dit Gebhart (1). Alexandre aurait été timide, flottant ; il serait devenu l'instrument docile de son fils, qui le terrorisait. M. Portigliotti n'est pas de cet avis. Il pense qu'entre le père et le fils existaient « une identité de buts et une communauté de dispositions amorales et de tendances criminelles, faisant d'eux un couple tristement parfait », et que, « s'il fallait prononcer une condamnation définitive, elle tomberait sans doute sur Alexandre plus que sur César ». La grande influence aurait été plutôt celle d'Alexandre sur César que celle de César sur Alexandre. César ne fut ni le prestigieux condottiere ni le politique retors qu'on a dit ; à ces deux points de vue, graves sont ses lacunes. « Et, précisément parce qu'il n'était étayé par aucune qualité personnelle de César, son nouveau royaume, à la mort d'Alexandre VI, sombra dans une catastrophe irréparable ». Tout cela M. Portigliotti l'affirme plus qu'il ne le démontre. César, il est vrai, quand Jules II monta au trône pontifical, perdit la tête au milieu de difficultés sans nom, et laissa s'écrouler l'œuvre de sa vie. Mais Alexandre VI, lui aussi, avait été décontenancé à plusieurs reprises par les événements; le temps, dont manqua César, permit à Alexandre de se ressaisir, de reprendre sa ligne de conduite. Que le pape n'ait pas subi, autant qu'on l'a dit, l'emprise de César, qu'il n'en soit pas devenu « moralement l'esclave » (2), c'est possible, c'est même probable. Dans

(1) E. Gebhart, *op. cit.*, p. 275.
(2) L. Pastor, *op. cit.*, t. V, p. 496.

ces limites la thèse de M. Portigliotti pourrait bien être juste. Mais n'intervertissons pas les rôles. Le César Borgia qu'a dépeint Machiavel reste, jusqu'à meilleur informé, celui de l'histoire.

2. — Jean de Bilhères, que nous présente M. Samaran (1), fut un mince personnage, malgré tous ses titres officiels. Né, vers 1430, d'un hobereau gascon, Manaud de Bilhères, seigneur de Lagraulas (Gers), en sa qualité de cadet il devint d'Église. Étant de ceux qui savent se pousser, il attira l'attention de Louis XI : diverses missions lui furent confiées en France et en Espagne. Charles VIII le nomma président des États généraux du royaume, convoqués à Tours pour les débuts de 1484, puis son ambassadeur à Rome, auprès d'Innocent VIII (1491). Il garda ce poste jusqu'à sa mort, sous le règne de Louis XII et le pontificat d'Alexandre VI (1499). Il servit la France passablement, sans grand éclat. L'homme d'Église semble avoir été quelconque. Évêque de Lombez en 1473, abbé de Saint-Denis en 1474, cardinal de la première promotion d'Alexandre VI, celle qui conféra la pourpre à César Borgia, il cumula insatiablement les bénéfices. Il mourut — peut-être — du chagrin de voir lui échapper l'archevêché d'Arles; c'était d'autant plus malencontreux que, alors qu'il croyait tout perdu, les chanoines d'Arles l'élisaient pour leur archevêque, mais la nouvelle n'eut pas le temps de lui parvenir. Dans cet égoût qu'est le *Diarium* de Burchard se trouve une rumeur défavorable à la moralité de Jean de Bilhères. On lui a attribué un commentaire sur Pierre Lombard à tort, probablement par suite d'une confusion de Jean de Bilhères avec Jean de Bâle, évêque de Lombez de 1389 à 1392. Son tombeau, délicat spécimen de l'art de la Renaissance, fut placé à Saint-Pierre de Rome, dans la chapelle Sainte-Pétronille, sanctuaire national des Français de Rome à cette époque, et bientôt transféré dans les grottes vaticanes.

Cette chapelle Sainte-Pétronille sauvera de l'oubli la mémoire de Jean de Bilhères. Comme il avait mission de la faire décorer richement, il eut l'heureuse idée de commander une statue à un jeune artiste. L'artiste était Michel-Ange, et la statue fut la Pietà, dont on peut dire, en un certain sens, que, si Michel-Ange a sculpté autre chose, et magnifiquement, il n'a jamais rien sculpté de mieux. Le nom de Jean de Bilhères est donc associé à cette œuvre immortelle. Mais, jusqu'à présent, ce nom était communément dénaturé; les historiens de Michel-Ange, les Guides de Rome et jusqu'à un ouvrage de la valeur du *Répertoire des sources historiques du moyen âge*, de

(1) Charles Samaran, *Jean de Bilhères-Lagraulas, cardinal de Saint-Denis. Un diplomate français sous Louis XI et Charles VIII* (*Bibliothèque du* xv*e siècle*, t. XXVI. Extrait du *Moyen âge*, 2e série, t. XXII, 1920), Paris, E. Champion, 1921. In-8° de 123 p., une illustration, 10 francs.

M. Ulysse Chevalier, l'écrivent : Jean de Villiers de la Groslaye. M. Samaran établit que le nom véritable est Jean de Bilhères (*de Villaria* ou *de Vilheria*, d'où, par erreur, de Villiers) de Lagraulas. Lagraulas était le manoir de la famille Bilhères, une de ses terres qui, déjà au XIVe siècle, avait cessé de lui appartenir. L'un et l'autre sont dans le Gers, celle-ci dans le canton de Riscle, celui-là dans le canton d'Eauze.

Ce n'est pas la seule nouveauté du livre du M. Samaran. La vie de Jean de Bilhères et son séjour auprès d'Alexandre VI ne sont pas connus autant que nous le désirerions. Du moins l'auteur a-t-il recueilli tout ce qu'on pouvait en savoir, dans une monographie docte, claire, habilement composée, qui est un modèle du genre.

3. — Le t. II des *Documents concernant la principauté de Liège* (1) renferme, avec la fin des textes (nos 88-129, de janvier 1517 à la fin du XVIe siècle), une introduction à tout l'ouvrage, une liste alphabétique des noms de personnes et de lieux, quelques additions et corrections, une table analytique de ce t. II. L'introduction se compose d'une double notice, historique et diplomatique, sur les deux manuscrits du Vatican (ms. latin 3881) et de Bologne (ms. 954 de l'Université) où sont puisés les documents. Le tout est très soigné.

M. Van Hove avait utilisé ces documents dans son *Étude sur les conflits de juridiction dans le diocèse de Liège à l'époque d'Erard de la Marck* (Louvain, 1900). Il en avait dégagé l'importance pour l'histoire de la Belgique et pour celle des débats qui se produisirent à la veille de la Réforme. Ces textes nous permettent encore d'assister aux commencements de la brillante carrière de l'humaniste Jérôme Aléandre, qui deviendra, de chancelier de l'évêque de Liège, Érard de la Marck (1514), son agent à Rome (1516), puis familier du cardinal Jules de Médicis, le futur Clément VII, bibliothécaire du Vatican, évêque, nonce, cardinal, et qui interviendra dans toutes les entreprises de la papauté pour arrêter le progrès du protestantisme et promouvoir la réforme de l'Église.

Érard de la Marck peut, jusqu'à un certain point, être appelé un des « précurseurs » du concile de Trente. Il a lutté contre divers abus de la vie ecclésiastique : « manque d'autorité de l'évêque sur le clergé régulier et séculier de son diocèse et conséquemment relâchement de la discipline ; organisation judiciaire trop compliquée, fournissant de nombreux moyens de procédure pour traîner les procès en longueur; chasse aux bénéfices, c'est-à-dire aux gros revenus, avec

(1) Alfred Cauchie et Alphonse Van Hove, *Documents concernant la principauté de Liège (1230-1532) extraits des papiers du cardinal Jérôme Aléandre*, t. II, Bruxelles, P. Imbreghts, 1920. In-8 de xxxv-407 p.

toutes les intrigues, les procès, les contestations qu'elle entraîne ».

Mais Érard n'avait pas l'étoffe d'un réformateur véritable. Hostile à ce qui diminuait son autorité épiscopale, adversaire des privilèges qu'on lui opposait, il avait le souci constant de conserver et d'augmenter les siens propres. Il pratiquait le cumul des bénéfices, il revendiquait avec âpreté les droits qui en découlaient. Évêque du vaste diocèse et prince de la puissante principauté de Liège, prince plus qu'évêque, il était, en même temps, évêque de Chartres et possédait je ne sais combien d'abbayes, *quorumque monasteriorum, prioratuum, dignitatum, personatuum, administrationum et officiorum aliorumque beneficiorum ecclesiasticorum secularium et quorumvis ordinum regularium, que est concessione et dispensatione* [*apostolica*] *in titulum vel commendam seu administrationem aut alias etiam ut invicem vel aliis unita, seu quocumque alio obtines,* dira Clément VII, le 19 janvier 1524. Avant cette date, non content de ce qu'il détenait, il avait obtenu l'archevêché de Valence, en Espagne, l'abbaye de Saint-Michel à Anvers et le cardinalat. A peine cardinal (1523), du titre de Saint-Chrysogone, il entrait en conflit avec un autre cardinal, François de Castelnau, du titre de San Stefano-rotondo, au sujet de la possession de Saint-Symphorien de Metz. A l'Église il fallait d'autres sauveurs.

Parmi les documents relatifs à Aléandre, un des plus curieux est le compte des dépenses, faites depuis son départ de Liège (16 mars 1516) jusqu'au 15 septembre 1517, à un moment où son peu de succès à Rome semblait lui aliéner l'esprit du prince-évêque. Rien n'est amusant comme le détail de certains frais, les plaintes sur la friponnerie des domestiques, la manière dont Aléandre étale la tristesse que lui ont causée ses déconvenues et le mécontentement d'Érard : *illud, illud, illud, inquam, illud michi cor semper transfigit...* Aléandre a sa revanche quand Léon X écrit à l'évêque de Liège pour lui demander de continuer ses faveurs à son ancien chancelier qui est passé au service du cardinal de Médicis, — du cardinal de Médicis *qui est alter papa et qui solus gubernat omnia,* écrit à Érard, Albert Pio, comte de Carpi. Un mot de la lettre de Léon X mérite d'être relevé : Érard est invité à permettre qu'Aléandre, s'il y a lieu, fasse venir de Liège ses livres, *libros sine quibus studiosi viri inermes sunt.*

4. — Quand on lit cette phrase, la première du chapitre I de M. Naef (1) : « Mil cinq cent cinquante-neuf est un de ces moments critiques, tel qu'il en apparaît de siècle en siècle, où la destinée, se jouant des hommes et des peuples, les prend dans sa main gigantesque et les lance dans un avenir imprévisible, inattendu, suivant son seul

(1) Henri Naef, *La conjuration d'Amboise et Genève*, Genève, A. Jullien ; Paris, E. Champion, 1922. In-8 de 406 p., 20 francs.

bon plaisir. La destinée, l'an 1559, tenait la France », on est inquiet : tout serait-il écrit de ce style solennel et suranné? Quand, un peu plus loin, l'auteur caractérise, sans plus, le clergé de « fanatique » et vante « la supériorité morale et intellectuelle » des pasteurs protestants, on ne peut s'empêcher de trouver ce jugement bien sommaire. Quand il traite de « fanatiques » — encore — tous ceux qui ont cru que Calvin trempa dans la conjuration d'Amboise; quand il ajoute que « le dernier et le plus vil de ses calomniateurs », Audin, ne l'inculpe pas à ce propos, on se dit que ces grosses formules ne sont pas d'un historien calme et que, si Audin est sans valeur scientifique, autre chose est la connaissance défectueuse des faits autre chose la vile calomnie. Et, quand M. Naef parle, en souriant, de « la naïve intransigeance » d'une époque où la conformité de doctrine était « la condition préalable de toute solidarité religieuse », on est heureux, pour M. Naef, qu'il n'ait pas tenu ce langage, à Genève, du temps de Calvin, et l'on se demande si la naïveté ne consisterait pas, d'aventure, à professer la solidarité religieuse dans la contradiction des doctrines.

Dieu merci, l'ouvrage de M. Naef n'est pas ce que d'abord on pourrait craindre. Le style devient vite simple. Les préjugés confessionnels n'affleurent que çà et là. Nous avons une étude fouillée, neuve.

Comme l'indique son titre, M. Naef s'est moins proposé un travail d'ensemble sur la conjuration d'Amboise que l'examen des rapports entre elle et Genève.

De la conjuration même il donne un récit inédit, d'importance médiocre, du reste, et il fait mieux connaître le chef, Jean (non Geoffroy) du Barry, seigneur de La Renaudie, dit La Forest. La biographie de ce soldat aventureux n'est pas sans incertitudes. M. Naef invite à « user de circonspection envers tous ceux de ses contemporains qui traitent de son sort... Pour approcher de la vérité, il serait besoin de documents ; nous en apportons quelques-uns, mais il en manque beaucoup encore ». Sachons lui gré de ceux qu'il produit, et constatons que le personnage demeure énigmatique. Fut-il ou ne fut-il pas le vaurien, *nebulo*, l'homme méprisable, *nihil pretii*, qui « dégoûtait » Calvin ? M. Naef répugne à l'admettre ; il ne lui décerne pas un brevet d'honorabilité parfaite.

Sur la question du rôle de Genève dans la conjuration d'Amboise, au contraire, il est explicite. D'après lui, Genève n'a pas animé la France contre son roi ni fomenté le tumulte officiellement. Calvin, « enclin à intervenir en France par tous les moyens que la politique et les lois pouvaient lui procurer, avait refusé pourtant celui que lui proposait La Renaudie ». Théodore de Bèze, lui, quelles qu'aient été ses dénégations ultérieures, « avait commencé par encourager le mouvement. Lorsque la conjuration éclata, il ne l'approuvait plus, sous sa

forme dernière ; il n'en était pas moins, pour une part, dans ses origines ». Et, en mettant sur le compte de « certains prédicants venus de Genève » les troubles « au fait de la religion », Charles de Lorraine et son entourage ne se trompaient pas. Genève, dit M. Naef, « hébergea certains des conspirateurs ». Elle fit plus. Les propagateurs du protestantisme en France avaient, pour la plupart, reçu leur formation à Genève ; ils étaient partis pour la France, patronnés par la Compagnie des pasteurs. « Leurs premiers directeurs pâtissaient de leurs faits et gestes », et, conclut M. Naef, si le petit conseil de la ville pouvait bien assurer qu'on ne s'était pas adressé à lui pour lancer la conspiration, « la Compagnie n'aurait pas pu en dire autant ».

Ces conclusions paraissent acceptables, dans l'état actuel de nos connaissances.

Relativement à Calvin, les renseignements réunis par M. Naef aident à préciser sa conduite. Il n'approuva point la conjuration parce qu'il n'avait pas confiance en son issue, parce qu'il se méfiait de La Renaudie. Informé de ce qui se passait en France, esprit avisé, il avait compris ce que la cause du protestantisme gagnerait à se faire une alliée de la politique. Aux moyens violents il ne s'opposa point par principe. L'essentiel était que leur emploi fût conforme à la légalité. Le pivot de toute action légitime fut, à ses yeux, le roi de Navarre, Alphonse de Bourbon. Quand les Guise eurent été appelés à la direction des affaires, les protestants avaient prétendu que cette nomination n'était pas valable, sous prétexte que le jeune François II n'avait pas l'âge requis pour désigner ses ministres. C'était faux, et ils n'avaient pas songé à contester la majorité du roi lors de son avènement, tant qu'on avait espéré qu'Antoine de Bourbon occuperait au conseil royal une place influente. Mais, dès que les Guise dominèrent, on engagea le débat sur le fait de la majorité, et l'on prétendit qu'Antoine de Bourbon, premier prince du sang, avait le droit de demander la convocation des États généraux et de s'opposer aux Guise, en vertu de la suprême magistrature que sa naissance lui conférait. Calvin adopta ce point de vue. Pour décider Antoine de Bourbon, il ne négligea rien ; même il lui fit offrir l'appui de l'Allemagne réformée. Le jour où il s'aperçut qu'on ne pouvait faire fond sur lui, il fut d'avis que l'attitude à prendre était l'expectative et la patience. Sur quoi il est naturel de se demander : en supposant que François II et les Guise eussent été protestants et Antoine de Bourbon catholique, Calvin aurait-il admis qu'Antoine de Bourbon avait ce droit et que sa cause était défendable, fût-ce par l'appui d'une puissance étrangère ? La réponse n'est pas douteuse.

Après l'échec du tumulte d'Amboise, Calvin eut à cœur de s'innocenter du grief, dangereux pour Genève, d'y avoir été pour quelque

chose. Jean Morely et François Bordon, deux protestants français fixés à Genève, s'étaient oubliés à dire que lui et, plus encore, Théodore de Bèze avaient approuvé « l'entreprinse » ; ils payèrent cher cette parole. Leur procès, comme, plus tard, celui d'Ardoin de Maillane, accusé d'avoir fait des recrues pour La Renaudie au nom de l'église de Genève, est ce qu'il y a de plus curieux dans le livre de M. Naef. Retenons-en que Calvin avait désapprouvé l'entreprise. Mais notons qu'il ne désapprouva pas moins le manque de décision dans son accomplissement. Le 23 mars 1560, alors que la conjuration eut avorté, mais que la nouvelle ne lui en était pas parvenue, Calvin écrivait : « Ce qu'ils avaient stupidement conçu, ils en ont ensuite follement commencé la réalisation. Et maintenant je suis dégoûté de leur apathie ; ce qu'ils avaient décidé de mettre à exécution avant les ides de mars, cinq jours après, je le sais, n'a pas encore été tenté. Maintenant, nous attendons d'un instant à l'autre de quel côté se seront portés leur magnifiques efforts. Le point capital, tu le juges fort bien, est d'exterminer Antoine ». L'allusion à Antoine est claire. Sturm, le correspondant de Calvin, lui avait écrit : « Il achèverait la guerre celui qui achèverait Antoine, tu sais de qui je veux parler [des Guise] et quel fut l'avis de Cicéron » (1). Si la conjuration avait réussi, Calvin, à coup sûr, n'aurait plus rien découvert d'illégal en elle et aurait applaudi des deux mains.

Il n'y a pas à s'étonner que Calvin, dans de pareilles dispositions, ait omis les mesures efficaces pour empêcher la catastrophe d'Amboise. Des excuses qu'il a forgées après coup M. Naef dit, par euphémisme, qu'on ne saurait les tenir pour « entièrement satisfaisantes ». Pourquoi laissa-t-il faire ? « Parce qu'au fond de son âme veillait l'espoir d'un succès imprévu, parce qu'il connaissait trop les justes raisons du complot pour trouver criminels des projets qu'il désapprouvait pourtant ». En d'autres termes, Calvin avait désapprouvé le complot sans le désapprouver. Il le désapprouvait si peu que, malgré les raisons qu'il avait de ne pas s'y attendre, il espérait la réussite. Il le désapprouvait pourtant, parce que la réussite semblait d'avance très compromise. Pour colorer d'un motif avouable son désaveu, il taxa d'illégal, d'illégitime, l'appel aux armes. « Qui ne voit donc, a dit Bossuet avec modération, que Calvin agit ici trop mollement, et ne se mit guère en peine qu'on hasardât la conjuration, pourvu qu'il pût s'en disculper en cas que le succès en fût mauvais ? (2) »

(1) Cf. Cicéron, *Ad famil.*, l. XI, ep. 2.

(2) Bossuet, *Histoire des variations des églises protestantes*, X, 33, dans *Œuvres*, édit. F. Lachat, Paris, 1863, t. XIV, p. 426. Cf. *Défense de l'Histoire des variations contre la réponse de M. Basnage*, 19-20, t. XV, p. 518-521.

M. Naef ne cite pas l'*Histoire des variations* de Bossuet, dont la valeur historique n'est pas inférieure à la valeur littéraire. Une des très rares erreurs de Bossuet a été d'attribuer aux autorités du protestantisme une autorisation officielle de la doctrine de la résistance armée qui n'était le fait que du synode de Saintes en 1562; mais, comme l'a dit M. Rébelliau, — que M. Naef ne cite pas davantage, — « sur le caractère foncièrement « religieux » des guerres civiles du XVIe siècle en France, et sur le caractère essentiellement « protestant » des troubles du règne de François II et de la minorité de Charles IX, la thèse générale de Bossuet demeure inattaquable » (1). En somme, malgré des divergences de détail, la thèse de M. Naef cadre avec celle de Bossuet.

5. — Dom Leclercq exprime le regret d'avoir dû, par suite d'un contrat, publier la traduction du t. IX de l'*Histoire des conciles* d'Hefele, écrit par le cardinal Hergenröther (2). « Cet énorme volume de 950 pages, dit-il, est presque entièrement consacré à l'étude des origines de la Réforme en Allemagne. Une trentaine de pages, tout au plus, parlent des conciles de cette époque ». Aussi a-t-il cru devoir raccourcir ce texte à peu près étranger à l'histoire des conciles. En outre, à la différence des précédents volumes, où les notes critiques et bibliographiques du traducteur sont abondantes et, par moments, fort longues, ce t. IX de la traduction est, autant vaut dire, dépourvu de notes.

Hergenröther fit, en effet, à l'histoire extraconciliaire, à ce qu'il appelait « la préhistoire du concile de Trente », une place disproportionnée dans son t. IX, qu'il avait eu le projet de conduire jusqu'à la première période du concile sous Paul III inclusivement; il se laissa déborder par le récit des précédents du protestantisme et leur accorda tout le volume. Autre inconvénient : Hergenröther écrivit en 1890. La littérature luthérienne s'est enrichie depuis lors; Denifle et Grisar notamment l'ont renouvelée.

Malgré les désavantages d'une traduction réduite, on ne saurait trouver tort à Dom Leclercq d'avoir abrégé le texte d'Hergenröther, d'autant que ce travail de compression a été fait d'une main experte. Le traducteur a conservé tous les passages relatifs aux conciles provinciaux sous Adrien VI et Clément VII. De plus, — et là est principalement l'intérêt de ce volume, — des 95 thèses de Luther sur les

(1) A. Rébelliau, *Bossuet historien du protestantisme. Étude sur l'Histoire des variations et sur la controverse entre les protestants et les catholiques au* XVIIe *siècle*, Paris, 1891, p. 508.

(2) Cardinal J. Hergenröther, *Histoire des conciles d'après les documents originaux par C. J. Hefele continuée*, trad. française par Dom H. Leclercq, t. VIII, 2e partie, Paris, Letouzey et Ané, 1921. In-8° de 641 p. 10 fr.

indulgences (31 octobre 1517) aux décrets du concile de Cologne empreints de semi-luthéranisme (1536), il a reproduit les thèses et antithèses, les articles et les propositions, soutenus et attaqués, de part et d'autre, par les théologiens et les universités, tout le long de la controverse déchaînée par le protestantisme. Il y a beaucoup à prendre, dans ces listes, pour l'histoire des dogmes. Le concile de Trente n'eut qu'à opérer le filtrage nécessaire.

6. — M. de Fontgalland a donné à la Société Humbert II, fondée par M. le chanoine Ulysse Chevalier, une collection de livres anciens, — il y en a 344, — rares pour la plupart, dont un bon nombre sont des écrits de controverse provenant d'auteurs dauphinois, prédicateurs catholiques et surtout ministres de la Réforme.

Peu de provinces furent, autant que le Dauphiné, agitées par les discussions religieuses, à partir du jour où l'édit de Nantes mit fin aux guerres de religion et où le terrain de la lutte ne fut plus le champ de bataille, mais la chaire ou la conférence publique : « le Dauphiné n'avait-il pas à Die sa petite Genève, place forte de la secte et l'un de ses foyers intellectuels, tandis que sa partie méridionale subissait l'influence de la ville d'Orange ? »

M. Ulysse Chevalier publie le catalogue des volumes dus à la libéralité de M. de Fontgalland (1). Dans l'introduction il examine, aux points de vue historique et littéraire, les ouvrages de ceux qu'il nomme « les Bossuet et les Jurieu de chez nous, que nous aurions grand tort de négliger ». Plus que certains gros livres, l'opuscule de M. Chevalier contribue à faire connaître le mouvement de la Réforme, « un des grands orages passés sur le monde des âmes par la permission de Dieu ».

7. — Un des actes les plus féconds du concile de Trente fut le décret par lequel il institua les grands séminaires. M. l'abbé Bonnenfant a recherché dans quelle mesure la Normandie appliqua ce décret. Le résultat de son enquête, poursuivie dans les bibliothèques et les archives normandes, nous est présenté dans un volume bien imprimé, écrit avec science et conscience, plein de renseignements nouveaux (2).

(1) Ulysse Chevalier, *Société Humbert II. Les controverses religieuses en Dauphiné. Catalogue du fonds Anatole de Fontgalland*, Paris, A. Picard, 1921. In-8 de 86 p.

(2) G. Bonnenfant, *Les séminaires normands du* XVIe *au* XVIIIe *siècle. Fondation, organisation, fonctionnement*, Paris, A. Picard ; Rouen, A. Lestringant, 1915. In-8 de VI-515 p. — Ce volume parut d'abord tel quel, mais sans la lettre de Mgr l'évêque d'Évreux à l'auteur, en 1914, sous ce titre moins bon : *Le concile de Trente et les séminaires normands*, thèse de doctorat d'agrégation en droit canonique présentée à la Faculté catholique de Lyon.

Sur la valeur scientifique des maîtres, leurs relations avec le jansénisme et le gallicanisme, l'efficacité de leurs efforts pour former des saints et des apôtres, il aurait pu appuyer davantage.

M. Bonnenfant divise son sujet en trois parties. La première, après un bilan de l'état moral et religieux du clergé au XVIe siècle, d'où résultait la nécessité d'une réforme, traite des initiatives prises, jusqu'au milieu du XVIIIe siècle, pour l'application du décret du concile. La deuxième partie, la plus importante, embrasse la période des réalisations, de 1650 à la fin du XVIIIe siècle. La troisième, sous ce titre peu réussi : « Vues rétrospectives et synthétiques », décrit l'organisation et le fonctionnement des séminaires. Suivent six appendices, consacrés à la liste des évêques de la Normandie du XVIe au XVIIIe siècle, aux divers usages des séminaires en dehors de la préparation au sacerdoce : résidences disciplinaires substituées, dans certains cas, aux prisons de l'officialité pour les ecclésiastiques; stage pour ceux qui, nommés curés, se disposaient à l'accomplissement de leur mission; retraites ecclésiastiques, stage des chanoines étudiants, conférences pour externes ou écoles cléricales. Puis nous avons six pièces justificatives, parmi lesquelles deux règlements de séminaires (La Délivrande de Bayeux vers 1674, et Coutances en 1713) et un ordre de la journée pendant les trente jours qui précèdent l'ordination.

Les séminaires de la Normandie ont répondu aux intentions du concile de Trente. Des hommes apostoliques se dévouèrent à l'œuvre avec un succès qui leur valut la haute satisfaction des évêques de la province. Entre tous, les Eudistes eurent de justes éloges. Ce que disait, en 1686, Léonor II de Matignon, évêque de Coutances, résume l'opinion de l'épiscopat : « C'est par leur zèle et leur application (des Eudistes) que nous trouvons les ecclésiastiques de nostre diocèze si réglés dans leur vie et si soumis à nos ordres ». Et le prélat, observant que les élèves de leurs séminaires « prennent l'esprit ecclésiastique » et ensuite « apportent un grand proffit à l'Eglize par les sacrifices qu'ils offrent à sa divine majesté, par les exemples d'une sainte vie et par le travail infatigable qu'ils entreprennent pour instruire les peuples », ajoutait avec grande douleur que ceux, au contraire, « qui sont entrez dans les saints ordres sans avoir pris cet esprit dans le séminaire », alors même qu'ils resteraient éloignés du vice, n'ont toute leur vie qu'une vertu faible et rampante, un zèle languissant, et ne sont que les ombres dont ceux qui ont été eslevés dans les séminaires sont la vérité ».

Grâce aux séminaires, les prêtres furent meilleurs, les fidèles mieux instruits, mieux formés à la vie chrétienne. Et cependant, tandis que, au moyen âge, en l'absence des séminaires, malgré tant de lacunes du clergé, la foi avait été florissante, le XVIIe siècle et

le XVIIIe aboutirent à l'incrédulité, quoique dotés des séminaires. Comment l'expliquer? Il y eut à cela des causes multiples, qui n'étaient pas du sujet de M. Bonnenfant. Les séminaires travaillèrent-ils, autant qu'ils l'auraient dû, à prévenir cet état de choses ? M. Bonnenfant ne touche pas à ce problème au moment de conclure. Mais, au cours de son volume, il fournit des éléments pour le résoudre. Si les séminaires rendirent de signalés services, trois causes ont paralysé partiellement leur action.

D'abord, l'obéissance au concile de Trente fut tardive. En Normandie il fallut attendre près d'un siècle avant la mise à exécution sérieuse du décret du concile.

L'obéissance fut, en outre, incomplète. Le concile, sans assigner des limites de temps, demandait un long séjour au séminaire puisqu'il voulait qu'on y trouvât une solide formation sacerdotale. Or douze mois de présence furent le maximum exigé, par les évêques, des aspirants aux saints ordres, et, dit M. Bonnenfant, « si le principe du séminaire obligatoire entrait de plus en plus dans les mœurs ecclésiastiques, aucun évêque ne songera à dépasser cette mesure. Plusieurs... se contentèrent de moins ». Il y eut, avec ce minimum requis, « une résidence facultative, dont il est assez difficile de déterminer les modalités... C'était la combinaison, en proportions variables, de l'internat et de l'externat ». Mais, en somme, l'internat fut trop court. Ce n'est pas tout. Le concile de Trente, dans son décret, « veut qu'on choisisse principalement les enfants des pauvres; il n'exclut pas cependant ceux des riches, pourvu qu'ils s'y entretiennent (dans les séminaires) à leurs dépens et qu'ils témoignent désir et affection pour le service de Dieu et de l'Église » (ses. XXIII, *De reformat.*, c. 18). Or les séminaires s'ouvrirent principalement aux riches, à telles enseignes que M. Bonnenfant adopte, pour sa deuxième partie, cette division qui surprendrait ceux qui ne seraient pas au courant de l'histoire : « les grands séminaires », par quoi il faut entendre les séminaires pour riches, et les « petits séminaires », c'est-à-dire les séminaires des pauvres. La transformation des petits séminaires, ou séminaires pour pauvres, en petits séminaires au sens actuel du mot, ou séminaires pour humanistes, fut à peine ébauchée. Au recrutement des élèves parmi les familles riches plutôt que parmi les pauvres il y eut des inconvénients graves, celui surtout de la course aux gros bénéfices par des cadets de famille, sans vocation.

Nous constatons, enfin, que la pure doctrine fut, plus d'une fois, obscurcie dans les séminaires normands. Le jansénisme eut des adeptes dans quelques séminaires, le gallicanisme davantage. On entendit, par exemple, les Eudistes déclarer qu'ils avaient toujours donné et donneraient « dans toutes les occasions des preuves de

leur adhésion sincère aux sentiments de l'Église gallicane exprimés dans les quatre articles de 1682 ; ils les soutiennent, ils les croient, ils sont tous français, indépendants des puissances étrangères dont ils n'attendent rien. Ils n'ont d'autre intérêt que ceux du royaume : ils en soutiendront toujours l'indépendance et les droits ». Le temps n'est plus, heureusement, où l'on ne pouvait, sans compromettre sa réputation de bon français, combattre les quatre articles. Et les progrès de l'histoire permettent de mesurer de mieux en mieux ce que le catholicisme perdit à être « indépendant des puissances étrangères » — ce mot désignant le Saint-Siège — et à trop dépendre des rois.

8. — La bibliographie de l'histoire de la Réforme religieuse en Italie, de M. Chiminelli (1), laisse à désirer.

Passe pour la division des matières, quoiqu'elle concilie mal l'ordre chronologique et l'ordre logique ! Passe même pour le chapitre Ier sur les « précurseurs de la Réforme », bien que ces précurseurs n'aient pas été d'accord entre eux et n'aient admis aucun des principes fondamentaux du protestantisme, qu'ils auraient abominé s'ils l'avaient connu ! Mais que de lacunes et d'inexactitudes !

On se demande pourquoi tels noms figurent ici, et non tels autres. Pourquoi, parmi les « précurseurs », un Pierre des Vignes, un Cecco d'Ascoli, un Savonarole, un Dante, etc., plutôt, par exemple, qu'un Pierre de Bruys, un Henri, un Guillaume Occam, un Marsile de Padoue, etc.? Pourquoi ceux que M. Chiminelli adopte, plutôt que tels et tels choisis par M. Comba, si cher à M. Chiminelli, et par M. Bonet-Maury, dans *I nostri protestanti*, t. I, *Avanti la Riforma* (Florence, 1895), du premier et dans *Les précurseurs de la Réforme et de la liberté de conscience dans les pays latins du* XIIIe *au* XVe *siècle* (Paris, 1904), du second ? Pourquoi le chapitre V, consacré aux réformateurs d'outre-Alpes dans leurs relations avec l'Italie, néglige-t-il, sans parler du reste, Mélanchton, dont les *Loci communes*, publiés à Wittenberg, en 1521, se répandirent dans la région du Pô et parurent, à Venise, en 1525, dans une traduction signée Ippofilo da Terra Negra, déguisement translucide de Schwarzerd, le nom véritable de l'auteur ? Pourquoi le chapitre XI sur les livres célèbres de la Réforme italienne au XVIe siècle ne mentionne-t-il pas un des plus retentissants, l'*Annatomia* (*sic*) *della messa*, publié par Agostino Mainardi, sous le pseudonyme d'Antonio di Adamo ? Et, dans le chapitre XII, sur la contre-réforme catholique, que d'omissions ! C'est ainsi qu'on cherche en vain le nom de Girolamo Muzio,

(1) Piero Chiminelli, *Bibliografia della storia della Riforma religiosa in Italia*, Rome, maison éditrice Bilychnis, 1921. In-8o de 301-VIII p. 5 fr.

auquel de nombreux écrits contre le protestantisme valurent la qualification de marteau des hérétiques, *malleus hæreticorum* (1).

Non plus que les personnages, M. Chiminelli ne cite toujours les livres qui s'imposent. Sur les cathares il ne cite que C. Schmidt, encore utile, mais vieilli. Il ne cite pas le livre capital de L. Zanoni, *Gli umiliati nei loro rapporti con l'eresia, l'industria della lana ed i communi nei secoli* XII *e* XIII (Milan, 1911), sur ces humiliés, ni purs cathares, ni purs vaudois, quoi qu'on en ait dit, mais en communion avec les vaudois et les cathares. Il ne cite pas P. Fournier, *Etudes sur Joachim de Flore et ses doctrines* (Paris, 1919), etc.

Les auteurs et les livres que cite M. Chiminelli souvent il les cite mal. Il écrit : « De Latro » pour « De Lauro », « Blaczko » pour « Klaczko », « Giraud » pour « Guiraud », « De la Serrière » pour « De la Servière », » Deyob » pour « Dejob », « Peygnot » pour « Peignot », « Romanie » pour « Romania », « Vigorox » pour « Vigouroux », etc. Peu au courant, c'est manifeste, de la littérature historique étrangère, il donne fréquemment en italien le titre de livres allemands ou français, même non traduits en italien. Il n'échappe pas à l'à peu près, cette tare de la bibliographie, ne fournissant pas ou fournissant d'une manière incomplète les indications nécessaires sur les pages d'un article de revue, sur le tome, l'année et le lieu de l'impression ; par exemple, il renvoie à un article de la *Nuova Antologia* de la sorte : « p. 29, 1875 », et à un autre de la *Revue des Deux-Mondes* : « p. 28, 1905 ». Que dire d'un renvoi aux archives secrètes du Vatican et aux archives d'État de Rome, pour l'histoire de la Réforme à Rome?

Malgré ses imperfections et en attendant mieux, le livre de M. Chiminelli rendra des services. Signalons, parmi les plus utiles, les chapitres XXIII, sur le mouvement protestant contemporain dans les diverses parties de l'Italie ; XXIV, sur les personnalités du mouvement évangélique en Italie depuis 1850 ; XXVI, sur les colonies et missions évangélico-italiennes à l'étranger ; XXVIII, sur le journalisme évangélique comme source d'historiographie protestante, et, tout défectueux qu'il est, le chap. XXIX, sur la Bible dans la Réforme italienne.

9. — On aborde avec un peu d'effroi le livre de M. l'abbé Leman sur Urbain VIII et son intervention dans la lutte entre la France et l'Autriche (2). 527 pages compactes, plus 10 pages de bibliographie et

(1) Cf. E. Rodocanachi, *La Réforme en Italie*, Paris, 1920, t. I, p. 169-174, 191-193.

(2) Auguste Leman, *Urbain VIII et la rivalité de la France et de la maison d'Autriche de 1631 à 1635* (*Mémoires et travaux publiés par des professeurs des Facultés catholiques de Lille*, t. XVI), Lille, R. Giard ; Paris, E. Champion, 1920. In-8° de XXI-623 p., 26 francs.

66 pages de documents, n'est-ce pas excessif pour montrer qu'Urbain VIII s'efforça de maintenir la paix, mais n'y réussit pas ? Cette impression d'inquiétude tombe vite. M. Leman a recueilli, dans les archives et les bibliothèques de Rome et de Paris, aux archives de Simancas, de Florence, de Venise et de Modène, une masse énorme de matériaux. Loin d'être écrasé sous le poids, il les manie avec aisance, il les groupe et les combine de façon si claire qu'on est captivé par sa lecture ; le volume est gros, il n'est pas long.

On regrette que l'auteur ne se se préoccupe pas, ou presque, de nous présenter ses personnages. Il suppose par trop que les hommes et les événements nous sont connus ; il nous jette du coup *in medias res*. La fin de Gustave-Adolphe à Lützen, la « tragédie » d'Eger, la trahison et la mort de Waldstein, les grands faits militaires sont mentionnés d'un mot. Pas une appréciation sur les vues de Richelieu ou sur le plan d'Olivarès et de Ferdinand II. Sauf pour le cardinal Pazmany, le « Richelieu hongrois », ambassadeur de l'Autriche à Rome, en 1632, dont le passé est résumé en deux bonnes pages, sur les divers négociateurs qui évoluent nous avons les renseignements qui ressortent des textes diplomatiques, rien autre. Quelques physionomies se détachent aisément, tant les traits sont caractéristiques ; c'est le cas de ces deux espagnols violents, rodomonts, d'une morgue insolente : le cardinal Borgia, descendant d'Alexandre VI, ambassadeur auprès du Saint-Siège, et Cristobal de Benavente y Bénavidès, ambassadeur à Paris. Mais la plupart de ces diplomates se dérobent. Que furent au juste, par exemple, Alexandre Bichi, évêque de Carpentras, et Francesco Adriano Ceva, tous deux cardinaux, tous deux nonces, celui-ci extraordinaire, celui-là ordinaire, en France ? Et Francesco Barberini lui-même, le cardinal neveu, secrétaire d'État d'Urbain VIII, eut-il une personnalité tranchée ? Fut-il l'instigateur ou l'exécuteur seulement des volontés pontificales ? M. Leman abandonne au lecteur le soin de se faire une conviction sur tout cela. Il se borne, en ce qui le concerne, à exposer l'action d'Urbain VIII, de ses alliés et de ses contradicteurs, telle qu'elle ressort des documents. Devant les documents il s'efface avec une discrétion excessive.

Ce que les documents révèlent est, du reste, du plus vif intérêt. On a prétendu qu'Urbain VIII avait approuvé les intelligences du roi très chrétien, Louis XIII, avec le roi hérétique de Suède, Gustave-Adolphe. Bien plus, sur la foi des ambassadeurs de Venise, Ranke affirma que des alliances, « sinon immédiates, du moins indirectes », existèrent, en 1631 et 1632, entre le Saint-Siège et les protestants d'Allemagne et de Suède. « Le chef même de la catholicité, dit-il, qui, jusqu'à cette époque, avait dirigé l'attaque contre les protestants, le pape délaissa

les suprêmes intérêts du pouvoir spirituel et prit parti contre ceux qui avaient travaillé avec le plus de zèle au rétablissement du catholicisme » (1). Gregorovius, dans un mémoire dont le titre précise l'idée-maîtresse, *Urban VIII im Widerspruch zu Spanien und dem Kaiser* (Stuttgardt, 1879), avait repris et accentué cette thèse. Quoique plusieurs des données dont on l'appuyait soient apparues fausses, elle est restée en faveur ; tout en la mitigeant, on l'a maintenue.

M. Leman démontre que la thèse ne tient pas. Urbain VIII ne vit jamais d'un œil favorable les alliances françaises avec le protestantisme. Son dessein constant fut de les rompre. Mais, d'autre part, jaloux des prérogatives de son titre de père commun des fidèles, il ne s'est jamais prononcé, contre la France, pour l'Espagne et l'Autriche ; il a gardé une stricte neutralité. Son but unique a été de réconcilier les Bourbons et les Habsbourg, « pour rendre la paix à l'Europe, soulager les catholiques d'Allemagne et assurer la tranquillité de la péninsule italienne ».

Personnellement, semble-t-il, Urbain VIII inclinait plutôt vers la France, à l'inverse du cardinal secrétaire d'État Francesco Barberini, qui parait avoir penché plutôt vers l'Espagne. Peut-être les souvenirs de son séjour de trois ans à la cour d'Henri IV, où s'était faite sa carrière diplomatique, étaient-ils pour quelque chose dans cette sympathie du pape. Puis, la prise de la Rochelle l'avait impressionné ; elle marquait, à ses yeux, l'anéantissement du protestantisme en France. Et il avait contre l'Espagne des griefs, qu'aggravaient encore les provocations maladroites du cardinal Borgia soutenu jusqu'au bout par son roi. Il lui était facile de comprendre que l'Espagne couvrait du prétexte religieux ses visées politiques. L'Autriche, de son côté, recourut à des procédés qui auraient pu aboutir à une rupture avec le Saint-Siège ou à muer le chef de l'Église en un chapelain des Habsbourg. Ajoutons que, à plusieurs reprises, l'empereur avait été prêt à conclure un accord avec les princes protestants et que les agents du roi d'Espagne l'avaient exhorté à négocier avec les hérétiques.

Dès lors la conduite d'Urbain VIII s'explique. Il s'oppose aux entreprises de la France contre les catholiques d'Allemagne. Il multiplie les tentatives pour les détacher des protestants. Il refuse d'entrer dans une ligue italienne contre tous ceux qui voudraient troubler le repos de l'Italie, c'est-à-dire pratiquement contre l'Espagne et l'Autriche. « Depuis Clément VII, répond-il aux sollicitations de la France, tous les papes ont, à l'exception de Paul IV, refusé d'entrer dans aucune

(1) L. Ranke, *Histoire de la papauté pendant les* XVIIe *et* XVIIe *siècles*, trad. J.-B. Haiber, Paris, 1838, t. IV, p. 246, 259.

ligue ; toujours ils ont estimé qu'ils seraient par là empêchés de travailler au rétablissement de la paix entre les catholiques et au progrès du catholicisme ». Mais il a également refusé de s'unir, fût-ce par des moyens indirects, à l'Autriche et surtout à l'Espagne, de beaucoup plus irréductible, contre la France. Aux démarches dont on l'accable pour qu'il excommunie Richelieu ou même Louis XIII, fauteurs d'hérétiques, il est insensible. « Le pape ne peut se rappeler sans larmes la décision intempestive de Clément VII contre Henri VIII d'Angleterre », écrit Francesco Barberini au nonce extraordinaire de Vienne. Pas plus qu'à la ligue projetée par la France Urbain VIII ne veut souscrire à une ligue antifrançaise. S'il y adhérait, de quel droit pourrait-il s'interposer en médiateur? Or il ambitionne ce rôle de médiateur, non celui de partisan, non pas même celui d'arbitre, par crainte d'une rupture avec la nation qui ne consentirait pas à se soumettre à sa sentence. Le pape ne veut pas, dit magnifiquement Francesco Barberini, « compromettre sa paternité universelle, et, par là, se rendre inapte à remédier et à pacifier, ce qui est l'office propre du vicaire du Christ, à quoi cède toute autre considération d'être prince temporel ». L'établissement d'une paix générale est tellement son but que lui, pourtant susceptible quand sa dignité est en jeu, accepte, pour la préparer, des sacrifices d'amour-propre.

Vains sont les efforts du pape, et ceux de la période des succès de Gustave-Adolphe et ceux qu'il prodigue durant ce que Richelieu a nommé « la guerre couverte ». La guerre couverte se transforme en guerre ouverte. Non seulement Urbain VIII échoue, mais encore, parce qu'il n'a poursuivi que les intérêts supérieurs de la religion, parce qu'il agit en père commun de ses fils, tous le suspectent.

Le succès n'est pas le seul critérium des valeurs humaines. Urbain VIII eut le mérite de dire infatigablement des paroles de concorde. Puisque ses propositions ne se heurtèrent jamais à un refus formel, « il a pu, observe M. Leman, jusqu'à la dernière heure, escompter une solution pacifique. Au reste, en la recommandant même alors qu'elle était désespérée, le pape était dans son rôle ».

Urbain VIII eut un autre mérite. A certains égards, selon la remarque de M. Leman, Urbain « fait encore figure d'un pape du moyen âge ». Une des raisons pour lesquelles il avait choisi le nom d'Urbain VIII fut le dessein qu'il avait de marcher sur les traces d'Urbain II, le pape de la croisade. A des princes qui n'ont souci que des avantages particuliers ou nationaux il parla du bien supérieur de la République chrétienne, de sa défense contre l'hérésie et le péril turc. Mais, homme de la tradition, il n'a pas fermé les yeux aux exigences des temps nouveaux. Il a vu clair dans les intentions des puissances qui, sous de belles phrases, ne cherchaient en lui qu'un

allié. Pape de tous, décidé à ne rompre avec aucune des maisons rivales, il a répondu à leurs avances en offrant sa médiation. Ses efforts ont tendu à réunir un congrès qui aurait pour objectif de débattre les conditions de la paix. Là était la vraie solution des différends. Née à Vienne, l'idée, grâce à Urbain VIII, finit par être accueillie à Paris et Madrid. Un jour elle triomphera. Il y a plus, cette solution de l'avenir qu'il préconise Urbain VIII la rend possible en proposant de discuter, à la fois, deux traités concernant l'un les protestants, l'autre les catholiques. C'est ce qui aura lieu : les conditions de la paix seront discutées à Münster pour les catholiques et, pour les protestants, à Osnabrück, et dans ces deux villes de la Westphalie seront signés, le 24 octobre 1649, les traités de Westphalie.

10. — Toute une littérature polémique naquit des *Provinciales* de Pascal. Le jésuite Pirot publia, dès 1657, une anonyme et malencontreuse *Apologie pour les casuistes*. Les curés de Paris lancèrent un factum pour défendre, contre Pirot, « la cause de la morale chrétienne » ; huit autres écrits suivirent, en 1657 et 1658. M. de Récalde réédite ces neuf écrits (1).

Sans y voir, avec lui, « un miracle d'éloquence », et sans aller jusqu'à admettre qu'une part notable en est due à Pascal, que « presque partout subsiste quelque chose de Montalte », que « le génie même de Pascal y apparaît à chaque instant », on doit reconnaître que littérairement l'œuvre est intéressante. Des pages semblent être de Pascal et il est à croire que Port-Royal, par la plume d'Antoine Arnauld et de Nicole, est intervenu dans sa rédaction. Cette question de la paternité des neuf écrits méritait un examen minutieux que M. de Récalde esquisse à peine. On regrettera aussi que, au lieu d'un « volume de vulgarisation », il n'ait pas donné une édition critique et qu'il n'ait pas eu le souci de confronter avec les textes originaux les passages et les citations des casuistes incriminés.

L'introduction et les appendices de M. de Récalde contiennent une charge à fond contre la Compagnie de Jésus, « contre sa politique d'alors et peut-être éternelle ». Les jésuites sont accusés d'avoir professé le laxisme, et cela comme « un moyen de règne », pour faire triompher « le grand, l'unique, le souverain principe », à savoir que « la Compagnie se maintienne et commande ». C'est quasi la thèse des *Provinciales*. Or, même en accordant beaucoup à l'opportunité et à la

(1) I. de Récalde, *Écrits des curés de Paris contre la politique et la morale des jésuites avec une étude sur la querelle du laxisme*, Paris, Editions et librairie, 1921. In-12 de 405 p. 7 francs.

solidité des *Provinciales*, M. Strowski n'a pas hésité à dire que cette « thèse essentielle » est « fausse » et que Pascal a « commis une injustice singulière » (1). On est d'autant plus surpris que M. de Récalde se soit écarté de cette conclusion qu'il ne tombe pas dans les méprises d'un Havet sur le probabilisme et la casuistique. Il distingue fort bien la casuistique et le probabilisme qui sont du laxisme de ceux qui ne sont que bon sens et christianisme élémentaires, et déclare, par exemple, qu'il n'est blessé, « ni comme honnête homme ni comme chrétien », d'une décision de Filiutius qui avait scandalisé Pascal et Havet.

A quoi se ramène donc l'affaire du laxisme au XVIIe siècle ? Aux points suivants. Alexandre VII condamna, le 24 septembre 1665, 28, et, le 18 mars 1666, 17 propositions laxistes. Innocent XI en fit autant, le 2 mars 1679, pour 65 propositions (2). Plusieurs de ces propositions avaient été attaquées par les *Provinciales* et par les *Ecrits des curés de Paris*. La plupart avaient leur origine dans un probabilisme mal entendu. Les papes ne condamnèrent pas tout probabilisme, mais le probabilisme laxiste, et, comme le remarque M. de Récalde, c'est un probabilisme dégagé des abus d'alors qui a prévalu dans l'enseignement théologique. Historiquement il y aurait à rechercher quels furent les tenants des doctrines condamnées, dans la Compagnie de Jésus et en dehors d'elle. Ni les seuls jésuites ni tous les jésuites ne soutinrent ces opinions. N'y a-t-il eu, pour les patronner, entre les jésuites, qu' « une demi-douzaine de docteurs justement censurés, parmi des centaines d'autres qui sont sans reproche et même en honneur dans l'Église de Dieu », ainsi que l'affirme le P. Brucker (3) ? Ce serait à voir. Fallût-il grossir ce chiffre, rien n'autorisait à condamner en bloc la Compagnie de Jésus.

Où M. de Récalde a raison c'est quand il souligne l'importance de la querelle du laxisme. Tandis que le gallicanisme, le jansénisme et le quiétisme suscitent des travaux sans fin, on ne s'occupe guère des controverses sur le laxisme. A peine sont-elles mentionnées dans les manuels d'histoire ecclésiastique. Le sujet est digne de l'attention des travailleurs.

11. — De 1911 à 1916, le P. Dudon avait inséré divers articles sur Molinos dans les *Recherches de science religieuse*. Il les a repris, rema-

(1) F. Strowski, *Pascal et son temps*, 2e édit., Paris, 1908, t. III, p. 123.

(2) Par une confusion singulière, ces propositions figurent comme erreurs jansénistes dans Denzinger-Bannwart, *Enchiridion*, 10e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1908, p. 344, 350.

(3) J. Brucker, *La Compagnie de Jésus. Esquisse de son institut et de son histoire*, Paris, 1919, p. 560.

niés, complétés, en un des plus importants volumes dont s'est enrichie la théologie historique au cours de ces dernières années (1).

Par lui ont été faites d'heureuses trouvailles : textes espagnols du *Traité* de Molinos *sur la communion fréquente* et de sa *Guide spirituelle*, que l'on croyait perdus, textes d'une rédaction inédite de la *Guide* différente de celle qui est imprimée, d'une *Défense de la Guide* non publiée, et d'une multitude de documents, épars dans les bibliothèques d'Italie, d'Espagne et de France, qui éclairent toute cette lamentable histoire.

On ne savait pas avec certitude où et quand Michel Molinos naquit. Les registres paroissiaux de Muniesa ont révélé qu'il fut baptisé dans ce bourg (à 15 lieues au sud de Saragosse), le 29 juin 1628. Sa famille était de condition modeste. Il étudia chez les jésuites, à Valence. On trouve, pour la première fois, sa trace dans cette ville en 1646. Il y fut ordonné prêtre en 1652. En 1663, les Valentinois le déléguèrent à Rome, pour prendre en main la cause de béatification d'un bénéficier de Saint-André de Valence, François-Jérôme Simon, mort en 1612, qui passait pour un saint et un thaumaturge. La cause ne devait pas aboutir; du reste, en 1675, Molinos avait été déchargé de cette mission. Son insuccès fut compensé par la réussite qu'il obtint dans la direction des âmes.

Molinos rêva d'une spiritualité nouvelle, peut-être dès 1662, vers la fin de son séjour à Valence, en découvrant — et en comprenant mal — l'*Alphabet pour lire dans le Christ* et les autres *Œuvres* de Jean Falconi, de l'ordre de la Merci (mort à Madrid, en 1638), éditées à Valence en 1662. Falconi fut traduit en italien et eut plusieurs éditions à Rome après l'arrivée de Molinos en cette ville, antérieurement à la *Guide spirituelle*. Avec celle de Jean Falconi, s'exerça sur Molinos l'influence de l'espagnol Grégoire Lopez (mort au Mexique), personnage extraordinaire dont la vie fut un exemple de la contemplation décrite par Jean Falconi. A Rome et en Italie des poussées quiétistes existaient; mais, au début, une sorte de nationalisme ombrageux paraît avoir confiné Molinos dans des prédilections espagnoles. Parmi les écrivains qui préparèrent les voies à Molinos, il faut compter un laïque, François Malaval, « le saint aveugle » de Marseille, et l'oratorien Pier Matteo Petrucci, né à Iesi. On fait souvent de Malaval et de Petrucci des disciples de Molinos. La chronologie s'y oppose. L'un et l'autre se lièrent avec lui; mais ils avaient enseigné le quiétisme avant la *Guide spirituelle*.

(1) Paul Dudon, *Le quiétiste espagnol Michel Molinos (1628-1696)*, Paris, G. Beauchesne, 1921. In-8 de xxi-313 p., 20 fr.

La *Guide* s'imprime en 1675. Molinos, enjôleur habile, s'est beaucoup répandu dans les cercles pieux. Partout où les livres de Malaval, de Petrucci, de Falconi, ont trouvé faveur, la *Guide* « pénètre en dominatrice. Enfin le quiétisme a son maître définitif ».

Il faut lire les pages, animées et si pleines, qui racontent la polémique déchaînée par la *Guide*. Les principaux épisodes sont marqués par les *Lettres* de Molinos sur l'oraison (1676), le *Prix de l'oraison* du jésuite Gottardo Bell'huomo contre Molinos et Malaval (1678), la *Défense de la contemplation* écrite par Molinos (avant février 1680) et gardée par lui en manuscrit, la correspondance de Molinos avec le P. Oliva, général des jésuites (1680), l'intervention, en faveur de Molinos, de Palafox, archevêque de Palerme (1681), l'attaque du jésuite Paul Segneri contre la *Guide*, sa défense par Petrucci et la riposte de Segneri (1681), la controverse « sous le manteau » qui remplit l'année 1681. Un moment, on put croire que Molinos triompherait. Les ouvrages de Segneri, de Bell'huomo, et d'un clerc régulier mineur, Alessandro Regio, qui entra en lice contre Molinos en 1682, furent prohibés par l'Index, pendant que la *Guide* se réimprimait librement à Rome (1681) et que Petrucci devenait évêque d'Iesi (1681).

La victoire n'était qu'apparente. De partout surgirent des protestations contre Molinos. Le 16 juillet 1685, le Saint-Office le fit arrêter et emprisonner. Un procès commença, qui dura deux ans. On a dit que la condamnation aurait été due surtout aux démarches du cardinal d'Estrées, qui fut, sans en avoir le titre, le véritable ambassadeur de la France à Rome. La correspondance diplomatique du cardinal ne justifie pas cette opinion ; d'Estrées n'eut d'autre rôle que celui d'informateur très averti auprès de Louis XIV.

Pourquoi cette lenteur ? Parce que les questions soulevées étaient délicates et les personnes à entendre nombreuses. Parce que les congrégations romaines ont, comme tous les grands bureaux d'administration, des manques de promptitude traditionnels. Puis, parce que, dans le procès, le pape joua « des rênes plus que de l'éperon ». Vieillard valétudinaire, absorbé par sa lutte avec Louis XIV, entouré d'admirateurs de Molinos, sympathique à Petrucci qu'il créa cardinal, Innocent XI ne se prononça officiellement que du jour où Molinos apparut indéfendable. Les dépositions des témoins et les aveux de Molinos révélèrent que les doctrines sur l'oraison et sur l'abandon à Dieu constituaient un péril et que Molinos, dès longtemps, s'en était autorisé pour s'adonner à la luxure. Les 263 propositions, dans lesquelles on avait résumé son enseignement, furent réduites à 68 et condamnées par le Saint-Office, le 28 août, et par la bulle *Cœlestis pastor* d'Innocent XI, le 20 novembre 1687. La bulle ne mentionne pas

la *Guide* (approuvée par cinq théologiens romains et munie de l'imprimatur du maître du sacré palais), et, dans le procès, on n'avait fait état que des manuscrits de Molinos et de ses explications orales. Le P. Dudon n'a pas de peine à montrer que la *Guide* renferme « toute la substance malsaine des 68 propositions ».

Molinos abjura ses erreurs, le 31 septembre. Il mourut dans les prisons de l'Inquisition, le 28 décembre 1696.

Le cardinal Petrucci, quoique protégé par Innocent XI, comparut à son tour devant le Saint-Office, qui examina ses livres et enquêta sur sa conduite. Il dut rétracter 54 propositions, très semblables à celles de Molinos (17 décembre 1687); en outre, ses ouvrages furent mis à l'Index (5 février 1688). Le bref *Cum sicut accepimus* d'Innocent XI (26 mai 1689) consigna cette rétractation, tout en cassant les informations juridiques faites ou à faire contre Petrucci. En défaveur pendant le bref pontificat d'Alexandre VIII, Petrucci rentra en grâce sous Innocent XII. Il mourut pieusement en 1701. Malaval, frappé par l'Index (1er avril 1688), se soumit « de cœur et de bouche, sans feintise », — c'est son mot, — à la sentence qui atteignit sa *Pratique facile pour élever l'âme à la contemplation* et aux décrets sur le quiétisme.

Le procès de Molinos eut d'autres contre-coups à Rome, à Séville, surtout à Paris. De Molinos à Fénelon la distance est telle qu'on éprouve de la gêne à rapprocher ces deux noms. Mais on ne peut pas ne pas reconnaître que, dans le courant du quiétisme français qui entraîna Fénelon, se trouve l'influence initiale de l'hérésiarque espagnol.

12. — Claude Fleury a été assez peu étudié jusqu'à présent, et son *Traité du choix et de la méthode des études*, sans être ignoré, n'avait pas attiré l'attention autant qu'il le mérite. M. l'abbé Dartigues en a fait un examen historique et critique, où tout n'est pas également approfondi, où il y a des longueurs et des répétitions, mais attachant et instructif (1).

En premier lieu, M. Dartigues recherche ce qui peut expliquer la genèse du *Traité*, dans la biographie de l'auteur, dans ses œuvres antérieures, dans son opinion sur les études de son temps, et retrace la fortune du *Traité*, son succès et son influence. Une deuxième partie est consacrée à Fleury historien des études et à son programme d'études. C'est beaucoup dire que d'avancer que l'histoire des études

(1) Gaston Dartigues, *Le Traité des études de l'abbé Claude Fleury (1686). Examen historique et critique*, Paris, E. Champion; Auch, F. Cocharaux, 1921. In-8° de 304 p., 20 fr.

« fait penser à la grande manière de Bossuet dans le *Discours sur l'histoire universelle* » ; du moins y rencontre-t-on de bons morceaux. Bien entendu, Fleury est dur pour le moyen âge, en particulier pour les scolastiques. Quant à « cette architecture que nous nommons gothique, et qui est effectivement arabesque (*sic*) », dit-il, elle « n'en est ni plus vénérable, ni plus sainte, pour avoir été appliquée à des usages saints dans les temps où l'on n'en connaissait pas de meilleure. Ce serait une délicatesse ridicule de ne vouloir pas entrer dans les églises qui sont bâties de la sorte ; mais ce serait un aussi vain scrupule de n'oser en bâtir d'une meilleure architecture ». On ne saurait être davantage XVIIe siècle. Le plan d'études de Fleury s'éloigne de celui de l'Université et des jésuites, pour se rapprocher de Port-Royal et de l'Oratoire. Il est assez voisin, par endroits, des idées et des méthodes actuelles. Fleury adopte carrément le critérium utilitaire. L'utilité individuelle, économique, sociale, occupe le premier rang ; le souci dominant est de former « l'honnête homme » et surtout « l'habile homme ». La culture littéraire ne vient qu'après; elle est réservée à une élite. Les divers articles du programme d'instruction générale et spéciale n'ont pas tous la même valeur. Plusieurs sont remarquables. Signalons, à la suite de M. Dartigues, les pages de « psychologie infantile », un « petit chef-d'œuvre » ; les conseils sur l'éducation des filles, dont on peut se demander s'ils sont inspirés de Fénelon ou s'ils sont un résumé avant la lettre du livre de Fénelon, — M. Dartigues, non sans vraisemblance, attribue à Fénelon la priorité, — et encore les avis judicieux sur l'enseignement du catéchisme, remède au grand mal de l'ignorance religieuse, car « on trouve partout, dit Fleury, de bonnes gens qui fréquentent les églises depuis quarante ou cinquante ans, et, étant fort assidus aux offices et aux sermons, ignorent encore les premiers éléments du christianisme ».

13. — En face du Sacré-Cœur de Montmartre a été érigée, le 2 septembre 1905, la statue du chevalier de La Barre « supplicié à 19 ans, le 1er juillet 1766, pour n'avoir pas salué une procession ». On a voulu opposer au sanctuaire national le martyr de la libre pensée, victime des prêtres.

Il était facile de savoir que La Barre « n'avait rien de ce qui fait les martyrs même des mauvaises causes », et que les prêtres ne sont pas responsables de sa mort.

M. Chassaigne, en racontant d'après les sources le procès du chevalier de La Barre, répand là-dessus une nouvelle lumière (1). Sur la

(1) Marc CHASSAIGNE, *Le procès du chevalier de La Barre*, préface par Jean GUIRAUD, Paris, J. Gabalda, 1920. In-8° de XVI-273 p., 12 fr.

procédure engagée contre La Barre devant le présidial d'Abbeville la documentation est complète. Il n'en va pas de même pour la procédure devant le parlement de Paris ; ici l'auteur a dû se contenter des dires, d'ailleurs concordants, des contemporains, tous défenseurs de La Barre. Avec ces documents, il a dépouillé ce qui se rapporte à son sujet dans les ouvrages anciens et modernes. Le tout est fondu dans un récit critique, clair, bien mené.

Dans la nuit du 8 au 9 août 1765, un crucifix fut mutilé sur le Pont-neuf d'Abbeville. A la suite du scandale, cinq jeunes gens furent arrêtés. Une instruction s'ouvrit contre eux. Le 28 février 1766, le présidial d'Abbeville frappa les deux plus compromis d'une sentence qui fut confirmée par le parlement de Paris, le 4 juin 1766 : Gaillard d'Étallonde était condamné à mort, par contumace, pour avoir « donné des coups de canne » au crucifix du Pont-neuf — le jugement ne parle pas de la mutilation — et pour d'autres actes d'impiété ; Jean-François Lefebvre, chevalier de La Barre, accusé d'avoir « passé, de propos délibéré, devant le Saint-Sacrement sans ôter son chapeau », proféré des blasphèmes énormes et commis divers sacrilèges, était condamné à être décapité, puis jeté au feu. La sentence, en ce qui concerne La Barre, fut exécutée, à Abbeville, le 1er juillet 1766.

On trouva, dans la chambre de La Barre, le *Dictionnaire philosophique* de Voltaire. Faut-il voir en lui un esprit fort, un disciple des « philosophes », un « Polyeucte de la libre pensée » ? Point du tout. C'était tout simplement un gamin mal élevé, ignorant, vaniteux, gâté par des lectures obscènes, corrompu et corrupteur, tombé dans un sadisme d'irréligion bête. Si le *Dictionnaire philosophique* s'était fourvoyé, « en sale compagnie », dans son embryon de bibliothèque, il ne l'avait sûrement pas lu en entier ; c'était trop fort pour lui. Entouré de bonnes influences, cet enfant vicieux aurait pu tourner bien. Le courage avec lequel il mourut montre qu'il y avait en lui des ressources ; l'approche du châtiment le purifia, le dégagea de ses niaiseries et de ses fanges. Jusqu'où alla son repentir ? Tout ce que nous pouvons en affirmer c'est que, le jour de son exécution, il s'abstint de toute fanfaronnade irréligieuse et que, s'étant confessé, avec une sincérité dont le secret nous échappe, au P. Bocquet, jacobin, il prit le crucifix et l'embrassa plusieurs fois avant de mourir.

L'Église n'eut aucune part à la peine de La Barre. Pour prouver le contraire, on a coutume d'alléguer l'amende honorable que l'évêque d'Amiens, M. de La Motte, prononça, le 10 août 1765, à la cérémonie de réparation de l'acte profanatoire : « ils (les auteurs du sacrilège) se sont par là rendus dignes des derniers supplices en ce monde et des peines éternelles en l'autre ». Mais c'est un abus de détacher cette

phrase de son contexte, qui lui donne son vrai sens. Loin de réclamer la punition méritée de par la loi humaine et la loi divine, l'évêque implorait de Dieu la conversion des coupables, « afin que, reconnaissant leur noirceur, ils viennent se joindre à nous pour la pleurer et la détester ». Plus tard, quand La Barre eut été condamné, La Motte fit tout ce qui dépendait de lui pour l'arracher à la mort. Il écrivit à Joly de Fleury, procureur général du parlement, puis au roi Louis XV, et intéressa à sa charitable entreprise le clergé de France réuni en assemblée générale à Paris. Ce fut vainement. L'Église a si peu à répondre de l'exécution de La Barre que, arrivant à la dernière page de son livre, M. Chassaigne exalte « le rôle du bienfaisant évêque d'Amiens, dont la lumineuse et sainte figure console un peu de tant d'égoïsme et de vilenie rencontrés sur le chemin ».

Pourquoi le parlement et le roi firent-ils la sourde oreille aux appels de La Motte? L'explication de M. Chassaigne est douloureusement intéressante. Les parlementaires étaient, pour la plupart, des sceptiques, des amis des « philosophes ». Mais ils se rendaient compte que la France, dans son ensemble, demeurait catholique. Ils ne voulaient pas heurter l'opinion, leur popularité n'était pas tellement raffermie qu'ils pussent le faire sans péril. L'opinion avait applaudi aux mesures contre les jésuites. En revanche, elle s'inquiétait de l'alliance du parlement avec les matérialistes, déistes et athées. Pour la calmer, quand il avait pris quelque arrêt contre l'Église, le parlement frappait les impies, persécutant tour à tour, par un jeu de bascule estimé habile, les « ultramontains » pour satisfaire les « philosophes », puis, pour apaiser les catholiques, les « libertins » de pensée et de mœurs. Précisément, en 1765, l'assemblée du clergé avait dénoncé à Louis XV l'audace de la « philosophie », et protesté contre la dispersion des jésuites et la suppression de la bulle *Unigenitus*, et le parlement avait condamné cette délibération du clergé. Afin de lui enlever tout prétexte de se plaindre au nom de la religion, il fit une surenchère d'orthodoxie. De là le jugement contre La Barre, ni inspiré par l'Église de France avec laquelle le parlement était en conflit, ni dicté uniquement par le fanatisme des parlementaires, dont beaucoup étaient gagnés aux idées des « philosophes ». Quant aux parlementaires qui agirent par fanatisme, ils étaient non de purs catholiques mais de ces jansénistes qui venaient de frapper les jésuites en attendant de sévir contre La Barre. Pour des raisons analogues, Louis XV refusa d'accorder la grâce sollicitée par l'évêque d'Amiens. On sait le piètre chrétien, — pour ne pas dire davantage — que fut Louis XV. Supportant mal — on peut le croire, — le discrédit que lui valaient les désordres de sa vie privée, peu fier sans doute d'avoir, sous la pression de Mme de Pompadour,

sacrifié les Jésuites, peu clément, du reste, de son naturel, ne connaissant l'affaire du chevalier de La Barre qu'à travers les grossissements de la rumeur publique, cuisiné par son vice-chancelier, Maupeou le « vice », alors dans les meilleurs termes avec le parlement, il fut intraitable, n'étant pas homme « à laisser perdre cette occasion, qui ne lui coûtait rien », de prendre, devant la nation, le parti de Dieu.

Et Voltaire ? Pas une minute il ne songea ni à dire un mot ni à tenter la moindre démarche en faveur de La Barre, avant ou tout de suite après sa condamnation. Au lieu de le défendre, il lui en voulait d'avoir troublé son repos en se réclamant du *Dictionnaire philosophique* et en exposant l'auteur du *Dictionnaire* au retrait de la grâce royale et à qui sait quels autres périls ! Fou de peur, il quitta sa plaisante demeure de Ferney, se réfugia en Suisse pour se mettre à l'abri et projeta même, pour plus de sûreté, d'aller finir ses jours à Clèves sur les terres de son ami le roi de Prusse. Huit ou dix ans plus tard seulement, alors que l'ombre même du danger s'était évanouie, Voltaire prit fait et cause pour La Barre et son associé d'Étallonde, ces « écervelés » entraînés par « la démence et la débauche », qu'il avait honnis, à la première heure, avec emportement ; il comprit qu'il pouvait se tailler sur leur dos une belle réclame, et il n'y manqua pas. Il le fit à sa manière : par un écrit pseudonyme qu'il désavouait, en mentant avec effronterie, en s'efforçant d' « éclipser » c'est-à-dire de supprimer de l'information ce qui ruinait sa thèse après quoi on proclamerait bien haut que, dans le dossier, rien ne confirmait l'accusation. Naturellement Voltaire profita de la conjoncture pour insulter son pays. D'Étallonde, échappé de la France, servait, en qualité de cadet, dans un régiment de l'armée prussienne. Il eut l'idée, afin de se rendre apte à hériter de son père, de demander une lettre de grâce, et il revint en France, tout prêt à s'agenouiller devant Messieurs du parlement. A la pensée qu'un officier prussien, portant l'uniforme des vainqueurs de Rosbach, serait vu en posture humiliée devant des magistrats français, Voltaire s'indigna. Il écrivit : « Cet uniforme ne doit servir qu'à faire mettre à genou les Welches ». « Il est vrai, note M. Chassaigne, que ce passage est tiré d'une lettre à Frédéric (mai 1775). Est-ce une excuse ou une aggravation ? »

14. — En trois volumes, petits mais compacts et pleins, dépourvus de tout appareil d'érudition mais établis « sur une documentation étendue, parfois même inédite, interprétée par une critique indépendante », M. Mathiez a entrepris de faire connaître la Révolution française (1).

(1) A. Mathiez, *La Révolution française*, t. I, *La chute de la royauté*, Paris, A. Colin, 1922. In-16 de vi-218, p., 5 francs.

Le premier, récemment paru, va des origines à la chute du trône ; c'est la période du triomphe de la bourgeoisie. Les autres exposeront l'histoire de la « République démocratique », du 10 août 1792 au 9 thermidor an II, et celle de la République de nouveau « bourgeoise », du 9 thermidor à l'Empire.

M. Mathiez ne s'attache pas au récit des faits, mais plutôt à montrer leur enchaînement, « en les expliquant par les manières de penser de l'époque et par le jeu des intérêts et des forces en présence ». Les révolutions, dit-il, « les véritables », sont « celles qui ne se bornent pas à changer les formes politiques et le personnel gouvernemental, mais qui transforment les institutions et déplacent la propriété ». La transformation des institutions et le déplacement de la propriété, voilà ce qui l'intéresse principalement. Son point de vue se rapproche de celui de Jaurès dans l'*Histoire socialiste de la Révolution française*, que M. Mathiez est en train de revoir et de rééditer.

Peut être y aura-t-il lieu de discuter les thèses de M. Mathiez quand nous aurons la suite de son ouvrage et que nous saurons, par exemple, si Robespierre et Marat sont, pour lui — ce qui semble s'annoncer — les héros de la Révolution. Disons, dès à présent, que le t. Ier est très utile, mais appelle d'importantes réserves.

Il est très utile, car l'auteur est bien au courant du sujet et s'applique à être impartial. Les choses et les personnes sont jugées librement. L'histoire officielle, telle qu'elle est écrite, depuis Thiers, depuis Michelet, depuis M. Aulard, faite d'admiration sans réserve pour la plupart des faux bons hommes ou des faux grands hommes de la Révolution, ne l'impressionne pas; il signale la médiocrité, la vanité, l'égoïsme des uns, le manque de scrupules, le caractère équivoque, l'envie, la vénalité, la corruption des autres. Il ne dissimule pas les insuccès. C'est ainsi que le chapitre sur les finances débute par cette phrase : « L'explosion de la Révolution, loin de consolider le crédit de l'État, consomma sa ruine ». Les preuves de cette affirmation sont à lire, et l'histoire des assignats et des causes de leur baisse économiques et politiques ; c'est d'un puissant intérêt, rétrospectif... et actuel.

Le volume de M. Mathiez appelle des réserves, surtout en ce qui a trait à la question religieuse. Son exposé de la mainmise de l'État sur les biens ecclésiastiques est tellement incomplet qu'il en devient inexact. De même celui de la suppression des couvents et des vœux de religion. La constitution civile du clergé est présentée comme n'outrepassant pas le droit de l'Assemblée constituante, et la responsabilité du schisme est rejetée sur Pie VI, lequel aurait été « poussé à la résistance par des raisons nombreuses, dont les plus déterminantes ne furent peut-être pas celles d'ordre religieux ». Du reste, la Constituante « n'avait pas touché au spirituel, dit M. Mathiez. En 1790, le pape

n'avait pas encore le droit de faire à lui seul le dogme et de l'interpréter, à plus forte raison de trancher souverainement dans les matières de discipline et les matières mixtes comme celles qui étaient en jeu. L'infaillibilité ne sera prononcée qu'au concile du Vatican en 1871 » (lire 1870). Pas plus après qu'avant le concile du Vatican, le pape n'a le droit de « faire le dogme », ni à lui seul ni de concert avec les évêques; le pape ne fait pas des dogmes nouveaux, il garantit infailliblement ceux qui ont été révélés par Dieu. Le reproche adressé à Pie VI d'avoir tranché « souverainement dans les matières de discipline et les matières mixtes comme celles qui étaient en jeu » ne se retourne-t-il pas contre les Constituants qui réorganisèrent l'Église de France sans plus se préoccuper du pape que s'il n'existait pas et que si tout dépendait d'eux seuls? Et peut-on dire vraiment que l'Assemblée constituante n'avait pas « touché au spirituel? » M. Mathiez cite, de Gobel qui depuis..., un mot qui condamne cette prétention. A la séance du 1er juin 1790, Gobel établit que l'autorité civile est incapable de remanier les diocèses et de retirer de la main d'un évêque canoniquement institué l'exercice du pouvoir d'ordre spirituel pour le confier à un autre évêque; dans ce cas, il faudra nécessairement recourir à l'autorité de l'Église, puisqu'elle seule « peut donner au nouvel évêque, sur les limites du nouveau territoire, la juridiction spirituelle nécessaire à l'exercice du pouvoir qu'il tient de Dieu ». Jamais la Constituante ne consentit à recourir à l'autorité de l'Église. « Moi seule, et c'est assez » ; elle s'adjugeait l'autorité suprême, unique. Inacceptable pour cette raison, la constitution civile ne l'était pas moins pour la manière dont elle réglait la nomination des évêques et des curés. Ils devaient être élus par le même collège qui était chargé de procéder aux élections d'ordre civil et judiciaire ; les non-catholiques, impies, protestants, juifs, pouvaient en faire partie, en constituer la majorité. Les évêques élus demanderaient l'investiture spirituelle non au pape, mais à leur métropolitain ; si le métropolitain la refusait, ils s'adresseraient au tribunal civil, et celui-ci prononcerait en dernier ressort. Les nouveaux évêques, dit M. Mathiez, « n'iront plus à Rome acheter le pallium » ; ils « écriront simplement au pape une lettre respectueuse pour lui dire qu'ils sont dans sa communion ». Sans compter que le pallium n'était pas acheté et que Rome ne l'accordait pas à tous les évêques, mais, en général, seulement aux archevêques, il s'agissait de bien autre chose que du pallium dans les rapports des nouveaux évêques avec Rome ; il s'agissait de recevoir du pape, qui seul pouvait la donner, la mission canonique. La Constituante supprimait cela, c'est-à-dire l'essentiel. Elle se contentait d'une lettre de vague déférence de l'élu au chef de l'Église, « en témoignage de l'unité de foi et de la

communion qu'il doit entretenir avec lui ». Et si l'évêque élu n'écrivait pas cette lettre ? Il était à croire que l'État se désintéresserait de ce détail, car, pour lui, ce n'était qu'un détail. Et si le pape trouvait que cette protestation d'unité de foi et de communion était démentie par le passé de l'élu, par ses paroles et ses actes, donc irrecevable ? Il n'y pouvait rien. L'élu serait légitime évêque quand même. Bref, le pape était zéro dans l'Église. « Ainsi, dit M. Mathiez, l'Église de France deviendra une Église nationale ». Oui, et cette formule exprime tout le vice de la constitution du clergé. L'Église est une, l'Église est catholique. La constitution civile du clergé nationalisait ce qui est catholique, détachait l'Église de France du pape, source de la juridiction des pasteurs, et lacérait le dogme fondamental de l'unité de l'Église. Certaines dispositions de la constitution civile du clergé auraient pu être admises par le pape après entente avec le gouvernement de la France. Mais les hommes de la Constituante ne voulurent pas traiter avec le pape. Ils s'attribuaient le pouvoir absolu de légiférer en matière religieuse. C'est ce que ni le pape ni les catholiques dignes de ce nom ne pouvaient leur reconnaître.

15. — M. Reuss publiait, en 1888, *La cathédrale de Strasbourg pendant la Révolution. Études sur l'histoire politique et religieuse de l'Alsace (1789-1801)*. Il a repris ce travail, avec le dessein de l'élargir à la fois et de le restreindre, de le restreindre puisqu'il compte s'arrêter à l'année 1795, de l'élargir puisque c'est toute la crise religieuse de l'Alsace qui l'occupe et qu'il se propose de consacrer à ce sujet deux volumes.

Le premier de ces volumes est paru (1). Le récit traîne un peu et les deux chapitres (XIII et XVIII) sur la Haute-Alsace sont disproportionnés avec les seize chapitres qui concernent le Bas-Rhin. L'auteur a utilisé beaucoup de documents : procès-verbaux inédits des séances du Directoire et de l'administration centrale du Bas-Rhin, procès-verbaux du corps municipal de Strasbourg, journaux locaux, brochures et feuilles volantes. Il est étranger au catholicisme, et l'on s'en aperçoit de temps à autre ; l'ensemble, toutefois, dénote un véritable effort pour être impartial. « J'ai toujours soutenu, avec une entière conviction, dit M. Reuss, que l'une des plus grandes erreurs de l'Assemblée nationale a été le vote de cette malencontreuse constitution civile du clergé que la grande majorité de la nation ne réclamait pas ». L'Al-

(1) Rodolphe Reuss, *La constitution civile du clergé et la crise religieuse en Alsace (1790-1795), d'après des documents en partie inédits*, t. I (*Publications de la Faculté des lettres de l'Université de Strasbourg*, fasc. VII), Strasbourg-Paris, Istra, 1922. In-8° de vi-378 p., 15 fr.

sace fut une des parties de la France où apparut le mieux l'erreur de l'Assemblée nationale.

L'élection des curés et des évêques par le corps électoral politique, composé indistinctement de catholiques, de juifs, de protestants et d'athées, « surtout dans un territoire mixte au point de vue religieux, comme l'était l'Alsace, aurait pu donner au scrutin les résultats les plus scandaleux, remarque M. Reuss, si les dissidents avaient usé de leur droit légal ». Or, de ce droit ils firent usage. François-Antoine Brendel, professeur de droit canon à l'Université de Strasbourg, devint évêque constitutionnel en suite de l'élection du 6 mars 1791. Sur les 657 électeurs inscrits, — M. Reuss donne ce chiffre, p. 152, n. après avoir dit, p 149, que le nombre était vraisemblablement de 654, — 520, à peu près, se présentèrent à la cathédrale, « pour autant qu'on en peut juger par l'étude critique et la confrontation des témoignages contemporains assez divergents ». 90 électeurs, d'après les uns, plus de cent, d'après les autres, sortirent avant le vote. 419 électeurs seraient restés en séance; sur ce nombre, 317 auraient voté pour Brendel, à s'en rapporter au procès-verbal officiel de l'élection. M. Reuss, qui craint que « les récits officiels ne nous donnent pas une image absolument exacte de ce qui s'est passé », admet pourtant le compte fourni par le procès-verbal, « qui ne pouvait essayer de cacher le nombre véritable des votants, dans un acte public, acte qui s'était accompli sous les yeux de milliers de spectateurs ». Les protestants auraient été « peut-être un peu plus d'une centaine à voter » pour Brendel, car les électeurs protestants « pouvaient s'élever au plus, tous ensemble, à 200 » et « nous savons que beaucoup d'entre eux ne participèrent pas au scrutin ».

Ce chiffre n'est-il pas au-dessous de la réalité? Admettons que les récits en sens contraire des journaux et des brochures du temps inspirent de la méfiance. Encore ne faut-il pas tout rejeter en bloc sans examen. L'auteur anonyme de la brochure *Cerf-Beer aux trois rois* affirme que « les scrutateurs ont fait des tours de maître Gonin », c'est-à-dire d'escamotage. Celui de *La manière nouvelle d'élire les évêques en France* dit qu'il n'y eut pas plus de 50 électeurs catholiques à prendre part au scrutin et qu'on trouva dans l'urne « au moins 100 suffrages de plus qu'il n'y avait d'électeurs ». En 1792, le cardinal de Rohan prétendit que 286 électeurs luthériens avaient voté pour Brendel. Tout cela, sans doute, ne doit pas être pris à la lettre ; mais comme, par ailleurs, les récits officiels sont inquiétants, on a l'impression que, dans la cohue d'un scrutin passionné auquel participèrent presque uniquement les partisans de l'état des choses nouveau, des majorations de chiffres ont très bien pu se produire. Voici, du reste, deux documents graves.

Dans un projet d'adresse à l'Assemblée nationale sur la constitution civile du clergé, soumis à ses collègues du Directoire du Bas-Rhin, le 10 novembre 1790, Mathieu Zaepfell objectait que l'élection de l'évêque serait due et à des catholiques et à des protestants de la confession d'Augsbourg et de la confession helvétique : « ceux du district de Strasbourg, ajoutait-il, qui, dans leur arrondissement, auraient à décider du choix des curés sont protestants pour les deux tiers contre un tiers de catholiques ». Plus clairsemés dans les autres arrondissements, les protestants n'en formaient pas moins une minorité imposante, et, en supposant avec M. Reuss, qu'ils n'aient pas dépassé le tiers des habitants du département, si leurs représentants ont formé le tiers des électeurs, ils ont atteint le chiffre de 218. M. Reuss dit et répète que beaucoup d'entre eux ne votèrent pas; à l'appui de cette affirmation il n'allègue que le journal de Simon et Meyer, *Geschichte der gegenw. Zeit*, 2 avril 1791, dans un article de polémique très suspect. Une pièce semble devoir exclure cette thèse; c'est la lettre de démission de l'évêque constitutionnel, où il déclare que son élection a été faite « par deux tiers de protestants qui composaient la première assemblée électorale ». M. Reuss écarte ce témoignage, parce qu'il est de 1797 et que, après six ans d'ennuis, « affaibli, comme il le dit lui-même, par l'âge, des infirmités continuelles, et plus encore par des chagrins dévorants », Brendel « ne devait plus avoir de souvenirs très exacts sur son élection », et que, d'ailleurs, cette lettre avait pour but d'expliquer et d'excuser « sa démission d'évêque, tout en gardant sa place d'archiviste départemental, moins fatigante assurément, et rémunérée, alors que celle d'évêque ne l'était plus depuis longtemps ». A quoi il est aisé de répondre que Brendel ne fut pas un héros, mais que, héros ou non, il n'avait pu oublier, après six ans, les circonstances maîtresses d'une élection aussi extraordinaire. Concluons : il est possible que le scrutin ait été faussé, il est fort probable que des électeurs de l'évêque constitutionnel les deux tiers environ furent des protestants. Que si leur nombre devait se réduire à un peu plus d'une centaine, ce serait encore un peu plus d'une centaine de trop, surtout si l'on se rappelle que les ecclésiastiques étaient exclus du vote. Et l'on ne peut qu'applaudir à la parole honnête de M. Reuss que, « quoique nullement illégale, au sens strict du mot, » leur participation au vote fut « très regrettable ».

La constitution civile du clergé se heurta à une résistance invaincue. Les fidèles s'abstinrent, pour la plupart, de recourir au ministère des prêtres assermentés. Les prêtres qui consentirent au serment furent rares. Une première liste, mise au jour par les autorités départementales, comptait 48 noms, y compris ceux des religieux des couvents

supprimés en Alsace qui sollicitaient une cure, et pourtant le Directoire avait averti que, passé le délai du 20 mars 1791, les non-jureurs seraient expulsés de leurs presbytères. A l'intronisation de Brendel (25 mars), en dépit de tous les efforts pour assurer à cette cérémonie tout le lustre possible, on ne réunit que 13 ecclésiastiques; pas un de ses élèves du séminaire — il y en avait 77 en avril 1791 — n'avait voulu le reconnaître. Partout même éloignement. L'insuccès des tentatives pour gagner les récalcitrants fut « à peu près complet ». Désespérant de réussir auprès du clergé séculier, le Directoire du département songea aux réguliers. On n'avait pas osé mettre à exécution le décret de l'Assemblée nationale (14 octobre 1790) qui prohibait l'habit religieux. Le Directoire prescrivit que ce décret entrât en vigueur et que les moines qui persisteraient à vouloir vivre en commun fussent groupés dans certains centres, où ils seraient dépaysés et mêlés à des inconnus. Sa pensée était que beaucoup n'attendaient — ce que plusieurs auraient laissé entrevoir — « que d'être forcés à quitter leurs couvents et leur costume pour se décider à embrasser le parti que la religion et la patrie leur conseillaient et que la loi leur offrait », et que « ces douces violences auxquelles seules ils voulaient céder » les rallieraient à l'Église constitutionnelle. N'était-ce pas le moyen d'avoir les 800 prêtres jureurs qui manquaient à l'Alsace ? Les membres des ordres dissous démentirent les espoirs du Directoire. On se rabattit sur les prêtres du dehors : on se persuada, en particulier, que « beaucoup de jeunes prêtres accourraient d'Allemagne pour respirer l'air français ». L'automne de 1791 vit, en effet, arriver, de l'Allemagne, un assez grand nombre de dignitaires ecclésiastiques et d'universitaires en rupture de ban, ravis de « se ranger sous le bienheureux drapeau des libertés françaises » et de « se reposer à l'ombre de l'arbre de la sainte liberté », ainsi que s'exprima leur journal, les *Die neuesten Religionsbegebenheiten in Frankreich*. « Seulement certains d'entre eux n'étaient guère utilisables et durent être refusés même au moment où le manque de candidats était extrême; beaucoup aussi se découragèrent très vite en constatant l'accueil farouche qu'on leur faisait dans leurs nouvelles paroisses... Ils partirent; cela se dit en Allemagne, les arrivages cessèrent, et bientôt, la Terreur régnant, la plupart de ceux qui étaient restés se jetèrent dans l'administration révolutionnaire ». Ils avaient pu former un état-major, mais un état-major plutôt embarrassant, et presque sans troupes; jamais l'église constitutionnelle n'eut « le personnel le plus indispensable ».

Avec M. Reuss, on déplorera « certains des moyens » employés pour paralyser et réduire à néant cette constitution civile du clergé qui opprimait les consciences. Tous les défenseurs des causes même les

meilleures ne les servent pas toujours avec de bonnes armes. Aux factums qui se multipliaient contre eux des catholiques opposèrent d'autres factums, trop souvent grossiers, où ils provoquaient aux pires violences et ne reculaient pas devant l'appel à l'étranger, sous prétexte que les décrets de l'Assemblée nationale allaient à l'encontre des droits garantis par les traités de Westphalie. Le prétexte n'était pas illusoire, et c'avait été un crime de déchirer les promesses faites aux catholiques. Mais c'était un autre crime, quels que fussent les torts de ceux qui gouvernaient la France, de tendre la main à ses ennemis. Rien ne prouve que les mauvais Français aient été nombreux. Mais quelques pamphlétaires à la plume féconde, quelques meneurs à l'activité débordante suffisent à entretenir l'agitation, et les excès de quelques-uns rejaillissent en discrédit sur tous.

Quant à ceux qui accomplirent silencieusement leur devoir, M. Reuss en parle peu ; il reconnaît volontiers que les prêtres qui, fidèles à leur foi, refusèrent le serment et souffrirent pour elle, sont dignes de respect. C'est grâce à l'abnégation héroïque de ces hommes que l'Église de France sortit « de cette crise, d'abord réputée mortelle, matériellement amoindrie, mais infiniment supérieure, dans son ensemble, au point de vue moral, à ce qu'elle était avant 1789, et, bientôt même, infiniment plus puissante sur les âmes ».

(*A suivre*) Félix Vernet.

COMPTES RENDUS

V. Zapletal O. P., *Grammatica linguae hebraicae cum exercitiis et glossario studiis academicis accommodata.* Editio tertia emendata, Paderborn, 1921, Schöningh. In-8° de x-158 p.

Il est superflu de faire l'éloge de cette grammaire. Elle est, en effet, courte et complète, claire et scientifique en même temps : ce qui la rend particulièrement utile aux commençants.

La nouvelle édition est accrue d'un appendice sur la métrique. C'est un hommage rendu à l'importance des travaux actuels sur ce sujet. Mais l'exposé prouve une fois de plus combien les règles de la métrique hébraïque, abstraction faite du principe général de l'accentuation, sont encore peu solides et combien difficile est la distinction entre les parties poétiques et prosaïques de l'Ancien Testament.

Un détail grammatical appelle quelques réserves. L'auteur explique, p. 61, l'effet du Waw conversif par l'hypothèse que l'hébreu, en racontant une action achevée, pense à son *fieri* et, en parlant d'une action inachevée, à son état de plein accomplissement. Ne vaudrait-il pas mieux adopter l'idée que la différence de sens entre *katal* et *jiktol* n'existait pas dans le sémitique primitif selon le système exposé par H. Baur dans sa remarquable thèse : *Die Tempora im Semitischen* (Leipzig, 1910) ?

L. Dennefeld.

Les Apocryphes du Nouveau-Testament publiés sous la direction de J. Bousquet et E. Amann, **Les Actes de Pierre**, par Léon Vouaux, Paris, Letouzey, 1922. Prix : 15 francs.

C'est M. E. Amann qui a mis au point et qui publie le présent ouvrage, dont l'auteur périt sous les balles allemandes en août 1914.

M. Vouaux était venu assez tard à l'étude de l'ancienne littérature chrétienne. Il y avait apporté des habitudes toutes scientifiques de conscience et de précision. Ses *Actes de Paul*, parus en 1912, attestèrent d'emblée chez lui les plus solides aptitudes critiques (1). Sa maîtrise s'affirme davantage encore, ce me semble, dans les *Actes de Pierre*.

L'Introduction, à elle seule, ne comprend pas moins de 214 pages. A parler franc elle aurait pu être abrégée, surtout pour le chapitre où

(1) J'en ai donné le compte-rendu dans le *Bull. d'Anc. Litt. et d'Archéol. chrét.*, 1913, p. 290-293.

est retracée l'histoire des *Actes de Pierre* dans la littérature chrétienne : l'exposé dérive un peu trop vers une histoire des apocryphes en général, dans l'opinion ecclésiastique. Au surplus, certaines choses devant être dites dans le commentaire, il n'était pas indispensable de les développer par avance (1). Mais elle décèle une fermeté d'intelligence, une ampleur d'information, une indépendance de vues, qui, à ce degré, sont qualités peu communes. Quant au commentaire, il est riche à souhait et rend parfaitement claire à l'esprit la relation des divers éléments dont le texte est formé.

Il ne paraît plus douteux que les *Actes* primitifs *de Pierre* furent écrits en grec. Ce fond primitif ne nous est parvenu que considérablement réduit : deux manuscrits, l'un du monastère Saint-Jean, à Patmos (Vouaux, p. 416 et s.), l'autre du monastère de Vatopédi, au mont Athos (Vouaux, p. 398 et s.), nous ont conservé la partie relative au martyre de Pierre. Un court fragment grec a été trouvé par Grenfell et Hunt, et publié dans leurs *Oxyrynchus Papiri*, t. VI, n° 849 (Vouaux, p. 374). — Pour prendre une idée de l'œuvre dans son ensemble (abstraction faite de ce qui s'en est perdu irrémédiablement), il faut lire le texte latin, très gauche, très maladroit, qui se trouve inclus dans le *Codex Vercellensis*, de la Bibliothèque Capitulaire de Verceil (Vouaux, p. 228 et s.). Les luttes de saint Pierre avec Simon le Magicien y sont racontées tout au long. — On y peut joindre le *Pseudo-Linus* (Vouaux, p. 416 et s.), inclus dans huit manuscrits, et qui représente une paraphrase assez tardive du texte grec primitif; et encore un fragment copte (Vouaux, p. 221 et s.) ; et encore différentes versions copte, slave, arménienne, arabe, éthiopienne, très inégalement utiles.

Avec tous ces secours, c'est à peine si la moitié de l'œuvre totale peut être reconstituée.

De cette œuvre, M. Vouaux n'a nullement surfait l'intérêt, qui est, somme toute, assez modeste : des visions ; des miracles, parfois saugrenus (saint Pierre ressuscite un *hareng saur*, qui se met aussitôt à évoluer dans l'eau ; un enfant de sept mois, « prenant une voix d'homme », interpelle sévèrement Simon le magicien, etc.); enfin des discours, voilà de quoi est faite la contexture des *Acta Petri*. Mais M. Vouaux a su mettre en relief ce qui méritait de l'être ; et, tout en s'aidant des importants travaux de Lipsius, de Schmidt, de Ficker, de Flamion, il les a dominés et il les a rectifiés plus d'une fois avec le plus salubre bon sens.

C'est ainsi qu'il se refuse à reconnaître dans les *Acta Petri* les influences hétérodoxes que ces critiques se sont plu à y démêler. Il

(1) Voy. par exemple p. 253 et 90.

paraît fort probable que certains remaniements tardifs des *Actes de Pierre* furent altérés à dessein par des mains hérétiques : dans leur teneur actuelle, et tels que les sources énumérées ci-dessus nous les font connaître, l'influence de doctrines dissidentes ne s'y trahit nulle part d'une façon absolument sûre. C'est l'avis de M. Vouaux, et je crois bien qu'il a raison. Par exemple, les surenchères d'ascétisme peuvent-elles être considérées comme l'indice spécifique d'une influence gnostique ? Nul doute que parmi les traits principaux de l'idéal chrétien, celui-là n'ait frappé surtout les masses ; que le précepte de chasteté n'ait été souvent recommandé ou pratiqué avec quelque indiscrétion ; et que la rancune sexuelle des maris ou des amants frustrés ne soit devenue un des facteurs de cette haine antichrétienne dont s'étonnaient les premiers apologistes. Pour repérer avec quelque certitude dans une prédication de ce genre, s'adressât-elle à des femmes mariées en dehors du consentement de leurs conjoints, des infiltrations gnostiques, il faut qu'elle s'appuie sur une dépréciation de la « matière », présentée comme œuvre d'un Dieu mauvais, dont l'âme doit s'émanciper pour que ses élans ne soient plus alourdis ni paralysés. Autrement, la relation reste hypothétique.

M. Vouaux demeure également assez sceptique sur les influences néo-pythagoriciennes, néo-platoniciennes, néo-stoïciennes que des critiques comme Ficker veulent absolument découvrir dans les *Acta Petri* ; en tous cas, si ces influences ont agi, c'est sans aucun doute par l'intermédiaire d'œuvres chrétiennes antérieures où déjà elles avaient laissé leur trace. — Il ne croit pas beaucoup non plus, en ce qui concerne les *Acta Petri*, à une imitation systématique des romans profanes, auxquels des auteurs chrétiens auraient essayé de faire une sorte de concurrence. On veut retrouver dans les *Actes apocryphes* la « technique » des romans grecs, avec leurs péripéties compliquées et souvent paradoxales, leurs récits de voyages en pays lointains, leurs conventions d'école. M. Vouaux estime qu'il n'est pas indispensable de leur supposer un autre modèle que les *Actes* canoniques *des Apôtres*. C'est dans un cadre analogue pour l'essentiel, que se logent les pauvres fantaisies de ces récits édifiants, où vacille « la faible et parfois trouble lueur de la pensée, de la foi, de la confiance populaires au début du IIIe siècle (1) ».

Je ne voudrais pas laisser l'impression que ce livre ne mérite d'être lu que pour l'Introduction et les Notes. Le récit lui-même, si chétif soit-il, et si vide de psychologie, soutient la lecture ; et plus d'un, au point de vue historique, y fera son butin d'observations. C'est ainsi qu'un petit nombre de traits, passés dans la tradition catholique, sor-

1. P. XII.

tent des *Acta Petri* ; par exemple le récit des luttes entre Pierre et Simon le Magicien ; l'anecdote du crucifiement de saint Pierre « la tête en bas » — Origène qui mentionne le premier ce détail (ap. Eusèbe, *H. E.*, III, 1) l'a vraisemblablement emprunté à nos *Actes* — ; enfin c'est un passage du *Pseudo-Linus* (cf. Vouaux, p. 426, n. g. « Domine, *Quo Vadis*) qui a suggéré à Henri Sienkiewick le titre de son fameux roman, dont certains censeurs sourcilleux n'ont pas réussi à dégoûter les millions de lecteurs qui s'y passionnèrent (1).

Pierre de Labriolle.

Otto von Gierke, *Les théories politiques du moyen âge*, précédées d'une introduction par Fr. W. Maitland, traduites de l'allemand et de l'anglais par Jean de Pange. Paris, Tenin (librairie de la société du Recueil Sirey), 1914. In-8° de xvi-291 p. Prix : 10 fr.

Il n'est jamais trop tard pour signaler un bon livre, et qui peut être utile aux travailleurs. C'est le cas pour le volume de Gierke, traduit en français, à la veille de la guerre, par M. le comte J. de Pange.

En théorie, il est déjà difficile de séparer la politique de la morale et de la religion. Le moyen âge, en tout cas, n'a rien su de cette séparation et la pensée de ses spéculatifs, aussi bien que l'action de ses gouvernants, a toujours obéi à cette tendance unitaire qui envisage les résultats de l'expérience humaine et les principes de la révélation divine comme les éléments d'un seul tout. Voilà pourquoi les « théories politiques » du moyen âge procèdent de la théologie ou y ramènent. Comment traiter du contrat social, du pouvoir, de son origine et de ses limites, des droits individuels et corporatifs sans y faire entrer les données propres du christianisme ? A plus forte raison quand il s'agit d'établir les notions d'Église et d'État ou de préciser la nature de leurs rapports.

Sur toutes ces questions la pensée médiévale s'est montrée plus active et plus féconde qu'on ne le croit d'ordinaire. Seulement elle reste la plupart du temps ensevelie dans des commentaires du *Corpus juris* difficilement accessibles au public. Le mérite de M. Otto von Gierke, professeur de droit à l'Université de Berlin, est d'avoir exploré cette littérature et d'en mettre les idées générales à la portée de tous. D'où deux parties dans son livre : un texte courant qui présente les

(1) P. 225, l. 4, corriger : *se* lamenta; p. 257, l. 17 : Pierre ; p. 356 Zscharnack ; p. 413, note, l. 18 : Göttingi*sche*. — Il est surprenant que le mot *Vision* manque à l'Index. Une liste des mots grecs et latins notables (il en est quelques-uns de fort rares) eût été la bienvenue. — P. 355, la note sur les *Virgines subintroductæ* paraît inutile, et sans rapport direct avec le texte.

résultats en une synthèse large et facile, soutenu par un rez-de-chaussée où s'accumulent en petits caractères les références et les citations. En même temps que les conclusions de l'enquête, le lecteur possède ainsi le moyen de la reprendre ou de la prolonger.

Traduit déjà en anglais depuis 1900 par les soins de M. Fr.-W. Maitland, cet ouvrage du juriste berlinois méritait de passer dans notre langue. M. J. de Pange a pris sur lui cette peine, en le complétant par l'introduction du traducteur anglais et par quelques notes discrètes qui en établissent le raccord avec les développements dispersés dans les autres œuvres de Gierke. S'il est vrai que « l'étude des théories politiques du Moyen-Age soit à peine commencée », les juristes et les théologiens, pour qui elles offrent un égal intérêt, seront reconnaissants au distingué traducteur de leur fournir un guide qui en peu de pages contient tous les éléments essentiels d'information.

J. Rivière.

Le Thomisme, par *Étienne Gilson*, chargé de cours à la Sorbonne, 2e éd. Paris, Vrin 1923. In-8° de 240 p.

M. Gilson inaugure avec ce volume la collection d' « *Etudes de philosophie médiévale* » qu'il vient de fonder et dont il a assumé la direction. La collection elle-même ne peut être que bien venue de tous ceux qui s'intéressent aux sciences philosophiques et religieuses Elle se présente sous un aspect séduisant : typographie, papier, format rappellent les meilleurs livres de l'imprimerie nationale. A la suite du *Thomisme* paraîtront prochainement *La philosophie de saint Bonaventure* de M. *Gilson*, et deux volumes de M. *Raoul Carton* intitulés respectivement *L'expérience physique chez Roger Bacon*, et *L'expérience mystique chez Roger Bacon*.

Le *Thomisme* n'est lui-même qu'une « nouvelle édition revue et augmentée » de l'ouvrage du même nom dont nous avons rendu compte en son temps (*Revue des sciences religieuses*, 1921, p. 96). Nous n'avons pas à revenir sur les éloges que nous lui avons donnés alors. Le fonds et la méthode sont toujours ceux d'une introduction au système de saint Thomas, et la rédaction est restée substantiellement la même. En sorte que cette nouvelle édition ne diffère guère de la précédente que par sa meilleure présentation typographique, et par quelques heureux compléments. C'est ainsi que le chapitre I s'est enrichi d'une courte notice critique sur *la vie et les œuvres* de saint Thomas, qu'un chapitre entier, le XIII, consacré à l'*acte humain*, (structure, habitus et vertus) est tout nouveau, et que l'ancienne *Conclusion* s'est transformée en un chapitre final sur *L'esprit du thomisme*.

De temps à autre, de nouveaux paragraphes viennent également développer ou justifier les anciennes expositions. Tel celui qui termine le chapitre IV (p. 55), et qui souligne ce qu'on pourrait appeler la *verticalité* de la preuve par le mouvement. On oublie trop souvent que saint Thomas cherche le premier moteur dans l'instant présent, et non pas à l'origine des temps, qu'il remonte la série des moteurs mus, non pas horizontalement, *a posterioribus ad anteriora*, mais bien verticalement, *ab inferioribus ad superiora*, et qu'enfin son argumentation contre la régression à l'infini doit être située dans le plan métaphysique de la hiérarchie des essences, et non pas dans le plan chronologique de la succession des mouvements. C'est ce que M. Gilson rappelle fort à propos. Nous regrettons seulement que le caractère d'introduction qu'il a donné à son livre ne lui ait pas permis de tirer de cette remarque capitale tous les développements historiques et philophiques qu'elle comporte. Car rien n'est plus fréquent, par exemple, que de voir confondre en pratique l'argument métaphysique de saint Thomas avec l'argument chronologique de Renouvier et de Cauchy, c'est-à-dire le principe de la *priorité de l'acte pur* avec la *loi du fini*.

E. Baudin.

Victor Martin, *Le Gallicanisme et la Réforme catholique. Essai sur l'introduction en France des décrets du concile de Trente* (1563-1615). Paris, Picard, 1919. In-8 de xxvii-415 p. 20 francs.

L'on sait que le concile de Trente ne fut jamais promulgué officiellement en France. L'on sait moins, ou l'on sait mal, qu'il fut parfois sur le point de l'être avant la publication officieuse à laquelle, en 1615, le clergé de notre pays finit par se résoudre.

Le récit des mille tentatives faites par la Papauté pendant les quelque cinquante ans qui suivirent la clôture du concile pour obtenir l'adhésion royale forme l'objet de la très intéressante étude de M. Martin.

Tous les personnages et les collectivités qui furent mêlés à ces négociations : Papes, rois, régentes, conseillers, nonces, évêques, parlements, etc. sont étudiés, à la lumière de documents, inédits pour la plupart, et puisés dans le riche fonds des archives vaticanes. L'auteur, avec beaucoup d'habileté et de pénétration, cherche à démêler la psychologie de chacun des acteurs du petit drame historique qu'il nous présente : psychologie tantôt simple et fruste de pieux moine devenu pape ; psychologie tantôt compliquée et faite tout entière d'oppositions et de nuances de tel nonce italien ou de tel conseiller français. Nous retrouvons cette mentalité du xvie siècle si attachante et si décevante à la fois qui donne à l'humanité qui s'agite en ces temps troubles tant

de mystère et tant d'emprise sur nos curiosités modernes. Et il semble bien qu'ici l'étude psychologique touche au vif des événements. Si le concile de Trente ne fut pas promulgué c'est parce que les hommes ne suivirent pas toujours la même politique. La Papauté eut peut-être le tort de réclamer trop haut avec Pie IV et le cardinal Borromée une publication officielle; peut-être eût-il mieux valu suivre la voie modeste indiquée pour saint Pie V, qui s'attachait plutôt aux réformes pratiques (p. 90) qu'à leur proclamation théorique. On eût ainsi enlevé aux oppositions leurs véritables causes. Mais voici qu'au Pape psychologue et saint succèdent des intransigeants, Grégoire XIII et surtout Sixte-Quint.

Le premier laisse échapper en 1582 une première occasion que lui offrait l'habileté de son envoyé; le second arrête la publication à l'instant même, peut-on dire, où elle allait se faire. Henri III « quittait ses appartements pour gagner la salle des États, tenant en main le texte qu'il allait lire devant les trois ordres du royaume » déclaration dans laquelle ne se trouvait qu'une simple clause réservant « les droits du roi et du royaume » (p. 246) lorsque le nonce Morosini lui présenta le billet du pape qui « maudissait » ces réserves. Peut-être l'envoyé du Saint-Siège a-t-il, ce jour-là, manqué d'estomac? S'il avait eu l'habileté d'arriver quelques instants plus tard, la publication était faite.

L'occasion manquée ne se représenta plus. Sans doute, dans les pénitences imposées à Henri IV et acceptées par lui, après son abjuration, se trouvait la publication du concile de Trente (p. 284) mais, en fait, il n'y eut que des promesses que le roi n'avait pas encore exécutées quand les coups de l'assassin Ravaillac, le 14 mai 1610, firent évanouir toutes les perspectives heureuses que le bon roi jusqu'au dernier jour avait fait miroiter aux yeux de Rome.

A partir de ce moment la papauté semble avoir perdu tout espoir sérieux d'une publication officielle; elle se contente de la publication extraordinaire faite par le clergé de France lui-même lors de l'assemblée de 1615 et, dans la suite, elle ne demande plus la publication mais l' « observation » du concile.

Si la Papauté eut peut-être le tort de trop varier dans sa façon de demander, il faut dire qu'elle se trouva en présence de partenaires bien faits pour impatienter le zèle des pontifes romains et de leurs envoyés. La royauté temporise, promet, n'exécute jamais; elle est, au fond, bien satisfaite de voir s'user les efforts de Rome contre les résistances et les violences du parlement.

D'un autre côté l'attitude des trois états, elle aussi, est inconsistante. La noblesse et le tiers sont favorables à l'introduction du concile en

1579; en 1589 le tiers seul veut l'acceptation pure et simple, la noblesse est plus défiante. Le clergé hésite beaucoup, les chapitres tiennent au maintien de leurs privilèges : nous n'avons d'adhésion, sans réserve, des trois États, qu'en 1593, aux États de la Ligue. Du fait que la royauté est à nouveau consolidée en 1614 voici que le tiers abandonne le parti conciliaire (p. 367-375) et que la noblesse est sans enthousiasme; il ne reste plus que le clergé qui, réduit à ses seules forces, publie seul le concile l'année suivante.

La Papauté s'est donc trouvée en présence d'une royauté ondoyante, sans appuis solides dans la nation, tandis que vis-à-vis d'elle se dressait un adversaire irréductible, le Parlement. Si le nonce Castelli rencontra, en 1583, un président Brisson d'humeur accommodante, ce fut une exception. Dans l'ensemble l'hostilité et la haine du parlement qui se manifeste depuis 1576, s'accroît avec le temps. Elle atteint son paroxisme aux états de 1614. Aussi M. Martin a-t-il raison de désigner les parlementaires gallicans comme les véritables responsables de l'échec pontifical (p. 396). Destinée singulière que celle du parlement de l'ancien régime d'apparence si conservateur. Il est très dévoué au roi, du moins il le croit, et c'est lui qui entraîne la chûte de la royauté; il affirme la sincérité de sa religion et il léguera à la Révolution le schisme sous l'aspect de la constitution civile du clergé que l'on peut considérer, à tant d'égards, comme la fille posthume du parlement de l'ancien régime.

Dans le remarquable exposé de M. Martin les juristes remarqueront entre autres, deux choses. La première est l'attitude remarquable de la royauté qui se déclare impuissante à faire publier le concile sans l'assentiment du parlement. Pourtant l'on sait que le roi pouvait très bien obtenir un enregistrement forcé en recourant au lit de Justice. Pourquoi ni le Pape ni la Royauté ne firent-ils jamais allusion à ce moyen bien connu? Vraisemblablement cela tient à ce fait qu'en ce qui concerne le droit privé et les coutumes, la royauté ne se sentait encore que des pouvoirs limités; d'autant plus qu'il s'agissait d'aller à l'encontre des droits et libertés de l'église gallicane que d'aucuns considéraient comme faisant partie des lois fondamentales du royaume. Le second point est mis en relief par l'auteur qui montre très bien ce qu'avait d'inouï l'acte du clergé français de 1615 publiant seul, et de sa propre autorité, le concile de Trente et prenant, pour la première fois, conscience de l'indépendance de sa mission.

Il eût peut-être été intéressant d'insister sur les conséquences juridiques de cette publication. Il y avait désormais en France deux droits ecclésiastiques qui s'ignoraient réciproquement : le droit gallican et le droit conciliaire; le droit des parlements et le droit

des officialités. Il eût été curieux de suivre dans les documents de l'époque les résultats de cette dualité. En fait, la royauté ne reconnaissant la compétence des officialités, par exemple en matière de mariage, « qu'à la charge » d'observer les ordonnances (édit de 1606, art. 12), on arrivait à cette conception paradoxale du juge ecclésiastique chargé de faire observer une loi civile différente de la loi ecclésiastique.

On voit que le livre dont nous rendons compte éclaire non seulement d'une lumière nouvelle une période de l'histoire religieuse de notre pays, mais encore qu'il devient le point de départ obligé et l'ouvrage indispensable à connaître pour ceux qui voudront suivre le développement du gallicanisme religieux et juridique de l'époque subséquente.

Ernest Champeaux.

Charles Andler, *Nietzsche, sa vie et sa pensée*, 3e volume : *Le Pessimisme esthétique de Nietzsche, sa Philosophie à l'époque wagnérienne*, Paris, Bossard, 1921, in-8°, 390 pages.

De la pensée de Nietzsche, qui, continue et cohérente à chacun de ses moments, a eu son progrès et ses phases, M. Andler étudie ici une première étape s'étendant de 1869 à 1876. L'étude de la tragédie grecque, où Nietzsche voit une alliance géniale de l'état d'âme apollinien et de l'état d'âme dionysiaque et dont le drame wagnérien est une renaissance, l'étude des philosophes présocratiques, où Nietzsche, retrouvant Wagner en Empédocle, Kant en Parménide et lui-même en Héraclite, apprend le rôle imparti à la philosophie d'ordonner les pensées et les actes, de clarifier la conscience et d'organiser la cité en jugeant des idées d'après leur valeur et leur efficacité régénératrice, et qui lui révèle en un Schopenhauer dessiné à sa propre image le type de la philosophie moderne, ont conduit Nietzsche, pénétré également de transformisme, à une première philosophie, la philosophie de l'illusion. L'illusion, enfantée par de profonds besoins, s'étend au triple domaine : de l'intelligence, qui confond réalité et pratique et donne pour vérités des mythes susceptibles de nous permettre d'agir sur les forces matérielles ; de la morale, qui prend pour devoirs des habitudes nées de la contrainte et du calcul, mais qui, dans sa forme supérieure, éclairant d'une intelligence universelle la justice, la bonté et l'amour commande la beauté et l'harmonie de la conduite et mène ainsi à l'art ; de l'art lui-même enfin, qui, mensonge riche de joies, de toutes les formes de l'activité et de la pensée, est en tout cas la moins illusoire, parce que du moins il n'est pas dupe de lui-même et que sa

forme suprême, la musique, touche au fond de l'âme et de la vie universelle. De ce point de vue l'enfantement des génies est la fin essentielle et unique de l'espèce humaine. D'où pour Nietzsche une maïeutique qui consiste en critique de la civilisation et de l'éducation. Etat, régime et science modernes ont fait faillite et abouti à l'inculture contemporaine, parce qu'ils ont manqué à leur but qui est de s'ouvrir à la vie et de favoriser l'accession de l'humanité à une forme plus haute. Mais, cependant que Nietzsche ébauche le plan de l'éducation future et montre en Bayreuth le plus haut institut de la culture nouvelle, sa métaphysique volontariste se fait de plus en plus intellectualiste et la force de la vérité pèse de plus en plus dans sa pensée. Des trois systèmes que lui propose la philosophie moderne, intellectualiste, naturaliste et personnaliste, Nietzsche, attiré par tous, ne se fixe à aucun. La substance du monde ne peut être seulement volonté et représentation, elle est aussi amour et intelligence et l'intelligence, réagissant sur l'amour où elle s'ébauche, organise un système de valeurs. Ainsi le problème du vrai se pose pour Nietzsche sous la forme, qu'il conservera, d'une échelle de valeurs permettant une civilisation. Cette échelle de valeurs est toujours l'œuvre de grands hommes. Mais il reste possible de dégager chez les autres la plus haute intelligence que Nietzsche appellera liberté de l'esprit.

Ch. B.

Charles Andler, *La jeunesse de Nietzsche jusqu'à la rupture avec Bayreuth*, Paris, Bossard, 1921. In-8 de 469 p. Prix : 18 fr.

Ce volume est le second de la grande étude que M. Andler a entrepris de consacrer à la vie et à la pensée de Nietzsche. Faisant suite à celui qui paraissait l'année dernière sur *les Précurseurs de Nietzsche*, il embrasse une période de 32 ans, de 1844 à 1876, c'est-à-dire de la naissance de Nietzsche jusqu'au moment où, après avoir tant admiré Wagner et vécu avec lui en si parfait accord, il se sépare du maître avec une « immense déception. » C'est une œuvre forte, dont l'auteur a utilisé une foule de documents qui parfois concordaient peu entre eux et qu'il s'est efforcé de concilier, dans la mesure du possible, afin d'en dégager la vraie physionomie du philosophe ; physionomie singulièrement complexe, au point que le lecteur en est un peu déconcerté M. Andler prétend pourtant que la vie de Nietzsche se développa avec cohérence, à travers tous les drames intérieurs qui se déchaînaient dans cette âme si ardente et si impressionnable. On n'en sera peut-être pas aussi convaincu que lui ; peut-être aussi pensera-t-on que son héros n'a mérité ni tant de sympathie pour son caractère ni tant d'admiration pour son génie. Mais on ne lui refusera pas le mérite

d'avoir écrit un livre de science solide qui laisse le désir de connaître bientôt ceux qui vont le suivre et le compléter.

Eug. Lenoble.

Michel d'Herbigny, *L'Anglicanisme et l'orthodoxie gréco-slave*, Paris, Bloud, 1922. In-8° de 158 p.

Le P. d'Herbigny est un des ouvriers les plus agissants de la grande cause de l'Union des Églises. Attiré d'abord vers les questions russes, il a eu pour l'introduire dans ces études difficiles des hommes de première valeur, comme le P. Pierling et le P. Malvy. Et il a bientôt donné à son tour des travaux de mérite, marqués d'une note personnelle qui caractérise à peu près tout ce qu'il a fait. Il n'écrit point pour écrire, ni pour donner au public le résultat de ses recherches, mais pour servir l union à laquelle il s'est voué et pour faire prévaloir les idées qui, d'après lui, doivent y conduire.

Dans ses études sur la Russie et sur les Églises orientales, il devait nécessairement rencontrer d'autres ouvriers, et des ouvriers venus d'un autre point de l'horizon. Les Anglicans, depuis un siècle surtout, sentent la nécessité de sortir de leur isolement. Ils ont essayé du côté de Rome plusieurs fois ; ils ont fait aussi des tentatives d'union du côté de la Russie et du côté de Constantinople. Le P. d'Herbigny, dans le présent volume, se propose de nous faire connaître ces dernières tentatives. Le sujet est intéressant.

L'ouvrage se divise en trois parties correspondant à trois périodes : 1re partie : Les rapports des anglicans et des orthodoxes depuis le XVIe siècle jusqu'aux guerres balkaniques, 1912. — IIe partie : Pendant les guerres et révolutions russes. — IIIe partie : Depuis la conférence anglicane de Lambeth (juillet 1920). Le champ est vaste, mais l'auteur vient rapidement aux faits modernes et même tout à fait actuels. Son information est large et exacte, nous semble-t-il, quant à la matérialité des faits. C'est beaucoup. Pourtant, dans une étude de ce genre l'exposé vaut par l'esprit qui l'anime. Et là, je suis bien embarrassé.

Les catholiques qui s'occupent de ces questions sont portés à ne pas être justes. Certains pensent et disent que les anglicans dans ces tentatives d'union avec la Russie ou avec Constantinople sont poussés par des motifs politiques ou même par le désir de combattre Rome. C'est vraiment méconnaître la haute valeur chrétienne des initiateurs anglais de ces divers mouvements. Il nous semble que le P. d'Herbigny manque de netteté dans son attitude à cet égard. Tantôt il se montre impartial et même très pieusement charitable, tantôt il nous fait songer à ces polémistes désireux de ruiner par le ridicule les actes ou la situation de ceux qu'ils veulent desservir.

Ainsi l'auteur rend parfaitement hommage au docteur Collins, évêque anglican de Gibraltar. Un des buts principaux de l'établissement de ce diocèse en 1842, ce fut de promouvoir la connaissance mutuelle et les relations amicales entre l'Église d'Angleterre et les Églises historiques de l'Orient. En 1904, le choix tomba, pour diriger ce diocèse, sur William-Edward Collins « un de ces prélats *High Church* que leurs habitudes de pensée rapprochent du dogme catholique, et préparent à sympathiser avec les Orientaux..... homme de haute valeur intellectuelle et morale..... Son administration fut celle d'un homme de foi et de piété. Aucun de ses prédécesseurs n'avait montré tant de respect et de discrétion à l'égard des autorités ecclésiastiques de l'Église catholique. Nul ne fut plus agréé des Orientaux ». C'est très bien et nous comprenons que le P. d'Herbigny n'apprécie pas avec la même sympathie tous les anglicans qui sont mêlés à ces affaires. Mais il nous paraît bien mal informé au sujet de notre pauvre ami Birkbeck.

Né le 13 février 1859, William-John Birkbeck fit ses études à Eton et à Oxford, Magdalen college. Bien que son père fût *Low Church*, notre jeune étudiant se rangea du côté *High Church* et y joua durant toute sa vie un rôle très actif. Tout d'abord, il s'intéressa à la Scandinavie, mais bientôt les choses religieuses russes l'attirèrent. Il s'adonna à l'étude de la Russie, de sa religion, de sa liturgie, de ses mœurs *con amore*. En 1895, Sasonov me disait à Rome : « Birkbeck connaît mieux la Russie que moi ». Il s'était lié pour arriver à une aussi parfaite connaissance avec les hommes qui pouvaient le mieux la lui donner : procureurs du saint Synode, archevêques et évêques, moines des monastères, professeurs d'Université. Il avait des amis partout. Il avait visité les provinces et vu de près les paysans. Enfin, l'infortuné Nicolas II lui témoignait une véritable amitié et lui donna dans l'intimité des missions de confiance. Ami de Lord Halifax, Birkbeck s'intéressa vivement au rapprochement de l'Église anglicane avec Rome, lors de la discussion sur les Ordres. Le 17 avril 1895, nous fûmes reçus ensemble par Léon XIII.

Birkbeck jouissait d'une très belle fortune. Il était de ces laïques assez nombreux en Angleterre qui se vouent aux choses religieuses et consacrent leurs travaux à l'Église La liturgie, la musique religieuse, le plain-chant grégorien le passionnaient. Il était helléniste distingué et connaissait les principales langues de l'Europe.

Ces quelques détails suffiront pour faire comprendre que j'ai été surpris de la manière dont il a été traité par le P. d'Herbigny. Un seul passage suffira pour justifier mon étonnement. Pobiedonostzev aurait fait donner la meilleure place à Birkbeck au couronnement du tsar : « Un reporter est sensible à de telles attentions ; il les paie en bons

articles » dit le P. d'Herbigny. Birkbeck reporter et même journaliste : voilà qui étonnera tous ceux qui l'ont connu.

En général, notre auteur est sévère pour l'Église anglicane. A propos du tsar et du roi d'Angleterre il dit : « Si le tsar, dans la pratique, dominait l'Église, il n'était, en théorie, que le premier des fidèles. En Angleterre, au contraire, les XXXIX articles confèrent expressément la suzeraineté ecclésiastique au roi ». Il ne semble pas que le roi d'Angleterre, pas plus que le tsar pour la Russie, ait jamais été regardé comme le Pape de l'Église anglicane; on ne lui a jamais reconnu de puissance spirituelle, à proprement parler. Le *supremum caput Ecclesiæ* a d'autres visées, et c'est un titre qu'on a même donné à la reine Marie la catholique, au commencement de son règne. La reine Elisabeth n'en voulut pas pour plus de clarté et l'article 37 fut modifié. Dans cet article tel qu'il est depuis lors, on revendique l'autorité du pouvoir civil sur tous, ecclésiastiques et laïques : *We give not to our Princes the ministering either of God's Word, or of the sacraments*; *but.... that they should rules of states aud degrees committed to their charge by God, wether they Ecclesiastical or Temporal, and restrain with the civil sword the stubborn and evildoers.* C'est fort différent de ce qu'affirme le P. d'Herbigny.

Si l'auteur a désiré influencer les Orientaux et empêcher un rapprochement entre eux et les Anglicans, son but n'a pas été atteint. Le patriarche de Constantinople et le patriarche de Jérusalem viennent de reconnaître la validité des ordinations anglicanes. La question est posée aux autres Églises d'Orient par le patriarche de Constantinople. Il faut attendre leur réponse pour voir sans doute se dérouler et se compléter les projets d'union, car la reconnaissance des Ordres supprime un obstacle, mais ne crée pas l'union. Les Orientaux, s'ils sont fidèles à leurs doctrines devront exiger des éclaircissements et une profession de foi qui exclue tout alliage protestant. S'ils ne le faisaient point, ils protestantiseraient leurs Églises. N'y a-t-il pas, justement, parmi les dignitaires orientaux qui ont étudié en Allemagne quelque chose de ce désir qui leur fait croire que c'est le moyen de donner une vitalité nouvelle à leur Église? Si les anglo-catholiques veulent s'unir aux Églises d'Orient, c'est pour se catholiciser ; mais les Orientaux ne vont-ils pas vers l'Église anglicane pour y prendre une plus grande liberté doctrinale et disciplinaire? Du côté des Grecs, il y a eu certainement, en plus, des raisons politiques qui les ont poussés à se rapprocher des Anglicans. L'avenir nous dira quelles influences prévaudront. Il est toujours dangereux de prophétiser, mais nous ne pouvons croire que l'Église anglicane trouve un terme à Constantinople. Elle est du patriarcat d'Occident, elle est fille de Rome. Rien ne

peut détruire cette filiation ni ce caractère. Elle ne retrouvera certaines qualités qui lui manquent pour l'unité de la foi et la force de son organisation que par l'union avec l'Église Mère. Mais, après tout, comme tout chemin mène à Rome, il lui sera peut-être bon de passer par Constantinople.

L'Église d'Angleterre ne peut poursuivre en ce moment les tentatives de rapprochement avec l'Église russe dont Birkbeck a été le principal ouvrier. Cette malheureuse Église subit la plus atroce persécution que le christianisme ait connue. Avant la Révolution, il s'était formé des liens de sympathie entre ses représentants et les représentants de l'Église anglicane.

Des comités s'étaient formés pour le rapprochement des deux Églises. Le Rev. F. W. Puller des *Cowley Fathers* et le Rev. W. H. Frere de la communauté de la Résurrection furent appelés successivement pour donner des conférences à St-Petersbourg sous les auspices des autorités orthodoxes. Cependant celles-ci n'avançaient qu'avec une extrême réserve. La question des ordres restait en suspens : si des théologiens russes avaient soutenu la validité, d'autres l'avaient niée. En Amérique, l'évêque orthodoxe Tykhôn, le même qui est devenu patriarche, avait bien réordonné purement et simplement un certain Ervine, prêtre anglican, qui s'était converti à l'orthodoxie, mais tout le monde était d'accord pour dire que ce cas particulier et complexe ne pouvait pas faire loi. A l'heure actuelle l'Église russe, du moins celle qui est dispersée à travers le monde, ne voit pas sans crainte l'Église de Constantinople prendre le premier rang et se jeter en des voies qu'elle estime aventureuses. Les choses en sont là. Jusqu'à nouvel ordre, toute action de ce côté paraît impossible.

Nous aimons à redire, en finissant, que ceux qui s'intéressent à l'union des Églises trouveront dans le livre du P. d'Herbigny beaucoup de renseignements utiles et qu'ils tireront un réel profit de sa lecture, malgré les imperfections que nous avons cru devoir signaler.

F. Portal.

Dr Alois Hudal, *Die serbisch-orthodoxe Nationalkirche*, Graz et Leipzig, Moser, 1922. In-8° de vii-126 p. Prix : 80 Mk.

Sous la direction de MM. les professeurs F. Haase et Alois Hudal, la librairie universitaire de Graz lance une nouvelle collection d'études destinée à faire connaître les Églises orthodoxes d'Orient. La préface ne cache pas que l'intérêt politique se joint à l'intérêt religieux pour inviter le public de langue allemande à suivre de près ces jeunes nations dont la guerre a si profondément bouleversé le statut. Ces

mêmes considérations ne vaudront-elles pas aussi pour le public français?

Le premier volume, œuvre de M. Alois Hudal, est consacré à l'Église nationale serbe. Il contient sous une forme succincte et précise tous les renseignements désirables sur son histoire et son organisation. Chemin faisant, l'auteur expose les destinées du catholicisme dans ces régions. Il ne s'était guère conservé que dans les provinces autrichiennes; mais leur réunion au nouvel État yougo-slave fait de la vieille Serbie orthodoxe un État à demi catholique. Comment ne pas se demander quels résultats pourront sortir de cette situation pour l'avenir de l'Église? D'autant que le bas clergé catholique y affirme des prétentions réformatrices qui ne sont pas sans analogie avec le particularisme tchèque. Certains pessimistes entrevoient déjà le triomphe de l'orthodoxie, tandis que les optimistes augurent pour le catholicisme de magnifiques conquêtes. Sans vouloir se prononcer entre les deux tendances, l'auteur nous met en mains les documents nécessaires pour les connaître et les apprécier.

Que ce soit pour collaborer au mouvement religieux en ces pays ou seulement pour le suivre, le catholicisme occidental a besoin d'être exactement renseigné sur eux. La collection inaugurée par M. le professeur Hudal s'annonce comme devant contenir tout ce qu'il faut à cette fin.

J. Rivière.

Th. Mainage, *La religion spirite*. Paris, Editions de la Revue des jeunes. In-8 de 190 p. Prix : 7 fr.

Cette étude courte, mais très substantielle, est l'œuvre d'un esprit aussi informé que prudent qui, parmi les phénomènes spirites, fait une très large part à la légende, à l'illusion et à la fraude, mais qui se refuse à les rejeter en bloc et à croire que ces faits si nombreux, appuyés quelquefois par des témoignages illustres, soient tous inventés ou controuvés. Il y a des bornes, pense-t-il, à l'incrédulité comme à la crédulité, et il est d'une mauvaise méthode de nier la réalité d'un fait parce qu'il ne paraît point pouvoir rentrer, à première vue, dans les lois jusqu'ici connues. Seulement, une fois les phénomènes constatés, il s'agit de les interpréter; ils peuvent être aussi réels que le disent les spirites sans avoir la signification et la portée qu'ils leur attribuent. Tel est l'avis de M. Mainage. La sagesse commande qu'on ne recoure aux causes préternaturelles qu'après avoir essayé sans succès toutes les explications d'ordre naturel. Or il ne semble pas que ces phénomènes, malgré leur étrangeté, dépassent cet ordre; les progrès des sciences physiques et psychologiques permettent d'en

fournir des explications plus plausibles que celles de la philosophie fantasmagorique et incohérente du spiritisme.

Eug. Lenoble.

Georges Goyau, de l'Académie française, *Catholicisme et Politique*. Paris, Revue des Jeunes, 1923. In-16 du xii-320 p.

Sous ce titre l'éminent académicien réunit une série variée d'études qui ont pour commun but de montrer la valeur de la foi catholique dans la vie politique et sociale. Les unes ont surtout un caractère historique, inspirées au jour le jour par les personnages ou les événements d'actualité : Joseph de Maistre, Montalembert, Thureau-Dangin, le cardinal Ferrata, Henri Bazire, la Semaine sociale de Strasbourg ou la première encyclique de Pie XI. D'autres sont plutôt didactiques et font valoir les principes de l'Église sur tel ou tel des grands problèmes sociaux : l'organisation de l'État, le spirituel et le temporel, la discipline socialiste, le laïcisme scolaire, le féminisme politique. Toutes sont riches de doctrine et l'on sait dans quelle admirable forme l'auteur a le secret d'enchasser la forte substance de ses méditations.

A côté des idées M. Goyau fait une place aux faits et son optimisme clairvoyant s'applique à recueillir les indices qui marquent « la rentrée de l'idée religieuse dans la vie civique ». La présence à Strasbourg d'une Faculté de théologie catholique dans l'Université d'État lui paraît un de ceux qui méritent de ne point rester inaperçus. En remerciant l'auteur pour cet acte de précieuse sympathie, comment ne pas rappeler ici que son exemple est la meilleure des leçons pour tous ceux qui, dans la cité moderne, doivent faire contribuer l'apostolat de la science au rayonnement de leur foi ?

J. Rivière.

Louis Lavelle, *La dialectique du monde sensible*. Strasbourg, 1921. Commission des Publications de la Faculté des Lettres, Fasc. 4. In-8° de xlv-228 p. 12 fr. 50. — *La perception visuelle de la profondeur*, ibid., fasc. 5, 1921. In-8° de 72 p. 3 fr. 50.

On sait par quels liens intimes M. Bergson rattache l'ensemble de sa conception philosophique aux données immédiates de la conscience. C'est une analyse dynamique de celles-ci qui lui révèle l'essence même du réel.

L'essai que présente M. Lavelle sur la « dialectique du monde sensible » s'inspire manifestement des mêmes vues. Seulement la méthode de Bergson lui paraît insuffisante. L'être débordant nécessairement notre conscience, une analyse des données de celle-ci ne saurait nous livrer complètement celui-là. Pour obtenir une vue plus

adéquate, il faut procéder, d'après lui, par voie de déduction. On prendra donc son point de départ dans l'être absolu, et on en déduira tout ce qu'il renferme, « en visant uniquement à un ordre logique des notions intellectuelles ». Au cours de cette déduction, grâce à l'axiome de Spinoza : *Ordo et connexio rerum idem est ac ordo et connexio idearum*, nous ne pourrons manquer de rencontrer la réalité telle que nous la saisissons dans les données sensibles.

L'avantage de cette dialectique consiste pour M. Lavelle dans la lumière qu'elle répand sur le caractère original de la perception et dans l'explication qu'elle fournit des notions fondamentales, telles que celles d'espace et de temps, de mouvement, de force et de qualité.

Un exemple nous aidera à dégager quelque peu la pensée extrêmement voilée de l'auteur. L'idée d'espace comporte deux caractères qui semblent opposés. D'une part, l'espace nous apparaît comme une vaste nappe indéterminée et comme une « donnée » qui s'impose à nous et qui par le fait même suppose une certaine passivité de l'esprit. D'autre part, il comporte une opération intellectuelle qui, dans cette trame indéterminée, effectue ou peut effectuer indéfiniment des « distinctions », grâce auxquelles nous y percevons des objets séparés. Malgré cette opposition ces deux aspects de l'espace sont unis par un lien étroit de parenté. Ils sont inséparables l'un de l'autre et marqués tous deux d'infinité ; la donnée trahit ce caractère par son indétermination, l'opération intellectuelle par l'incapacité d'un entendement fini à l'épuiser. C'est ici que, selon M. Lavelle, la déduction dialectique doit entrer en scène. Dans l'Etre absolu les deux caractères opposés viennent se rejoindre. L'espace est pour lui l'effet immédiat de l'intelligence universelle. C'est pour cela qu'il s'impose comme une donnée. Dans sa continuité « l'universalité divine est encore dessinée ». Quant à l'autre aspect de l'espace, celui par où il est essentiellement « distinction », sa parenté avec l'intelligence suprême se conçoit aisément ; car la distinction est l'acte fondamental de tout esprit. Il n'y a donc rien d'étonnant à ce que la notion d'espace déborde essentiellement notre esprit sans que nous venions jamais à bout de l'étreindre.

M. Lavelle essaie de donner à sa théorie générale une nouvelle confirmation, en appliquant, dans une seconde étude, la même thèse dialectique à la sensation de profondeur dans la perception visuelle. Il croit pouvoir démontrer que la profondeur est la condition de l'activité distinctive de l'esprit plutôt que l'objet propre de la perception visuelle.

Ces essais sont d'une lecture extrêmement laborieuse. Ils ne manquent pas, dans le détail, de vues lumineuses, mais ils s'enveloppent d'une obscurité redoutable pour les profanes. Les qualités qu'ils pré-

sentent sont trop chèrement achetées par un retour aux audaces spéculatives de Spinoza et de Hegel.

A. Bœhm.

F. M. Cappello, S. J. *Tractatus canonico-moralis de sacramentis juxta codicem juris canonici.* Vol. I, Turin, Marietti, 1921, in-12, xxiii-696 p., 17 francs.

Le R. P. Cappello, professeur à l'Université Grégorienne, à Rome, nous a donné le premier volume d'un traité des sacrements. Il est consacré à l'étude des sacrements en général, puis à celle du baptême, de la confirmation et de l'eucharistie. Dans chacun de ces quatre livres, l'auteur suit sensiblement le même plan ; nature des sacrements en général, et de chacun de ceux qu'il étudie, avec une très large place faite à la théorie de la matière et de la forme, ministre, sujets. Le livre premier s'achève par un chapitre consacré aux sacramentaux. Aux livres 2 et 3, un chapitre est réservé aux rites du baptême et de la confirmation. Le livre 4, de beaucoup le plus étendu, contient de très utiles développements sur la conservation de la sainte réserve, la première communion des enfants, et enfin plus de 250 pages consacrées à la messe : sacrifice, application de l'intention et honoraires, obligation de célébrer, rubriques relatives aux édifices où se célèbrent les saints mystères, aux autels, aux ornements, aux vases sacrés. Le lecteur y trouvera encore d'intéressantes précisions sur le binage, le *celebret*, l'intervention des servants, et les taxes exigées par certaines sacristies.

L'ouvrage dont le R. P. Cappello nous donne la première partie sera certainement très remarqué. Ses dimensions sont considérables : 3 volumes compacts, dont le 1er n'a pas moins de 700 pages. L'attention des chercheurs sera particulièrement attirée sur lui par la situation très en vue de son auteur. Aujourd'hui où la curiosité sympathique du monde cultivé se porte de plus en plus vers les questions religieuses, et en particulier vers l'étude des institutions du christianisme, plusieurs catholiques lettrés, plusieurs intellectuels hésitants seront sans doute amenés à l'ouvrir. Y trouveront-ils ce qu'ils y chercheront légitimement? Certes, le livre que nous avons sous les yeux est dense, il fourmille de précisions dont beaucoup ne manquent ni d'utilité ni d'intérêt, il ne contient rien qui puisse heurter le théologien le plus sévère. L'on peut donc dire qu'il est excellent dans son genre. Pourquoi faut-il que l'auteur ait cru devoir se tenir à une méthode artificielle, quoique malheureusement trop courante? Il prend la théorie des sacrements telle qu'elle apparaît définitivement fixée depuis le xiiie siècle, il la retourne sur toutes ses faces, il la creuse, il envisage

des éventualités dont plusieurs, il faut bien l'avouer, n'ont plus grand intérêt pratique. Par exemple (p. 99) un enfant que l'on jette dans un puits en prononçant les paroles rituelles se trouve-t-il baptisé ? Que penser du cas où plusieurs personnes s'entendent pour baptiser en commun, disant chacune une partie de la formule (*ibid.*) ? Et si l'on disait *Genitoris* au lieu de *Patris*, ou *Procedentis ab utroque* au lieu de *Spiritus S*[t] (p. 103) ? Evidemment, ces hypothèses pouvaient passionner la subtilité d'un sorboniste du XVIIe siècle : qui intéressent-elles aujourd'hui ? Pratiquement irréalisables, elles apparaissent comme de simples exercices d'école, et dès lors pourquoi en encombrer un livre ? Et pourquoi, encore, poser des questions auxquelles Dieu seul pourrait répondre, par exemple (p. 494) s'il est plus fructueux d'assister à une messe que de la faire célébrer à ses intentions ? Si nous nous permettons ces remarques, c'est pour regretter qu'un canoniste et un théologien de la valeur du R. P. Cappello n'ait pas plutôt appliqué sa large érudition et sa clarté d'exposition à une autre face de la question des sacrements, autrement importante, du moins pour les lecteurs d'aujourd'hui. Ceux-ci, en effet, ont parfois ouvert des livres qui traitaient des époques anciennes du christianisme, et tous ces livres n'étaient point conçus dans un esprit également respectueux du catholicisme. Ils se demandent si les institutions qu'ils y ont vu décrites sont bien les mêmes dont l'Église vit aujourd'hui. Ils attendent qu'on leur dise un mot de la continuité fondamentale de la tradition, sous les variations apparentes ; qu'on leur explique, au moins sommairement, comment nos sacrements sont bien les mêmes que nos premiers ancêtres dans la foi ont connus ; qu'on dégage à leurs yeux inquiets les éléments essentiels et permanents des sacrements en général et de chacun d'eux en particulier ; qu'on leur montre la légitimité de l'intervention de l'Église pour réglementer les détails, de façon que des variations incontestables mais accidentelles, au lieu de les étonner ou de les choquer, leur apparaissent plutôt comme un signe de vitalité. Ces renseignements, ils les chercheront en vain dans le livre du R. P. Cappello. C'est pourquoi l'utilité de ce traité ne dépasse pas celle d'un manuel scolaire un peu pesant : ce n'est pas encore le livre attendu sur les sacrements, et que l'auteur, nous n'en doutons pas, aurait pu nous donner.

V. Martin.

Guidus Cocchi, *Commentarium in codicem juris canonici ad usum scholarum, lib. I, normae generales, lib. II, de personis*, 4 vol. in-12 de 203, 343, 451 et 333 p., Turin, Marietti, 1921-1922, prix 7, 6, 11 et 8 fr.

M. Guido Cocchi, prêtre de la mission, a entrepris la publication de

son cours de droit canonique professé aux élèves du séminaire des Missions étrangères de Brignole-Sale. Un Ier volume a paru en 1921, consacré aux *Normae generales*. Trois autres sont venus en 1922, consacrés aux personnes : les clercs en général, les différents degrés de la hiérarchie, les religieux et les laïques. Comme il convient dans un ouvrage destiné à des débutants, M. Cocchi se montre surtout préoccupé de la clarté. Aussi n'a-t-il point reculé devant la multiplication des procédés qui permettent à ses jeunes lecteurs d'embrasser d'un coup-d'œil de vastes espaces de leur domaine. Chaque grande division est précédée d'un sommaire, suivi lui-même d'un tableau synoptique où le texte des canons est muni d'accolades et d'un titre indicatif de son contenu, et enfin d'un plan détaillé. Dans le corps du texte, la variété typographique met en évidence les mots principaux. De temps en temps, quelques allusions au droit ancien donnent à l'étudiant l'impression très juste que la législation du code plonge ses racines dans un lointain passé, et que la discipline de l'Église, comme tout ce qui est vivant, sait s'accommoder aux mœurs de chaque époque. Le plan suivi est celui du texte officiel, et les explications prennent généralement la forme d'un commentaire littéral. Le volume consacré aux *Normae generales* débute par quelques notions sommaires de droit public, un historique à très larges traits du droit canonique et de ses sources, et quelques renseignements généraux sur l'origine, la structure et l'interprétation du code. Dans le volume consacré aux religieux, une place honorable est faite à la jurisprudence de la S. Congrégation. Sans doute, cet ouvrage n'a point de prétentions scientifiques, mais il est un des meilleurs manuels que les professeurs de grands séminaires puissent recommander à leurs élèves.

V. Martin.

P. Matthaeus a Coronata, O. M. C., *De locis et temporibus sacris*, Turin, Marietti, 1922 ; in-8e, xix-340 p., 14 fr.

Depuis la publication du code, les lecteurs pressés pouvaient se demander jusqu'à quel point l'ouvrage classique de Mgr Many sur les édifices cultuels et les lieux de sépulture gardait une valeur pratique, et il fallait le confronter patiemment avec le texte officiel pour se convaincre qu'il n'avait à peu près pas vieilli. Voici, sur le même sujet, un livre nouveau que l'on pourra utiliser sans les mêmes inquiétudes. A vrai dire, le P. Matteo Conte (Matthaeus a Coronata) ne se borne pas à étudier la législation concernant les églises et les cimetières, il s'occupe aussi des jours de fête et des temps de pénitence. Son ouvrage est donc un commentaire de toute la *Pars secunda* du livre III, *de locis et temporibus sacris*. Parmi les très nombreux com-

mentaires dont les différentes parties du code de droit canonique ont fait l'objet jusqu'ici, celui-ci se place d'emblée parmi les meilleurs. L'auteur y suit le plan général du texte : églises, oratoires, autels, sépultures, fêtes chrétiennes, jeûnes et abstinences ; mais il n'est pas esclave de l'ordre des canons : il préfère la méthode synthétique. Le R. P. Matteo a écrit surtout pour des lecteurs italiens, et il ne perd pas de vue sa famille religieuse : cela nous vaut, sous forme de corollaires, d'intéressantes précisions sur la législation civile italienne en matière de culte, et sur le droit propre aux capucins. Très au courant de la jurisprudence, il fait de fréquents et judicieux appels aux décisions des congrégations romaines Dans la première section, de beaucoup la plus étendue, le R. P. se réfère pas à pas à l'ouvrage de Mgr Many, et il ne pouvait choisir un meilleur guide. A l'exemple de son éminent devancier, il a très justement estimé qu'il ne pouvait se dispenser de faire précéder ses développements juridiques de courts exposés historiques ; nous regrettons seulement qu'il ne leur ait pas donné plus d'ampleur, et qu'il n'ait pas justifié ses assertions, justes dans l'ensemble, par plus de références aux sources originales : son œuvre y eût gagné en intérêt et en caractère scientifique. L'ouvrage est précédé d'une bibliographie du sujet, peut-être plus abondante que critique. Il est dommage que l'auteur n'y signale pas, non plus d'ailleurs qu'au cours de son travail, le livre de M. Villien sur l'histoire des commandements de l'Église : il aurait pu trouver dans ce volume d'intéressants détails qui n'auraient point déparé sa seconde section. Ces légères critiques ne doivent point faire méconnaître le très réel mérite de l'ouvrage du P. Matteo : c'est une étude très nourrie, très au point, bien ordonnée, écrite dans un latin sans prétention mais non sans élégance, et fort clair.

V. Martin.

1° F. Duine, *Inventaire liturgique de l'Hagiographie bretonne* (*La Bretagne et les Pays Celtiques*; série in-8°, XVI), in-8°, IX, 292 pages; Paris, librairie Champion, 1922 ; prix : 10 francs.

2° Id., *Catalogue des sources hagiographiques pour l'histoire de Bretagne jusqu'à la fin du* XIIIe *siècle* (Même coll. n° XVII), in-8°, 63 pages, Paris, Champion, 1922 ; prix : 6 francs.

1° M. l'abbé F. Duine se propose de recueillir les renseignements que peuvent nous donner les livres liturgiques sur l'extension géographique du culte des saints bretons. Dans ce dessein, il parcourt d'abord tous les martyrologes et calendriers antérieurs au XIIIe siècle, édités ou manuscrits, qu'il a pu atteindre, et il note au passage les saints d'origine bretonne. Il poursuit ensuite les mêmes recherches à travers

les missels, bréviaires, légendaires, du VIIIe au XVIIIe siècle, des églises les plus diverses. Comme il est naturel, les livres exécutés en Bretagne ou pour une église bretonne retiennent particulièrement son attention. Il complète ainsi, pour plusieurs d'entre eux, les descriptions qu'il avait données dans une étude précédente (*Bréviaires et missels des églises et des abbayes bretonnes de France*).

Il y aurait mauvaise grâce à remarquer que ce dépouillement n'est pas complet. M. l'abbé Duine n'a évidemment pas pu lire tous les livres liturgiques de toute la chrétienté. Son enquête est néanmoins fort étendue et les résultats qu'il nous communique seront utiles aux hagiographes et aux liturgistes. Un *Index* des manuscrits cités aurait été bien accueilli.

2° *Le Catalogue des Sources hagiographiques* comprend deux sections. La première contient la liste alphabétique des saints bretons, du xe au xiie siècle, et l'indication des sources et documents qui peuvent servir à leur histoire. La seconde énumère, dans le même ordre, les *Vitæ* de saints non bretons où l'on peut relever des renseignements pour l'histoire de la Bretagne et de ses saints. Cet opuscule se rattache lui aussi à des travaux antérieurs, car, de saint Samson à Lamennais, rien de breton n'est étranger au savant aumônier du Lycée de Rennes. Puisse la belle liste de ses publications s'accroître encore, au grand avantage de l'histoire de Bretagne.

Michel Andrieu.

L'Art et les Saints. — 1° *Sainte Lucie*, par Georges Goyau. In-16, 64 pages et 33 illustrations. — 2° *Saint Hubert*, par Henry Martin; 64 pages et 36 illustrations. — Paris, librairie Henri Laurens. Prix : 3 francs le volume.

Il n'y aurait qu'à hérisser de références cette charmante petite biographie de sainte Lucie pour en faire un ouvrage savant. M. Georges Goyau n'omet aucun des documents qui permettent de suivre l'histoire du culte de sainte Lucie, depuis l'aube du ve siècle. La légende, commentée avec une sympathie qui n'exclut pas la clairvoyance, nous donne la clef des innombrables œuvres d'art qu'elle a inspirées. C'est sans doute à cause de son nom, nom évocateur de lumière, que la sainte devint la patronne de tous les malheureux qu'affligeait une maladie d'yeux.

Cette souffrante clientèle s'est aussi tournée quelquefois vers saint Hubert, le grand thaumaturge des Ardennes. Néanmoins, la spécialité de ce dernier a toujours été de guérir de la rage et des mauvaises morsures. Le patron des veneurs, qui prit lui-même tant de plaisir à conduire en forêt la meute aboyante, était tout désigné pour soulager les

maux dus aux crocs de la gent canine. La brochure de M. Henry Martin explique fort bien comment, grâce aux artistes, l'épiscopat glorieux de saint Hubert est demeuré moins vivant, dans l'imagination de la postérité, que le souvenir de sa carrière cynégétique.

Michel ANDRIEU.

Alessandro DUDAN, *La Dalmazia nell'arte italiana. Venti secoli di civiltà.* Vol. I : *Dalla preistoria all'anno 1450.* Con 138 illustrazioni; in-8°, XV + 208 pages et 134 figures hors texte; Milan, librairie Trèves, 1921.

Le titre de l'ouvrage indique assez clairement le but visé par l'auteur. Il s'agit de démontrer que l'art des cités de la côte dalmate, à toutes les époques, a été un art italien ; que la même vie, que la même civilisation, d'essence latine et romaine, a toujours animé les deux rives de l'Adriatique. Dans ce premier volume, la démonstration porte sur l'immense période qui s'étend de la préhistoire à la Renaissance italienne. Elle n'a pas toujours la même force. Assez convaincante lorsqu'il s'agit de l'art romain dit augustal, de l'art de la fin du moyen âge et de la Renaissance, elle est beaucoup moins décisive pour les siècles intermédiaires, à partir du règne de Dioclétien.

Le procédé d'exposition adopté par l'auteur n'est pas des plus heureux. Les notes, parfois nécessaires, sont rejetées à la fin des chapitres. Ceux-ci sont formés de paragraphes compacts, touffus, qui semblent juxtaposés les uns aux autres sans aucun plan bien net. Les gravures qui terminent l'ouvrage sont belles et bien choisies. Mais il serait plus commode pour le lecteur de les trouver à leur place, dans le corps du texte. Il est regrettable que ces défauts extérieurs nuisent à un ouvrage qui témoigne de nombreuses recherches et dont l'auteur fait preuve de connaissances étendues.

Michel ANDRIEU.

Mlle Louise Humann, par Mme PAUL FLICHE. In-12 de 190 pages ; 3 fr. 50, Paris, Téqui, 1921.

Nièce et collaboratrice de Mgr Colmar, l'apôtre de Strasbourg et de Mayence, mère spirituelle de l'abbé Bautain et de ses disciples, Mlle Humann tient une place trop oubliée dans l'histoire religieuse de l'Alsace et de la France au XIXe siècle. Il faut louer et remercier Mme Paul Fliche d'avoir consacré à cette grande chrétienne une monographie qui est une réparation, et qui sera pour beaucoup une révélation. A défaut de documents nouveaux, on y trouvera utilisés tous ceux qui se trouvent épars, soit dans la *Femme chrétienne* de l'abbé Bautain et les *Mémoires* de de Rigny, soit surtout dans les *Souvenirs de Gratry*, dans la *Vie du R. P. Th. Ratisbonne* et dans la *Vie du cardinal de Bonnechose.*

On pourrait même regretter que Mme Fliche se soit trop inspirée de ces dernières sources. Son livre est parfois l'écho trop direct des rancunes (p. 170, etc.) de ces anciens disciples contre le maître qu'ils avaient abandonné. Le silence de celui-ci, plus digne que leurs récriminations, paraît lui avoir nui dans l'esprit de Mme Fliche.

Où il n'y a pas de réserve à faire, c'est sur la composition et le style du livre. Il est écrit avec charme et clarté, avec sobriété et élégance, dans la meilleure tradition des biographies françaises. Nous souhaitons que Mme Fliche ne s'en tienne pas à cet essai. Ce n'est pas la matière qui manquera à son beau talent ; il y a encore de belles vies chrétiennes à faire connaître, et de beaux exemples contagieux à mettre sous les yeux de nos contemporains.

E Baudin.

P. Chrysostome, O. F. M., *Le motif de l'Incarnation et les principaux thomistes contemporains*. Tours, Cattier, 1921. In-8° de 453 p. Prix : 12 fr. 50.

Souvent déjà le P. Chrysostome est intervenu dans l'arène théologique en faveur de la thèse scotiste sur « le motif de l'Incarnation ». Le présent ouvrage est moins une œuvre de doctrine que de critique : ce qui lui donne une portée plus profonde pour tous les théologiens qui aiment réfléchir sur les questions de méthode.

Une première partie discute les positions respectives du scotisme et du thomisme d'après un article du P. Hugon, puis s'étend sur l'étude du cajétanisme qui croit pouvoir concilier l'inconciliable : savoir la primauté du Christ et le postulat thomiste que l'Incarnation dépend du péché. Système quelque peu hybride dont l'auteur bouscule les variétés successives, pour aboutir à cette conclusion savoureuse : « les thomistes cajétaniens sont les témoins les plus irrécusables en faveur des scotistes » (p. 164-165). La deuxième partie est consacrée aux principaux thomistes contemporains : Hurter, Billot, Galtier, Pesch, Stentrup, Tanquerey, Sauvé, dont le R. P. fait ressortir l'inconsistance et les erreurs! Chemin faisant, il relève les témoignages patristiques favorables à la thèse de Scot (1). Une dernière partie s'attache aux conséquences qu'entraînent les deux systèmes en présence pour la gloire du Christ et de sa mère.

Partout le P. Chrysostome se montre théologien érudit, dialecticien

(1) Dans ce dossier l'auteur fait une petite place aux révélations des mystiques, mais, dit-il, « à titre de curiosité » (p. 204, note 1). Nuance de précision où l'on sent le théologien de métier, et qui se recommande à l'imitation de tous.

vigoureux, critique pénétrant. On ne saurait naturellement s'attendre à ce que sa discussion emporte tous les suffrages en une matière aussi controversée et, dans l'ardeur de ses convictions, l'auteur abuse peut-être un peu du consentement unanime des Pères (p. 64-69). Mais les théologiens sans parti pris y trouveront tous les éléments pour connaître l'état du problème et en aborder à leur tour la solution.

J. Rivière.

Max Rosenkranz, *Die Kultur des Ich*, t. I : *Die Beherrschung des Gedankens*, Bern, E. Bircher, 1921. In-16 de 207 p. 6 fr. 50.

Depuis que la guerre a révélé le danger que le matérialisme fait courir à l'Occident, M. Rosenkranz estime qu'il n'y a qu'un moyen d'échapper à une catastrophe plus funeste encore, c'est de retourner au spiritualisme.

Cette doctrine salutaire il croit la trouver dans la philosophie hindoue. Un jeune Européen se rend donc auprès d'un maître hindou afin de pénétrer dans les arcanes de la sagesse que son éducation européenne ne lui a pas même laissé soupçonner. Cette sagesse consiste dans la domination de toute notre vie par la pensée. C'est tout un apprentissage à faire, à partir des premiers éléments qui apprennent à voir les choses telles qu'elles sont, à mettre en valeur les bonnes dispositions de l'âme et à écarter les mauvaises, jusqu'à la pleine possession de nous-mêmes par la pensée. Tel est le programme des exercices auquel M. Rosenkranz invite ses lecteurs.

Les réflexions de l'auteur ne manquent pas d'une certaine puissance ; elles rappellent les principes que Foerster a si avantageusement suggérés à la pédagogie récente. Mais est-il besoin d'avoir recours à la philosophie hindoue pour encourager la « culture du moi » ?

A. Boehm.

Fr. Jules d'Albi, *Saint Bonaventure et les luttes doctrinales de 1267-1277*. Tamines, Duculot, 1922. In-16 de 260 p.

Saint Bonaventure devait bénéficier du mouvement qui, depuis un demi-siècle, ramène les esprits modernes vers l'étude de la scolastique. Il y a tout d'abord gagné la splendide édition de ses œuvres si bien conduite par les Pères Franciscains de Quaracchi. Mais il reste beaucoup à dire, voire même beaucoup à rectifier, sur le caractère propre de sa pensée et sur le rôle qui lui revient dans le développement philosophico-théologique du moyen-âge. A ce point de vue l'ouvrage du P. Jules d'Albi est de ceux qui non seulement viennent combler une lacune, mais qui peuvent ouvrir des horizons,

On sait qu'un problème central s'est posé devant les intelligences du XIIIe siècle : celui de l'assimilation de l'aristotélisme, qui, avant de devenir le rempart de la foi, a paru constituer pour elle un grave danger. Les historiens attribuent d'ordinaire à saint Thomas le mérite d'avoir frayé sur ce point la *via media*, en dénonçant les erreurs de Siger de Brabant et autres aristotéliciens radicaux, cependant qu'il incorporait du système tout ce qui pouvait servir à une meilleure exposition du dogme chrétien.

De ce commun jugement le P. Jules d'Albi entreprend la révision. Au nom d'une chronologie plus attentive aux faits, surtout par l'étude des sermons parfaitement datés de saint Bonaventure, il établit que dès le Carême de 1267, celui-ci prenait position contre l'averroïsme, tandis que le P. Mandonnet fait seulement remonter à 1270 la première intervention de saint Thomas. Cependant le Docteur angélique lui-même parut suspect de fâcheuses compromissions avec le système régnant et, en 1277, plusieurs de ses propositions furent englobées dans la condamnation portée contre les erreurs averroïstes par l'évêque de Paris, Etienne Tempier, et, bientôt après, par l'archevêque dominicain de Cantorbéry, Robert Kilwardby. Jusqu'ici les apologistes du thomisme expliquaient volontiers ce fait par la jalousie quelque peu mesquine du franciscain John Peckam. Ici encore, textes en mains, le P. Jules montre que la responsabilité en remonte à saint Bonaventure lui-même. Dès 1267, il s'élevait, non seulement contre ceux qui admettent l'éternité du monde, mais contre ceux qui se rapprochent de cette erreur, visant par là sans nul doute une opinion bien connue de Fr. Thomas. En 1273, il attaque trois nouvelles thèses thomistes : « la non-composition des êtres spirituels; la distinction réelle entre l'âme et ses facultés, d'après laquelle les facultés ne sont plus que des accidents; l'intelligence siège de la béatitude » (p. 238). Au total, on aboutit à cette formule très neuve dans laquelle le P. Jules d'Albi condense l'essentiel de sa pensée : c'est que saint Bonaventure fut l' « initiateur de la double campagne anti-averroïste et anti-thomiste » (p. 139). Quelques indices permettent même de croire que, mettant son autorité de général au service de ses convictions de docteur, il aurait été le premier promoteur des mesures qui interdirent d'admettre dans l'ordre franciscain les œuvres de saint Thomas sans les accompagner de corrections.

Cette attitude fut dictée à saint Bonaventure par sa fidélité à la tradition augustinienne. Elle devait le rendre plus sensible que personne aux erreurs extrêmes de l'averroïsme, mais aussi le mettre en garde contre les innovations de saint Thomas et de son école, qui, à son sens, avaient le tort de ne pas s'en éloigner assez. Ainsi le Docteur séra-

phique fait figure de penseur indépendant et la gloire postérieure du thomisme ne saurait faire oublier à l'historien les scrupules motivés qui accueillirent ses débuts. La part importante qui revient à saint Bonaventure dans cette réaction de l'augustinisme traditionnel contre l'aristotélisme naissant est une découverte du P. Jules d'Albi. Aussi faut-il s'attendre à ce que son petit livre soulève des discussions; mais il ne manquera pas d'être bien accueilli par tous ceux qui mettent avant tout le culte de la vérité.

Pour couper court à certaines susceptibilités de surface, l'auteur rappelle sous forme d'introduction que « l'amitié des saints n'exige pas l'identité des vues scientifiques ». Il tient surtout à mettre en relief ce principe fondamental de toute science théologique que la communauté de foi est compatible avec la diversité des opinions et des systèmes. Par où cette histoire du loyal conflit qui mit aux prises les deux plus illustres docteurs du moyen-âge prend la portée d'une leçon.

J. Rivière.

CHRONIQUE DE LA FACULTÉ

Résultats des examens de la session de juillet.

La session d'examen du mois de juillet a été particulièrement chargée. douze candidats ont obtenu le certificat de droit canonique. Ce sont MM. :

Avinin Henri (Paris), mention passable ; Gebel Léon (Strasbourg), mention passable; Halla Bruno (Cracovie), mention bien ; Klein Pierre (Strasbourg), mention assez bien; Loubère Jean (Dax), mention bien ; Mann Léon (Strasbourg), mention assez bien ; Peffer Emile (Luxembourg), mention assez bien ; de Salguiero Manuel (Coïmbre), mention bien; Stern Joseph (Strasbourg), mention passable ; Straub Joseph (Strasbourg), mention passable; Tchavdaroff Sofrony (Dédéagatch), mention assez bien ; Verfaillie Camille (Liège), mention assez bien.

L'examen de scolarité nécessaire pour l'obtention du diplôme de droit canonique a été passé avec succès par MM. :

d'Aussac Frank (Montpellier), mention très bien ; Bernet Gervais (Strasbourg), mention passable ; Van Bleriq Edouard (Poznan), mention très bien; Grelewski Etienne (Sandomierz) mention passable ; Siffrid Florent (Paris), mention passable ; Sznuro Joseph (Sandomierz), mention passable ; Taine René (Lille).

Ont été reçus bacheliers en théologie dix clercs du diocèse de Strasbourg, à savoir, MM. :

Burgard Joseph, mention assez bien ; Buhr Léon, mention bien ; Lutz Joseph, mention assez bien; Muller Pierre, mention assez bien; Niederbihl Pierre, mention assez bien ; Peter Charles, mention bien ; Schmitt Paul, mention bien; Stromeyer César, mention passable; Tschopp Joseph, mention passable ; Wiltz Pierre, mention assez bien.

Le diplôme de licencié en théologie a été décerné à MM. :

Bernard Alphonse (Strasbourg), mention assez bien ; Hassenforder Louis (Strasbourg), mention assez bien; Jung Max Aloyse (Strasbourg) ; Kuven Charles (Strasbourg), mention assez bien ; Pellé Jean (Alba Julia, Roumanie), mention bien ; Ries Joseph (Strasbourg), mention assez bien ; de Salgueiro Manuel (Coïmbre), mention assez bien.

Enfin, MM. Peffer Emile (Luxembourg) et Dumoulet Louis (Paris) ont subi avec succès l'examen de scolarité donnant droit à la soutenance de thèse du doctorat en théologie.

TABLE DES MATIÈRES

DE L'ANNÉE 1923

ARTICLES DE FOND

M. Andrieu, *Immixtio et consecratio* 24, 149, 283, 433
P. Batiffol, Le *Primae Sedis episcopus* en Afrique 425
E. Baudin, L'union des églises d'Orient et d'Occident, d'après une correspondance inédite entre Bautain, Metschersky et A. Mouravieff (1834-1837) 1
J.-B. Colon, La conception du salut d'après les évangiles synoptiques 62, 472
J. Rivière, Saint Colomban et le jugement du pape hérétique. 277
A. Wilmart, Les ordres du Christ 305

NOTES ET COMMUNICATIONS

J. Rivière, Gilles de Rome est-il l'auteur de la bulle « Unam Sanctam » ? 199

CHRONIQUES

E. Amann, Chronique d'histoire ancienne de l'Église 111
E. Baudin, Histoire de la philosophie. Les rapports de la raison et de la foi, du moyen âge à nos jours 233, 328, 508
H. Gillot, Chronique d'histoire religieuse moderne. Le mouvement spirituel du grand siècle 93
E. Jacquier, Chronique d'Écriture Sainte (Nouveau Testament). 101
E. Podechard, Chronique biblique (Ancien Testament) 372
J. Rivière, Chronique de théologie positive 211
F. Vernet, Chronique d'histoire de l'Église (époque moderne). 552
J. Viard, Chronique d'histoire de l'Église au Moyen-Age 358
A. Vincent, Chronique d'histoire des religions 387, 538

TABLE DES NOMS D'AUTEURS

CITÉS DANS LES CHRONIQUES ET LES COMPTES RENDUS

K. Adam, 119.
J. d'Albi, 612.
A. d'Alès, 404.
E. Amann, 419.
Ch. Andler, 596.
F. Arin, 538.
Bargilliat, 264.
A. Baumstark, 141.
L. Berthé de Besaucèles, 410.
Besse, 421.
M. Bierbaum, 359.
E. Bishop, 412.
G. Bonnenfant, 564.
E. Bosshardt, 138.
H. Bremond, 93.
Brewer, 120.
A. Boinet, 414.
M. Brillant, 403.
F. M. Cappello, 605.
C. Carbone, 420.
Carra de Vaux, 548.
A. Cauchie, 558.
A. Causse, 381.
J.-B. Chabot, 397.
J. Chaine, 225.
M. Chassaigne, 577.
J. Chevalier, 129.
U. Chevalier, 564.
P. Chrysostome, 611.
P. Chiminelli, 567.
C. Clemen, 393.
G. Cocchi, 606.
G. Cohen, 361.
E. Constant, 146.
P. M. a Coronata, 607.
L. Cuénot, 256.
G. Dartigues, 576.
G. Dedieu, 265.
M. Delafosse, 388.
J. Denney, 227.
A. Dudan, 610.
P. Dudon, 573.
F. Duine, 608.
J. Duperray, 418.
H. G. Enelow, 107.
P. N. Farrugia, 421.
D. Fawcett, 416.
Feder, 358.
L. Cl. Fillion, 372.
P. Fliche, 610.
R. S. Franks, 221.
J. G. Frazer, 400.
George-Samné, 548.
E. Gilson, 233, 592.
O. von Gierke, 591.
Goguel, 101.
J. Goldhziher, 538.
G. Goyau, 133, 274, 603, 609.
L. W. Grensted, 220.
R. Guardini, 225.
R. Guénon, 394.
P. Guilloux, 257.
J. Haize, 368.
B. Halper, 385.
L. Halphen, 258.
I. F. Hapgood, 413.
J. M. Harden, 109.
Harnack, 111.

M. d'Herbigny, 597.
A. van Hove, 558.
A. Hudal, 404, 601.
C. Jirecek, 365.
M. Jugie, 275.
G. Koppens, 390.
T. La Desda, 364.
L. Lavelle, 603.
H. Leclercq, 563.
G. Lefèvre, 391.
A. Leman, 568.
Le Roy, 390.
A. Loisy, 211.
A. Longuet, 387.
A. Lugan, 417.
R. Mackintosh, 228.
Th. Mainage, 602.
A. Mallon, 379.
Mangin, 390.
H. Martin, 609.
V. Martin, 593.
A. Masseron, 363.
L. Massignon, 543, 545.
A. Mathiez, 580.
Meinertz, 108.
Meistermann, 110.
A. Michel, 266.
G. K. Mozley, 220.
H. Naef, 559.
E. Naville, 375.
R. A. Nicholson, 547.
H. P. V. Nunn, 106.
H. Oldenberg, 394.
A. Palacios, 542.
F. Pelster, 143.
P. Perdrizet, 399.
M. Pistocchi, 420.
J. Plessis, 395.
G. Portigliotti, 552.
Prat, 103.
H. Rashdall, 217.
I. de Récalde, 572.
C. Renoz, 143.
R. Reuss, 583.
Ch. Richet, 261.
M. Rosenkranz, 612.
Ch. Samaran, 557.
L. Schaudel, 366.
N. Schlögl, 373.
E. Sénart, 395.
Fr. X. Seppelt, 359.
P. L. Snowden, 227.
B. Steffen, 231.
Stein, 369.
E. Stinco, 144.
J. du Teil, 368.
J. Toutain, 215.
J. Vallery-Radot, 415.
Vacant, 419.
J. J. Vilmain, 406.
L. Vouaux, 588.
J. Wrzol, 104.
V. Zapletal, 588.
S. M. Zwemer, 106.

Le Gérant : Joseph Gamon.

Le Puy-en-Velay. — Imprimerie Peyriller, Rouchon et Gamon.

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY